

BUCHBESPRECHUNGEN

Rechts-Autonomie und Rechts-Autopoiesis der Gesellschaft?

Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie I* (= Gesamtausgabe, hg. von Arthur Kaufmann, Bd. 1), bearbeitet von Arthur Kaufmann, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1987, VIII u. 646 S., ISBN 3-8114-3686-4.

Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie II* (= Gesamtausgabe Bd. 2), bearbeitet von Arthur Kaufmann, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1993, VIII u. 629 S., ISBN 3-8114-0590-X.

Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie III* (= Gesamtausgabe Bd. 3), bearbeitet von Winfried Hassemer, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg 1990, VII u. 343 S., ISBN 3-8114-4389-5.

Niklas Luhmann, *Das Recht der Gesellschaft, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1993, 598 S., ISBN 3-518-58126-9.*

Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1992, 667 S., ISBN 3-518-58168-6.*

I.

„Der Konflikt zwischen der Gerechtigkeit und der Rechtssicherheit dürfte dahin zu lösen sein, daß das positive, durch Satzung und Macht gesicherte Recht auch dann den Vorrang hat, wenn es inhaltlich ungerecht und unzweckmäßig ist, es sei denn, daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat. Es ist unmöglich, eine schärfere Linie zu ziehen zwischen den Fällen des gesetzlichen Unrechts und den trotz unrichtigen Inhalts dennoch geltenden Gesetzen; eine andere Grenzziehung aber kann mit aller Schärfe vorgenommen werden: wo Gerechtigkeit nicht einmal erstrebt wurde, wo die Gleichheit, die den Kern der Gerechtigkeit ausmacht, bei der Setzung positiven Rechts bewußt verleugnet wird, da ist das Gesetz nicht etwa nur ‚unrichtiges Recht‘, vielmehr entbehrt es überhaupt der Rechtsnatur. Denn man kann Recht, auch positives Recht, gar nicht anders de-

finieren denn als eine Ordnung und Satzung, die ihrem Sinn nach bestimmt ist, der Gerechtigkeit zu dienen.“ (III, 89)

So schreibt Gustav Radbruch in seinem Aufsatz von 1946 „Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht“, worin er sich mit dem rigorosen positivistischen Rechtsdenken („Gesetz ist Gesetz“) auseinandersetzt. Er bezieht sich auf einige Gerichtsurteile, die 1946 ergingen und hauptsächlich die „strafrechtliche ‚Verantwortlichkeit für unmenschliche Richtersprüche‘ (so ein Staatsanwalt) geltend zu machen“ versuchten (III, 86). Auch ging es um den Grundsatz *nulla poena sine lege*, den Radbruch zwar nicht ausdrücklich zitiert, der aber als Leitsatz über jeder Rechtsdiskussion steht, in der von einem späteren auf ein früheres Rechts- bzw. Unrechtsbewußtsein zurückgeblickt wird. (1945 hat sich Carl Schmitt in einem Gutachten für Flick auf diesen Grundsatz berufen, ein Gutachten, das denkwürdigerweise jetzt erst veröffentlicht wurde, d. h. in einer Zeit, in der wir wiederum vor einer Rechtszäsur stehen und uns mit Recht und Gesetz in der ehemaligen DDR auseinandersetzen müssen.)¹

Aus jenem Aufsatz von 1946 (genau aus dieser Stelle) wurde in höchstrichterlichen Urteilen immer wieder zitiert und so gerade jetzt in den Urteilen zu Mauerschützenprozessen. Dabei wird in diesen Urteilen jeweils vorrangig versucht, dem Grundsatz *nulla poena...* minutiös zu entsprechen, wobei aber doch als letzter Orientierungsrahmen die von Radbruch anvisierte Gerechtigkeit gelten soll.

Wir haben in den zitierten Sätzen eine, ja die Kernstelle von Radbruchs Rechtsphilosophie, welche den Zusammenhang von Rechtssicherheit, Rechtsschutz und Rechtsgerechtigkeit überlegt. Die Rechtssicherheit scheint zunächst die maßgebliche Idee zu sein, auf die wir bei Rechtssetzung wie Rechtsprechung am meisten blicken müssen. Im Gesetz sollen sich „Gemeinnutz, Rechtssicherheit und Gerechtigkeit... har-

¹ Vgl. Carl Schmitt, *Das international-rechtliche Verbrechen des Angriffskrieges und der Grundsatz Nullum crimen, nulla poena sine lege*, hg., mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Helmut Quaritsch (Berlin 1994).

monisch vereinigen, und es bleibt dann nur übrig, abzuwägen, ob dem schlechten, dem schädlichen oder ungerechten Gesetze um der Rechtssicherheit willen dennoch Geltung zuzusprechen, oder um seiner Ungerechtigkeit oder Gemeinschaftlichkeit willen die Geltung zu versagen sei. Das aber muß sich dem Bewußtsein des Volkes und der Juristen tief einprägen: es kann Gesetze mit einem solchen Maße von Ungerechtigkeit und Gemeinschaftlichkeit geben, daß ihnen die Geltung, ja der Rechtscharakter abgesprochen werden muß.“ (III, 79)

So Radbruch in seinen „Fünf Minuten Rechtsphilosophie“ von 1945, in denen er in fünf Punkten, d.h. Minuten seine Rechtsphilosophie zusammenzufassen versucht. War er in seiner „Einführung in die Rechtswissenschaft“ (1. Auflage 1910, 7./8. Auflage 1929, welche im Band 1 enthalten sind) noch hauptsächlich auf die Rechtssicherheit bedacht, so schält sich schon parallel dazu in seiner Rechtsphilosophie die Dimension der Gerechtigkeit heraus, nämlich in „Grundzüge der Rechtsphilosophie“ (1. Auflage 1914) und „Rechtsphilosophie“ (3. Auflage 1932), welche im Band 2 gesammelt sind. Mit Bedacht hat der Haupterausgeber Arthur Kaufmann die zwanzigbändige Gesamtausgabe mit diesen prinzipiellen Bänden zur Rechtswissenschaft und Rechtsphilosophie begonnen. Er sieht in Radbruch vorrangig den Rechtsphilosophen, der in all seinen weiteren Werken beachtet werden muß, auch wenn er dann mit vielen anderen Schriften sich als bedeutender Jurist gezeigt hat, nicht nur zum Strafrecht, wovon die Bände 7 bis 11 Zeugnis geben, sondern auch in kulturpolitischen (Band 4) und literaturhistorischen Schriften (Band 5), aber schließlich auch in politischen Schriften aus der Weimarer Zeit (Band 12 und 13) wie auch zu „Staat und Verfassung“ (Band 14), welche ihn als Politiker und Justizminister der Weimarer Republik dokumentieren.

Radbruch betrachtet das Recht unter zwei Aspekten, einmal was als Recht und Gesetz vorliegt und so u. a. das positive Recht ist, und dann, was zur Idee des Rechts gehört. Recht als Idee oder auch als Wert, wie er sagt, beschäftigt ihn. So spricht er von den drei Werten der Sicherheit, der Gerechtigkeit, des Nutzens. Recht in seiner Wirklichkeit und in seiner Idee bzw. seinem Wert ist dann auch der Auftakt zu seiner „Rechtsphilosophie“. „§ 1 Wirklichkeit und Wert“ (II, 221). Die Rede vom Wert entspricht dem Zeitgeist der Philosophie, der Wertphilosophie, wie sie vom 19. ins 20. Jahrhundert und bis heute eine Rolle spielt, beispielsweise besonders

in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichtes und der allgemeinen Diskussion der Werte und gar der ‚Grundwerte‘. Nicht nur weil es das ältere und klassisch gewordene Wort ist, möchte ich von der Idee sprechen, was ja auch Radbruch tut, vielmehr weil mit diesem Wort die Dimension der Rechtsphilosophie angesprochen wird. Es gilt, etwas zu sehen und eventuell mehr zu sehen als andere, und d. h. hier Juristen, welche sich auch im Strafrecht usw. betätigen. Dieses rechtsphilosophische Sehen (Idee) zeichnet Radbruch in allen seinen Werken aus, das damit nicht nur rechtswissenschaftlich, rechtsgeschichtlich oder auch rechtsliterarisch usw. ist. Was er im jeweilig vorliegenden Rechtlichen sucht, ist die „Natur der Sache“, wie er sagt, und sich hier einer langen Tradition, von Cicero angefangen, anschließt (vgl. III, 229 ff.).

„Rechtsphilosophie ist ein Teil der Philosophie“ (II, 221). Mit diesem Satz beginnt Radbruch die letzte Ausgabe seiner Rechtsphilosophie. Und er fährt fort: „Es ist deshalb unerlässlich, zunächst die allgemeinen philosophischen Voraussetzungen der Rechtsphilosophie aufzuzeigen.“ Zu den allgemeinen philosophischen Voraussetzungen gehört dann auch der Zusammenhang mit der Wertphilosophie, oder von Richtungen her gesprochen, mit dem Neukantianismus. Ich meine aber, daß für eine Rechtsphilosophie nicht vorrangig noch entscheidend ist, welcher Richtung, welchen Strömungen, welchen Methoden sie sich verschreibt oder sich verbunden fühlt. Rechtsphilosophie geht von vorliegenden Daten oder Fakten des Rechts aus, um auf die Idee des Rechts zu kommen, was für Radbruch die „Natur der Sache“ ist. Es ist ein Vorgehen, das zu dem führt, was Wesen oder auch Natur des Rechts (Voegelin beispielsweise, wobei dies nicht mit dem ‚Naturrecht‘ zu verwechseln ist) genannt wird. Nach heutigen Rechtstheorien, wie von Habermas oder Luhmann, ist dies ein unmögliches, weil irreführendes Vorgehen. Dabei wird heute einerseits fraglos vorausgesetzt, daß es einfach Recht gibt, daß mit Recht viel und gar alles (für den Menschen, für die Gesellschaft) zu machen ist. Aber andererseits wird das Recht doch von einem bestimmten Vorgehen, sprich Methode, abhängig gemacht, einmal vom Diskurs, zum anderen vom System.

Radbruch ist mit seinem, Recht problematisierenden, Recht suchenden Vorgehen zur „Natur der Sache“ gelangt, die wesentlich in der Gerechtigkeit des Rechts beruht. Damit denkt er nicht über das vorliegende Recht und Gesetz hinaus.

Im Gegenteil, er wird konkret, zwingt das juristische Fach- wie allgemein menschliche Rechtsdenken zu Unterscheidung und Entscheidung. Er führt uns vor die immer wiederkehrende Problematik, unser Leben zu ordnen, wozu das Recht als Sicherheit, Nutzen wie Gerechtigkeit gehört. Radbruch faßt die Spannung von *Gemeinwohl – Gerechtigkeit – Rechtssicherheit* (III, 39) unter dem Titel „Der Zweck des Rechts“, nach dem er in den verschiedenen Fassungen seiner „Rechtsphilosophie“ in einzelnen Kapiteln fragt. Aber erst mit diesem Aufsatz von 1937 gelangt er zu jener Antwort, die für seine Nachkriegs-Rechtsphilosophie entscheidend wurde (III, 39–50). Am Schluß des Aufsatzes schreibt er: „Der Polizeistaat gewährte dem Gemeinwohl, das Naturrecht der Gerechtigkeit, der Positivismus der Rechtssicherheit den Vorrang“ (III, 50). Wir könnten vielleicht für heute und allgemein ergänzen: Der liberale Staat bietet vorrangig Rechtssicherheit, der Sozialstaat Gemeinwohl, während für die Gerechtigkeit hier die Frage mit Radbruch so beantwortet werden mußte: „Wir haben die Gerechtigkeit zu suchen, zugleich die Rechtssicherheit zu beachten, da sie selber ein Teil der Gerechtigkeit ist, und einen Rechtsstaat wieder aufzubauen, der beiden Gedanken nach Möglichkeit Genüge zu tun hat. Demokratie ist gewiß ein preisenswertes Gut, Rechtsstaat aber ist wie das täglich Brot, wie Wasser zum Trinken und wie Luft zum Atmen, und das Beste an der Demokratie gerade dieses, daß nur sie geeignet ist, den Rechtsstaat zu sichern.“ (Schlußsatz von „Gesetzliches Unrecht und übergewaltiges Recht“, III, 93)

Der Herausgeber von Band III, Winfried Hassemer, sieht im Eröffnungstext dieses Bandes die „rechtsphilosophische Botschaft am schönsten gefaßt“ (16). „Der Relativismus in der Rechtsphilosophie“ bringt „richtiges Recht und gutes Leben aus dem begründeten Zweifel“ (16). In jenem Aufsatz meint Radbruch: „Der Relativismus mündet aus in den Positivismus... in den Liberalismus... fordert den Rechtsstaat... Demokratie, diese Volkssouveränität... ist eine... Folge des Relativismus“ und schließlich „mündet der Relativismus aus in den Sozialismus“ (18ff.). Was hier in Thesen gefaßt ist, stellt Radbruch in seiner „Rechtsphilosophie“ dar, besonders sichtbar in den Paragrafen, welche einzelnen Rechtsbereichen gewidmet und die in der Regel sehr knapp gefaßt sind. So zu Eigentum, Vertrag, Ehe, Erbrecht usw. Hier kann man auch, wie besonders beim Eigentum und Vertrag, die Spanne vom liberalen zu einem sozialen Rechts-

staat sehen und dabei auch erkennen, daß Radbruchs Rede vom Zusammenhang von Relativismus und Sozialismus mißverstanden werden kann. Es geht um jenen Rechts- und Sozialstaat, der letztlich unter der Maßgabe der Gerechtigkeit steht, wie dann Radbruchs letzte rechtsphilosophische Ausführungen beweisen. Der Relativismus-Aufsatz kann mit all seinen Mündungen wohl erst richtig eingeordnet werden, wenn man vor diesem ersten Aufsatz von Rechtsphilosophie III die oben genannten Abhandlungen wie auch die Nachschrift der Vorlesung „Vorschule der Rechtsphilosophie“ (121–227) liest.

Arthur Kaufmann wie Winfried Hassemer betonen das Methodische, den kritisch-rationalen Denkstil, so daß man diese Rechtsphilosophie zum Kritischen Rationalismus zählen könnte. Man kann Radbruch auch in der Richtung des heutigen sogenannten Diskurses lesen. All dem kann man zustimmen, was Arthur Kaufmann in seiner umfassenden Einführung „Gustav Radbruch. Leben und Werk“ (7–88) besonders auf den Schluß hin sagt. Aber ich möchte doch auf mein Eingangszitat verweisen und darin den Kern von Radbruchs Rechtsphilosophie sehen, was Kaufmann meines Erachtens in seiner Weise unterstreicht, indem er diese Stelle als längstes Zitat in seiner Einführung bringt (82f.). Für ihn weist Radbruchs Rechtsphilosophie „in die Zukunft“ (88), und er fragt: „Wo hört seine Rechtsphilosophie auf?“, und antwortet: „Man kann sie nur seinem Gesamtwerk entnehmen“ (88). Dem ist zuzustimmen, aber noch hinzuzufügen, daß Radbruch erst im Laufe seines ganzen Juristenlebens, auch gerade im Durchgang eines Unrechtsstaats und eines modernen Ismus, dem Nationalsozialismus, der weder dem Nationalen noch dem Sozialen diene, schließlich zur pointierten Frage nach der Gerechtigkeit kam, wie sie seit der ersten Rechtsphilosophie von Platon („Politieia oder über die Gerechtigkeit“) eine Rolle spielte, aber dann doch immer wieder im Gange des Menschen mit dem Recht vernachlässigt wurde. Hierin sehe ich die bleibende Zukunft, wogegen dann doch manches im Werk und auch in der Rechtsphilosophie zurückfällt und eben auch zurückfallen muß, weil Radbruch im Laufe seines Lebens und durch die Erfahrung mit den Zeitläuften zu diesem eigentlichen Schlußpunkt seiner Rechtsphilosophie kommt, der uns gerade immer noch Aufgabe werden muß. Dies behaupte ich vor allem angesichts der heutigen rechtstheoretischen Anstrengungen von Habermas und Luhmann, bei denen es nicht um rechtswissenschaftliche oder rechtsphilosophische Be-

mühungen, vielmehr um Diskurs- bzw. Systemtheorie geht.

II.

Von Platon bis Hegel stehen Recht und Gerechtigkeit im Zentrum des Philosophierens. Die Fragen nach der *politeia* und nach dem sittlichen, an der Gemeinschaft orientierten Recht betreffen das gute Leben, die *praxis*, das Bei-sich-selbst-sein, die Freiheit, „die konkrete Freiheit“, wie wir mit Hegel sagen können. Darum geht es auch heute. Die Autonomie steht obenan. Von dieser wird bei Habermas wie Luhmann gesprochen. Aber der gravierende Unterschied zur bisherigen Rechtsphilosophie besteht darin, daß beide Theorien alles ablehnen, was nicht in Autonomie bewältigt wird. So gibt es keinen *nomos*, dder über uns bestimmt. Indessen werden wir doch heute mehr und mehr wieder auf den *nomos* zurück-, ja in einer ganz neuen Weise auf ihn voraus verwiesen. So in der Natur wie in der Geschichte (der Politik, der verschiedenen Kulturen). Die Naturwissenschaften bzw. die Technik lassen uns heute auf eine Natur stoßen, mit der wir uns nicht einfach mit Willen, Erwartungen und Planungen auseinandersetzen können.

Die zweite wichtige, mit der ersten zusammenhängende Erfahrung besteht darin, daß sich ein Pluralismus von Autonomie aufgetan hat, der sich in einen Singularismus verliert, wobei wir in allen Gebieten der Kultur uns eine Autonomie vormachen, die aber im Grunde keine mehr ist. Wir sehen dies beispielsweise in der Technik, der Verkehrstechnik vom Auto bis zu den Medien. Es fährt alles (gerade in den Medien) weniger mit- als eher durch- und gegeneinander. Bezüglich der neuzeitlich und bis heute genannten Menschenrechte „Freiheit, Leben, Eigentum“ müßte sich jede Diskussion erübrigen, ob Leben über dem Eigentum steht oder umgekehrt. Aber das ist neuzeitlich die Macht- und schließlich auch die Rechtsmachtfrage. Die philosophisch-klassische Antwort war und bleibt, daß die Einteilung der Güter anerkannt werden muß. Hier gibt es keine Autonomie. Aber neuzeitlich bis heute allemal sind wir nicht zu dieser Einsicht bereit. Und gerade dies spiegelt sich in der Diskurs- wie Systemtheorie, die nur die beiden Seiten derselben Medaille sind. Die eine wie die andere Theorie setzt darauf, „das Recht der Gesellschaft“ einerseits zu begründen („Legitimation“) wie andererseits herzustellen („Autopoiesis“).

Die „kommunikative Vernunft“ (Habermas) bzw. das autopoietische System (Luhmann) wol-

len ein Recht der Gesellschaft herrichten. Dabei werden der Diskurs bzw. das System im Sinne einer fortgeschrittenen Evolutionstheorie gesehen. Doch nicht einfach der Stärkere soll sich durchsetzen, vielmehr eben die kommunikative Vernunft bzw. das Ensemble von Erwartungen. Diese leiten das System. Vom neuzeitlichen Anspruchsrecht kommen wir hier zum Erwartungsrecht. Dies spiegelt sich in den zwölf Kapiteln von Luhmanns Rechts-Systemtheorie.

In den ersten beiden Kapiteln arbeitet Luhmann heraus, wie die Systemtheorie geeignet ist, dem Recht als positivem Recht zu entsprechen. Es zeigt sich auch, daß die Gerechtigkeit nicht mehr im Zentrum steht und, wie dann spätestens auf das Ende des Buches hin klar wird, auch nicht mehr die Sicherheit, auf welche die Gesellschaft verzichten muß. Sie wird mehr und mehr eine Risikogesellschaft, die geradezu auf Unsicherheiten setzt. Aber der Nutzen spielt mehr denn je eine Rolle. Recht muß nützen. Das ist die maßgebliche „Funktion des Rechts“, wie Kapitel 3 (124ff.) überschrieben ist. Dort wird auf das Erwartungsrecht verwiesen, welches einer Erwartungsgesellschaft entspricht, welche zur Lösung von ihren Konflikten und d.h. Fehl- bzw. nicht eingetroffenen Erwartungen Korrekturen braucht. Hier wird auch erstmals vom Immunsystem der Gesellschaft gesprochen, auf das dann Luhmann immer wieder zu sprechen kommt. Man kann sogar heraushören, daß Systeme nichts anderes als Immunsysteme sind. Das Immunisieren ist dann das eigentliche autopoietische Moviment.

Kapitel 4 „Codierung und Programmierung“ (165 ff.) legt dar, daß die einzige Geltungsquelle, nach der ja in der bisherigen Rechtsphilosophie gefragt wird, das Rechtssystem selbst ist. Codierung und Programmierung entscheiden darüber, was zum Rechtssystem gehört oder nicht, bzw. was als Recht und Unrecht gilt. Hier spiegelt sich besonders das systemtheoretische Rechtsverständnis, was man aber nach Luhmann keinesfalls so ausdrücken dürfte. Es geht hier um eine autopoietische Systemstrukturierung, in welcher Recht und Unrecht gesetzt werden. Es gibt die einzigen Codewerte Recht/Unrecht, über welche Rechtsprogramme entscheiden und die richtige Zuordnung konditionieren. Rechtsprogramme sind demnach immer Konditionalprogramme. In diesen wird entschieden, was den Codewerten Recht/Unrecht richtig bzw. falsch zugeordnet wird. Wir können hier erlauben, daß es dieser Konditionierung schwerfällt, bei gesetztem Recht und seiner vielfältigen Anwen-

dung darauf zu kommen, daß es sich eventuell um Unrechtsgesetze handeln könnte. Das könnte überlegt werden, wenn wir mit Luhmann auf sein fünftes Kapitel kommen: „Kontingenzformel Gerechtigkeit“ (214 ff.). Gerechtigkeit gibt es noch als minimales Movimento im Rechtssystem. Kontingenz heißt, daß etwas so oder auch anders möglich ist. Gerechtigkeit ist hier nicht die Grundtugend, der gute Zustand des Verhaltens des Menschen, vielmehr unterliegt sie dem System. Das System ist immer gerecht. Die Rechtsprogramme sind ja immer dabei, Bedingungen zu setzen, wobei es aber darauf ankommt, daß Recht immer seinen momentanen Nutzen hergibt.

Recht entwickelt sich. So wird Gerechtigkeit zu einer Kontingenzformel. Es ist kein Zufall, daß dann das sechste Kapitel sich der „Evolution des Rechts“ (239 ff.) widmet, worauf sich schon Luhmanns früheste Überlegungen zum Recht bezogen haben („Evolution des Rechts“ [1970]; vgl. ders., *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtslehre* [Frankfurt a.M. 1981] 11 ff.). Die Rechtsgeschichte wird als Evolution gesehen, zu der dann solches zählt wie der Vertrag, der ein großes evolutionäres Ereignis in der Rechtsentwicklung darstellt. Aber hierzu gehören auch die Entwicklung von Verfassungen und des Verfassungsstaats, welche letztlich zum Verfassungsgericht führen, in dem gerade die traditionelle Rechtstheorie eine letzte Station in der Entwicklung rechtsstaatlicher bzw. demokratischer Prinzipien sieht. Kapitel 7 lautet „Die Stellung der Gerichte im Rechtssystem“ (297 ff.). Hier geht Luhmann der Frage von „Zentrum und Peripherie“ nach, welche eigentlich eine herkömmliche Frage ist und welche die Hierarchien in der Gesellschaft und so auch im Recht betrifft. Für ihn handelt es sich hier um die Entfaltung einer Paradoxie, aus welcher sich jedoch das System herstellt. Für die herkömmliche Rechtsauffassung handelt es sich um Normenkontrolle. Recht kontrolliert Recht.

Es folgt Kapitel 8 „Juristische Argumentation“ (338 ff.), in welchem man den Kern dieser Rechts-Systemtheorie sehen kann. Bei der juristischen Argumentation kommt es nicht auf Begründung an, ja sie würde gerade der Systemtheorie widersprechen. In dieser Auffassung von Argumentation liegt der große Unterschied zu allen bisherigen Auffassungen und besonders auch zu Habermas, der hier durchaus traditionell bleibt. Denn Begründung geht auf Grund, letztlich ersten Grund oder auf so etwas wie Natur, Natur der Sache, jedenfalls auf konstante Werte

und Prinzipien (vgl. 558). Die besten Argumente kommen nicht durch den Rückschluß auf den ersten Grund bzw. juristisch gesehen, beispielsweise auf ein Grundgesetz oder einen Grundartikel wie Artikel 1 unserer Verfassung, nein, die beste Argumentation muß sich operativ-systematisch erweisen, indem sie bei wachsender Komplexität von Umwelt und Gesellschaft mit dem Recht in der Gesellschaft zurechtkommt (vgl. bes. 402). Hier schließt dann folgerichtig das Kapitel 9 „Politik und Recht“ (407 ff.) an, wobei Politik Recht setzen soll und Recht Politik, d. h. politische Programme, vermitteln, realisieren soll. Hier wäre ein Stichwort ‚Rechtspolitik‘ am Platz, das Luhmann aber nicht aufgreift, in der man die wechselseitige „parasitäre Rolle“, von der Luhmann spricht, besonders gut sehen könnte. Politik und Recht liegen aber systemweit auseinander. Der Rechtscode heißt Recht/Unrecht und der Politikcode Regierung/Opposition. Die juristische Argumentation im Rechtssystem unterliegt also keinesfalls einer Hierarchisierung durch Politik, wie freilich umgekehrt das Recht auch nicht der Politik Vorschriften machen kann.

Mit den zwei Kapiteln „Strukturelle Kopplungen“ (440 ff.) und „Die Selbstbeschreibung des Rechtssystems“ (496 ff.) schließt Luhmann systemtheoretisch den Kreis der „operativen Geschlossenheit des Rechtssystems“ (Kapitel 2; 38 ff.). Operative Geschlossenheit heißt, daß nur mit Eigenoperationen ein System sich halten kann. Hierzu bedarf es operativer Kopplungen, wovon es zwei Varianten gibt. „Die eine heißt Autopoiesis“ (440), die andere besteht in momenthaften Kopplungen zwischen System und Umwelt (vgl. 440 ff.). Luhmann gibt unter anderem das Beispiel, daß mittels eines Gesetzes politischer Konsens/Dissens hergestellt wird. Aber diese operativen Kopplungen genügen in systemtheoretischer Sicht nicht, d. h. für das Recht als Rechtssystem. Hierzu bedarf es der sogenannten strukturellen Kopplungen. Solche liegen beispielsweise vor in den großen evolutionären Ereignissen von Eigentum und Vertrag. Eigentum und Vertrag haben rechtliche wie wirtschaftliche Bedeutungen. Strukturelle Kopplungen trennen, wie sie auch verbinden. Eigentum und Vertrag kann man wirtschaftlich rein als Markt-, als Tauschwert sehen. Im Rechtssystem kann marktgerecht Recht gesprochen werden, aber wenn es um kontingente Gerechtigkeit gehen sollte, entstehen hier doch nicht nur vermittelnde, sondern begrenzende, gegensetzende Positionen. Hier kommt es dann zur Auseinandersetzung zwi-

schen Privat- und öffentlichem bzw. Verfassungsrecht. Dies spricht sich aus beispielsweise im Artikel 14, der das Eigentum an das Gemeinwohl bindet. Hier könnte man nun bei Luhmann kritisieren, daß er nicht das Recht als Ordnungsfaktor über die Wirtschaft stellt. Aber strukturelle Kopplungen wollen für Luhmann nur eines: das Recht der Gesellschaft in vergleichbarer Weise wie die Wirtschaft, die Wissenschaft, die Kultur der Gesellschaft stabilisieren.

Zu Einteilungen und Unterschieden, wie sie in der Rechtsphilosophie von Platon bis Hegel und wohl noch bis Radbruch gemacht werden, kommt es hier nicht. Eine Güterordnung gibt es nicht bzw. kann vom Recht nicht einfach über die Wirtschaft, auch nicht vom Leben über Eigentum entschieden werden. „Das Recht der Gesellschaft“ ist kein Recht der Gerechtigkeit, auch kaum der Sicherheit, vielmehr des Nutzens für eine Gesellschaft, welche das Recht für die Stabilisierung wie Variierung ihrer Verhaltenserwartungen einsetzt. Die Grundlage der Gesellschaft liegt nicht in einem Naturrecht, auch nicht in einem transzendentalen Subjekt, vielmehr in ihr selbst, wie sie sich darstellt und d. h. einfach, wie sie geht und steht, wie sie lebt. In diesem Sinne handelt es sich bei der systemtheoretischen Selbstbeschreibung der Gesellschaft um eine zeitgemäße. Sie entspricht dem Zeitgeist der Gesellschaft.

III.

Nach der Diskurstheorie geht es wohl nicht automatisch bzw. autopoietisch im Recht voran, aber immerhin besteht die Aussicht, mit der „kommunikativen Vernunft“ doch zu einem vernünftigen Recht zu kommen. Hier winkt, auch wenn das Habermas gar nicht mag, das alte Vernunftrecht, das auch für ihn wie für Luhmann längst obsolet geworden ist. Man könnte nun fragen, ob die Diskurstheorie in der Nachfolge der klassischen Philosophie steht, nach der der Mensch ein logisch-politisches Lebewesen ist, das von Natur in die logisch-politische Gemeinschaft drängt. Aber dies wäre für die Diskurstheorie ein unzureichender Zusammenhang. Denn damals redeten als freie *polites* nur wenige mit, die dann Recht und Gesetz für die *polis* bestimmten. Heute geht es darum, daß es zum demokratischen Rechtsstaat kommt. Dazu dient der allgemein demokratische Diskurs, der die Menschen nun nicht einfach als logisch-politische Lebewesen, sondern in kommunikativer Vernunft voraussetzt. So ist die Diskurstheorie

eine Demokratietheorie, in der nun alle miteinander über alles sprechen, um so zu einem guten Leben, sagen wir ruhig, *praxis* zu kommen.

Wir sehen in unserer Situation heute, daß alles mehr und mehr zum Markt wird. Wir sprechen von der Kommerzialisierung. Aber nicht der Markt, sondern „das Gespräch“ (352) soll alles dominieren. Hierzu gibt es besonders in den USA Überlegungen, welche Habermas heranzieht, wie er auch überhaupt immer wieder besonders die Diskussion aus den USA schildert und für seine Diskurstheorie auszuwerten versucht. Dies spiegelt sich in allen Kapiteln, die auch deshalb so umfangreich wurden.

Man kann in der demokratischen Diskurstheorie eine Gesprächstheorie sehen. Darauf kommt es wesentlich an und nicht auf irgendwelche *praxis* mit Übung (*ethos*) und Aufenthalt (*äthos*). Hier unterscheidet sie sich prinzipiell von der klassischen Auffassung, nach der eine praktische Vernunft nur aus der *praxis* selbst entstehen kann. Dieses Aristotelische Ergebnis wird hier hinter uns gelassen. Aber das war schon seit der Neuzeit der Fall, als wir uns auf die subjektive praktische Vernunft stellten. Von diesem Ansatz spricht auch Habermas gleich im ersten Kapitel, um aber dort energisch zur kommunikativen Vernunft weiterzuschreiten. Es ist eine Vernunft, die sich nicht aus der *praxis* oder auch nicht im einzelnen vernünftigen Menschen zeigt, sondern nur im gemeinsamen „Gespräch“, in der gemeinsamen Verständigung über alles. Freilich ist dies ein schöner und hehrer Ansatz, der aber doch noch weit mehr voraussetzt, als dies beispielsweise bei den wenigen *polites* der Fall war. Hier sind nun alle dabei bzw. heranzuziehen, um über alles, was wir wollen und wünschen, haben und sein können, zu entscheiden – eben letztlich mit Recht hier Ansprüche wie Pflichten richtig zu verteilen.

Habermas sieht das „Recht als Kategorie der gesellschaftlichen Vermittlung zwischen Faktizität und Geltung“ (Kapitel I, 15 ff.). So ist es nicht eine Vermittlung im Hinblick auf Gerechtigkeit, vielmehr auf Gesellschaftlichkeit. Dem entspricht Kapitel II, worin er für „Soziologische Rechts- und“ gegen „philosophische Gerechtigkeitskonzepte“ (61 ff.) plädiert. Die ersten beiden Kapitel dienen „dem propädeutischen Zweck, die Kategorie des Rechts, insbesondere die des modernen Rechts aus der Sicht der Theorie des kommunikativen Handelns einzuführen“ (109). Im Kapitel III und IV kommt er dann „Zur Rekonstruktion des Rechts“, zunächst im Bezug auf „Das System der Rechte“ (109 ff.) und dann

auf „Die Prinzipien des Rechtsstaats“ (166 ff.). Auch hier stützt er sich wie immer auf die ihm maßgeblich erscheinende Literatur bzw. setzt sich von ihr ab, um sein diskurstheoretisches Rechtsverständnis herauszuarbeiten. Resultat der Überlegungen ist: Es muß eine Vermittlung zwischen privater und öffentlicher Autonomie geben, zwischen dem Menschen als *bourgeois* und *citoyen*, wie man auch sagen könnte. Erst dann gibt es legitimes Recht (vgl. 159).

Nun können wir feststellen, was auch Habermas weiß, daß die Privatautonomie und gerade das Privatrecht ihren neuzeitlichen Siegeszug genommen haben und heute in den Rechtsstaaten, so auch in unserem Rechtsstaat, gut etabliert sind. Weniger gut steht es um die politischen Rechte, die noch gesucht werden müssen (vgl. 161). Das ist die spezifische Aufgabe des Diskurses. Der Staat und d.h. die Staatsgewalt, welche vom Volk ausgeht, muß von der kommunikativen Freiheit ausgehen. Hier dreht sich alles im Kreis (siehe die Schlußseiten zum Kapitel III, 159–165). Wir können von einer Kreiskausalität oder besser vom Prinzip der Selbstbewirkung sprechen, indem hier Diskurs, Demokratie, Freiheit und Vernunft (als Kommunikatives) sich ereignen und gestalten, und zwar im Hinblick darauf, entsprechende Normativität, Geltungskraft und d.h. Recht zu produzieren.

Inwiefern können sich liberale Freiheit und bürgerliches Recht überhaupt legitimieren? Insofern – jetzt nach dieser Prozedur –, als sie eingebettet in Balance und Vermittlung sind mit den politischen Rechten, der öffentlichen Freiheit usw. Letztlich ist hier alles im diskursiv-demokratischen, kommunikativen Prozeß verankert, welcher aus der kommunikativen Freiheit und Vernunft kommt. Recht und Gesetz sind rechtsförmige Institution des kommunikativen Diskurses überhaupt. Dies soll sich nun auch im Rechtsstaat erweisen (Kapitel IV), der nicht nur wie bisher hauptsächlich ein liberaler Rechtsstaat war und in der Auseinandersetzung mit dem Sozialstaat stand und steht. Es geht um eine demokratisch weiterführende Rechtsstaatlichkeit, welche in einem Geflecht von Diskursen den demokratischen Prozeß „der vernünftigen politischen Willensbildung“ (207) voranbringt.

In den Kapiteln V und VI (238 ff. u. 292 ff.) beschäftigt sich Habermas mit der Rechts- bzw. Verfassungsrechtsprechung, die er im Hinblick auf einen zukünftig möglichen Rechtsdiskurs kritisch durchgeht, hierzu auch andere kritische Literatur wie von Dworkin zitiert, den er immer wieder besonders heranzieht, um aber doch alles,

was an Rechtspraxis wie -theorie geschieht, hinter sich zu lassen. Ein wirklicher Rechts-Diskurs verlangt, daß sich die Legitimationsstrategie nicht auf transzendente oder transzendente Strukturen wie die Vernunft, das transzendente Subjekt, auf Werte, Grundwerte und dergleichen ausrichtet, sondern allein auf den ständigen Prozeß des Diskurses selbst, in dem wie in einer Art Selbstbewirkung die Rechtsautonomie der Gesellschaft sich ereignet. Hierbei ist die allseitige Information wichtig, wobei jeder über alles Wichtige informiert sein soll.

Liberal- wie sozialstaatliche Diskurspositionen werden in einem auf die kommunikative Vernunft vertrauenden Diskurs zurückgelassen. „Die Diskurstheorie rechnet mit der *höherstufigen Intersubjektivität* von Verständigungsprozessen, die sich über demokratische Verfahren oder im Kommunikationsnetz politischer Öffentlichkeit vollziehen ... Mit der Diskurstheorie kommt nochmals eine andere Vorstellung ins Spiel: Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen der demokratischen Meinungs- und Willensbildung funktionieren als wichtigste Schleuse für die diskursive Rationalisierung der Entscheidungen einer an Recht und Gesetz gebundenen Regierung und Verwaltung“ (362 ff.). So vollzieht sich dann „Deliberative Politik“, welche „ein Verfahrensbegriff der Demokratie“ ist, wie Kapitel VII (349 ff.) überschrieben ist.

„Das Herzstück deliberativer Politik besteht ... aus einem Netzwerk von Diskursen und Verhandlungen“ (388 f.). Hierbei wird die „intentionale Vergesellschaftung ... als kommunikativ vermittelte“ verstanden und d.h. eigentlich vorausgesetzt. Eine solche Demokratie mit einem solchen Verfahren ist dann eine „sich selbst organisierende *Rechtsgemeinschaft*“, in der alles über das „Medium des Rechts durchgesetzt“ (394 ff.) werden soll. So gerüstet, lebt der Mensch „unter Bedingungen eines nachmetaphysischen Weltverständnisses“, in dem „nur das Recht als legitim (gilt), das aus der diskursiven Meinungs- und Willensbildung gleichberechtigter Staatsbürger hervorgeht“ (492). Hierin sieht Habermas das wesentlich Neue und d.h. für ihn „prozeduralistische Rechtsparadigma“ (493; abschließendes Kapitel IX „Paradigmen des Rechts“, 468 ff.).

„Die Diskurstheorie erklärt die Legitimation des Rechts mit Hilfe von – ihrerseits rechtlich institutionalisierten – Verfahren und Kommunikationsvoraussetzungen, welche die Vermutung begründen, daß die Prozesse der Rechtsetzung und der Rechtsanwendung zu rationalen Ergeb-

nissen führen.“ Alles hängt davon ab, „daß die Adressaten als freie und gleiche Mitglieder einer Gemeinschaft von Rechtssubjekten behandelt werden“ (499). Letzter Angelpunkt ist die „kommunikative Kompetenz“, von der Habermas seit seiner Kommunikationstheorie spricht, die hier in die Diskurstheorie hinübergeführt wird. Der „Kern des prozeduralistischen Rechtsparadigmas“ bzw. „der Schlüssel zur demokratischen Genese des Rechts“ besteht in der „durchgängige(n) Kombination und wechselseitige(n) Vermittlung rechtlich institutionalisierter und nicht-institutionalisierter Volkssouveränität“, wie er an entscheidender Stelle die der Diskurstheorie nahestehende Juristin Ingeborg Maus zitiert (532).

Diskurs, kommunikative Vernunft, kommunikative Kompetenz und schließlich der altgewohnte Titel Volkssouveränität wollen hier alle dasselbe besagen, d.h. es wird nun jenes, was längst schon für die Demokratietheorie wie auch für die Verfassungsgebung ein großer Titel war, nämlich Volkssouveränität, auf einen diskurstheoretischen Nenner gebracht, wobei aber fraglich ist, ob jetzt Volkssouveränität besser verstanden und d.h. auch konkretisiert wird. Denn es wird hier etwas an- bzw. vorausgesetzt, was faktisch gar nicht oder kaum stattfindet. Vernünftig argumentieren wollte Philosophie und dann Wissenschaft immer schon. Wer kann aber mitreden? Wirklich alle? Von Herodot haben wir einige berühmte Grundsätze zur Demokratie, beispielsweise: „Denn in der Vielheit ist das Ganze“. Neuzeitlich wird die Mehrheit als für das Ganze repräsentativ verstanden. Aber ursprünglich, in einem ersten Demokratieverständnis, geht es nicht um die zahlenmäßige Mehrheit, vielmehr die vernünftige Vielheit der *politês*. Aber selbst dies ist heute mehr denn je fragwürdig geworden.

IV.

Die kommunikative Vernunft geht davon aus bzw. darauf hin, daß alle miteinander im Diskurs sind, der wirtschaftlich, moralisch, rechtlich usw. uns zusammenbringt, uns ordnet und verfaßt, um hier durchaus an *politeia* zu denken. Für Luhmann aber leben wir längst in der „Weltgesellschaft“, was auch ein früher wichtiger Aufsatztitel von ihm ist und auf die er in dieser Rechtstheorie hinweist (siehe bes. 571 ff.). Der Weltgesellschaft entspricht die Weltwissenschaft, welches beinahe ein Pleonasmus ist, auch die Weltwirtschaft, von der geläufigerweise gesprochen wird. Es handelt sich offensichtlich um eine

Weltkultur, in die die Evolution hineinläuft. Dies ist aber doch gerade heute zu bezweifeln angesichts der Auseinandersetzungen in allen Erdteilen. Hier sieht man auch, daß Vertrag auf Vertrag, Recht auf Recht gesetzt, argumentiert, Struktur gekoppelt, Wirtschaft, Wissenschaft, Recht usw. selbst beschrieben wird. Alles dreht sich um sich selbst, wofür die Medien das beste Beispiel sind. Was aber doch allenthalben auch auffällt und vielen Menschen mißfällt, ist die wachsende Ungerechtigkeit, Unrechtsordnung, die sich darin zeigt, daß wir offensichtlich nicht in der Lage sind, beispielsweise heute Eigentum gegenüber dem Leben zu ordnen, um von der immer wieder behaupteten und beschriebenen Freiheit zu schweigen.

Unrechtsgesetze gibt es nicht nur als Rassen-gesetze des Naziregimes, auch nicht als Schieß-befehl eines kommunistischen Regimes, vielmehr beispielsweise auch in einem Steuergesetz, das bei heutigen Investitionen in der ehemaligen DDR bzw. den neuen fünf Bundesländern es hauptsächlich Großverdienern ermöglicht, ihr privates Eigentum auf Kosten der Allgemeinheit zu bilden und zu vermehren, indem ihnen die für den Staat und die Gesellschaft fälligen Steuern erstattet werden. (Damit hat auch wesentlich der Steuerausfall von 1995 in der Bundesrepublik Deutschland zu tun, mit dem Fachleute in Politik wie Wissenschaft nicht „gerechnet“ haben!)

Ich spreche deshalb von Unrechtsgesetzen bzw. mit Radbruch von „unrichtigem Recht“, weil hier der Widerspruch zwischen positivem Gesetz und Gerechtigkeit „ein so unerträgliches Maß erreicht“, um wiederum mit Radbruch zu sprechen. Im ganzen ist es der mehr und mehr aufbrechende Unterschied zwischen arm und reich, wie wir ihn zwischen kommerzialisierten und noch nicht kommerzialisierten Ländern, aber besonders auch in den Kommerzländern selbst mehr und mehr haben. (Man spricht von Industrie- und Entwicklungsländern, wobei hier wie oft heute schon die Redeweise zeigt, daß wir die Sache, auf die es ankommt, gar nicht nennen.) Man muß aber einmal bedenken, um was es sich hier letztlich in der „Natur der Sache“ handelt. Entspricht diese Wirtschafts- und Steuerpolitik wirklich einer Politik, einer politischen Gemeinschaft, in welcher die Menschen politisch frei und gleich sein können? Ein Diskurs wird von vornherein verfälscht, weil die Teilnehmer dann völlig verschiedene Ausgangsbedingungen wie auch Zielvorstellungen haben, und, systemtheoretisch gesehen, handelt es sich um ein Recht nicht der politischen Gemeinschaft, sondern um

ein „Recht der Gesellschaft“, die von Macht und Geld und nicht von Solidarität bestimmt wird. Auf diese drei Momente verweist Habermas (363 u. a.), um mit dem Diskurs mehr auf die Solidarität hin zu lenken. Dieser ist ja bereits ein Zeichen, ein Beweis der Solidarität (wenn immer er überhaupt stattfindet), aber die Evolution des Rechts der Gesellschaft, welches beispielsweise zu einem solchen Steuergesetz führt, beweist den Ökonomismus der Gesellschaft, dem auch die Systemtheorie huldigt, indem letztlich die Autopoiesis der Systemtheorie nichts anderes als ein ökonomistisches Prinzip darstellt.

Die Autopoiesis zeigt sich am deutlichsten in der Wirtschaft und in der Technik. Dort nicht nur in den kybernetischen Maschinen, sondern vor allem in den Medien. In diesen zeigt sich jenes, was man Kontingenz und Virtualität heutzutage nennt. Diese haben wir aber auch in den wichtigsten Wirtschaftssystemen, nämlich in der Werbung und im Bankensystem. Dort wird es besonders sichtbar im Derivatensystem, das durch und durch von autopoietischer, kontingenter, virtueller Struktur zeugt. Hierzu gehört auch das ganze Gestell und Netz der Geld-Vertragssysteme, welche von Banken und Wirtschaft entwickelt werden. Dort verzahnt und verliert sich alles in einem sich selbst bewirkenden Vertragssystem, bei dem das Vertragssystem selbst das Hauptgeschäft ist. In Agios und Disagios wird jedenfalls ein Geschäft gemacht.

Wie irrational, aber autonom und autopoietisch wir handeln, können wir in allen Lebens- und Kulturbereichen sehen. Ich nenne nur den Umgang mit dem Auto, der nicht nur beim Konsumenten, sondern gerade auch beim Produzenten doch kaum kommunikative Vernunft zeigt. In der Wirtschaft wird beispielsweise auf den neuen Markt in China gesetzt, wofür das gleiche Auto produziert wird, das zu den gleichen Problemen wie hierzulande dann führen wird. Aufgrund der Lage müßte es jedoch längst zu einem Diskurs kommen, der vielleicht in Ansätzen stattfindet, aber bis jetzt kaum zu wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Konsequenzen geführt hat. Aber wir betonen wohl gerade die Autonomie des Diskurses bzw. die Autopoiesis des Systems, weil wir mehr und mehr in Not- und Zwangslagen, in Bedrängnisse bis Katastrophen geraten, die einerseits selbst mit der Autonomie und Autopoiesis der neuzeitlichen Evolution zusammenhängen, wie wir nun dementsprechend auch andererseits nach wie vor und verstärkt auf Autonomie und Autopoiesis setzen. Um uns und alles breitet sich der Mantel

der Autonomie und Autopoiesis. Aber vielleicht decken wir auch mit ihm alles zu.

Wir haben eine Evolution des Mehr-haben-wollens, des Besitzergreifens von „Freiheit, Leben, Eigentum“, was auch zu einem entsprechenden Recht geführt hat. Was hier geschehen ist und geschieht, können wir schon mit Hegel ausdrücken, der vom „Boden des Geistes“ spricht, auf dem alles nun steht. Und Hegel spricht vom Bei-sich-selbst-sein, der Freiheit des Geistes. Diese haben wir wiederum in der Autonomie wie der Autopoiesis. Auf diese wird nun alles gestellt. Dabei erfahren wir aber auch mehr und mehr, daß wir uns den Boden unter den Füßen wegziehen, und d. h. nun auch, daß Freiheit, Leben und Eigentum auf wackligen Beinen stehen. Staat und Recht der Neuzeit, ja überhaupt die ganze neuzeitliche Kultur mit Wissenschaft, Technik und Wirtschaft im besonderen richten sich auf Freiheit, Leben, Eigentum. Hegel kritisierte dabei, daß wir nur einen Staat und ein Recht für Eigentümer erreicht haben, dem sich dann Marx anschließen konnte. Wir erfahren heute, daß gerade das Eigentum gefährdet ist, um von Freiheit und Leben zu schweigen. Eigentum, besonders in Grund und Boden gesehen, wird heute nicht nur zerstört, sondern vernichtet. Denn Zerstörungen kann man noch meistern, wie wir selbst aus Kriegszerstörungen erleben. Störfälle sind überhaupt das autopoietische Movimento des Systems, der Kybernetik. Aber wir sind inzwischen von der Zerstörung zur Vernichtung weitergegangen, wie wir dies beispielsweise in den Atomschäden heute erfahren. Tschernobyl war nicht nur ein Störfall und so eine Zerstörung, sondern eine Vernichtung von Land. Hier ist ein Fingerzeig auf die neue, über alle Zerstörung hinausweisende Dimension der Vernichtung. Diese zeichnet sich aber heute in der Technik überhaupt ab, in der Verkehrstechnik, besonders sichtbar in der Medientechnik. Hier haben wir zwar eine Höchstform von Autonomie und Autopoiesis, aber auch die Vernichtung von Freiheit.

Angesichts heutiger Erfahrungen mit Freiheit, Leben und Eigentum müßten wir allmählich darauf kommen, daß wir uns nicht auf den Boden des Geistes bzw. der Autonomie und der Autopoiesis stellen können, weil damit der Boden nicht nur zerstört, was ja ein Elixier für Autonomie und Autopoiesis wäre, sondern vernichtet wird. Wir müssen von der mannigfaltigen Anstrengung der Selbstsetzungen wieder zurückkommen auf die Anerkennung von Voraussetzungen. Dazu gehören die Natur gegenüber aller

Technik und eine Gütereinteilung, wie sie in der klassischen Philosophie versucht wurde, in der wir vor allem auf die Gerechtigkeit verwiesen werden. Diese beruht in der richtigen Einteilung der Güter, was wir aber heute wohl kaum mehr vermögen bzw. eben ganz anders wollen, indem wir die äußeren Güter über alles setzen.

Eine gegenwärtige wie künftige Rechtsphilosophie braucht mehr denn je die Idee der Gerechtigkeit. Eine in ihrer ganzen Kultur auf Mehr-haben-wollen ausgerichtete Gesellschaft wird zwar ein „Recht der Gesellschaft“ haben, aber kein Recht der Gerechtigkeit. Damit beschäftigen sich schon Sokrates und Platon. Heute verweisen wiederum Philosophen auf dieses Problem, wobei man jedenfalls Habermas nennen kann. Aber er und nicht nur Luhmann klammern sich an die nun problembereite Gesellschaft. Das bleibt aber nach wie vor und vielleicht mehr denn je fragwürdig. Die Gesellschaft beobachtet, beschreibt sich selbst. Das geschieht in der Wissenschaft, aber auch in den Medien. Diskurs und System sind Varianten, Manifestationen der Selbstproduktion und Selbstdarstellung. Die Fach- bzw. Stichworte heißen dann Autonomie und Auto-poiesis. Was ist aber das, was wir *auto* nennen und was sich überall figuriert? Zum Selbst gehört vieles, auch solches, was wir nicht gern nennen, verschweigen oder eben autonom und autopoietisch abbauen wollen. Es ist jenes, was die klassische Philosophie das Ungerechte, das Schlechte (der Seele) nennt, aber auch die Dummheit, wozu Kant die vielleicht wichtigste Anmerkung in seiner Kritik der reinen Vernunft macht: „Der Mangel an Urteilskraft“, mit der gerade auch Güter eingeteilt werden, „ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelpen.“

Arno Baruzzi (Augsburg)

Michael Albrecht, *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte (= Quaestiones. Themen und Gestalten der Philosophie 5), frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994, 771 S., ISBN 3-7728-1629-0.*

Albrecht geht von der richtigen Feststellung aus, daß die Philosophie von ihrer eigenen Geschichte abhängig ist – in einem Maße, wie keine andere Disziplin. Unabhängig davon wird man aber mit einem bestimmten Denker groß, Albrecht wurde es mit Kant. So vorteilhaft diese

Bindung auch sein mag oder ist: Sie reflektiert nicht das Ganze! Denn kein einzelner Philosoph und keine philosophische Schule hat für sich die Wahrheit „gepachtet“. Keine philosophische Schule ist für sich allein absolut wahr oder absolut falsch. Der Synkretismus kann dem nicht abhelfen. Wohl aber die Eklektik. 1. Th. 5, 21 sagt: „prüft aber alles, das Gute behaltet“. Was aber ist das Gute, welche Kriterien gelten dafür? Dafür ist es auch erforderlich, die Eklektiker selbst zu befragen und Eklektik zu bestimmen. Die bisherige Forschungsliteratur dazu ist unbefriedigend, erstmalig geht Albrecht dieses Problem sachlich und vorurteilsfrei umfassend an. Dabei sieht er Eklektik (häufig auch als Eklektizismus bezeichnet) positiv, befreit diese Bezeichnung von ihrer pejorativen Wertung als unschöpferisch, nachahmend etc.

Das durch Faktenfülle wie Verarbeitungsart beeindruckende Buch – eine Trierer Habilitationsschrift – ist in 7 Kapitel unterteilt und spannt den Bogen von der Antike bis zum 18. Jahrhundert. Durchbruch wie Blütezeit der Eklektik wird in die Jahre 1650–1675 bzw. 1675–1700 gesetzt, das 18. Jahrhundert als Entleerung und Auflösung dieser „Methode“ behandelt. Eine Wiederkehr der Eklektik sieht d. Verf. bei Victor Cousin, in der amerikanischen Medizin des 19. und in der eklektischen Psychotherapie des 20. Jahrhunderts. Der Text wird durch das respektable Verzeichnis der benutzten Literatur (671–742), ein Personen- und Sachregister ergänzt.

Seit Ende der 60er Jahre haben sich einige Philosophen (W. Schneiders, H. Holzhey, W. Schmidt-Biggemann, M. Beetz, N. Hinske, H. Dreitzel) der wahren Bedeutung von Eklektik gewidmet, sie positiv zu werten und zugleich zu erklären gesucht. Aber die entsprechenden Äußerungen dieser Autoren sind doch eher peripher. Albrecht widmet diesem Problem sein vorliegendes voluminöses Buch. Dabei geht er primär auf jene Philosophen ein, die sich selbst als Eklektiker verstehen. Er beachtet letztlich kaum W. Schneiders Feststellung, daß „alle Philosophen irgendwo, im guten wie im schlechten Sinn, Eklektiker sind“ (24). Dabei schätzt er Schneiders, bleibt aber letztlich bei einer Schilderung und Wertung der philosophischen Eklektiker zwischen 1640 und 1700 stehen. Voraussetzung dafür ist ihm ein Rückblick in die Antike, wo wir den Begriff der Eklektik lediglich bei Diogenes Laertios, bei Clemens von Alexandria und in einigen medizinischen Traktaten finden, die eklektischen Grundmuster aber bei vielen Autoren. Ebenso im Mittelalter und in der Frühen Neu-

zeit. Mit seinen behandelnden Beispielen für Wiederkehr der Eklektik im 19. und 20. Jahrhundert verläßt Albrecht weitgehend den philosophischen Bereich und seine eingangs genannte Ausgangsthese. Dabei wäre es angebracht, die Grundgedanken der Eklektik gerade auch in der Entwicklung der Philosophie seit Christian Wolff bis zur Gegenwart aufzuspüren! Daß sich diese Philosophen nicht als Eklektiker bezeichneten, ist nicht zu bestreiten. Aber auch große Philosophen waren es! Man betrachte allein die fast unendliche Literatur (Dissertationen, Habilitationen, Konferenzprotokolle usw.) zu den Quellen dieser Philosophen! Und die großen Philosophen machen ja nicht allein die Philosophie aus – sie haben Schüler, es gibt einen philosophischen Lehrbetrieb, Philosophie wird auch in Schulen (z. B. Ethik), in Zeitungen, Zeitschriften, im Fernsehen und im Radio dargelegt. Und dies ist wahrhaftig eklektisch, aus welchem Grunde auch immer. M. E. – Albrecht sieht das ähnlich – ist eine hundertprozentige Festlegung auf ein „Haupt“ einer philosophischen Schule – welcher auch immer – stets Zeichen von Unselbstständigkeit und von Dogmatismus. Eklektik ist jedenfalls, ob bewußt oder unbewußt praktiziert, Zeichen von Toleranz. Verdiente dies allein nicht Anführung, auch Wertung, seit der Aufklärung?

Albrechts Arbeit ist von einer sachkundigen Auswertung von viel philosophie- wie wissenschaftshistorischem Material gekennzeichnet. Zudem läßt er es an Kritik an seines Erachtens einseitigen bzw. falschen Positionen zur Eklektik nicht fehlen. Und zwar Kritik auch an Zeitgenossen! Um nicht im Meer des Eklektizismus zu versinken, will er „keine Geschichte der Eklektik, sondern Ansätze zu einer Geschichte ihres Begriffs“ bieten (27). M. E. läßt sich dem Problem in seiner Fülle so nicht beikommen. Auch nicht die angestrebte lückenlose Begriffsgeschichte! Letztlich ist danach nur Eklektiker, der sich dazu bekennt. Das aber ist nicht die ganze Wahrheit! Ob die Unterscheidung von Eklektik und Eklektizismus, dazu für die Philosophiegeschichte die Bevorzugung von Eklektik (28) treffend ist, bleibt m. E. offen. Letztlich ist der methodische Ansatz problematisch. Eklektik taucht an vielen, vielen Stellen auf, auch dort, wo der Begriff gar nicht erscheint. Albrecht gesteht ein, daß der Begriff der Eklektik noch nicht exakt definiert ist, dementsprechend arbeitet auch er in den 7 Kapiteln seines Buches häufig mit Umschreibungen. Er hat in respektvoller Kleinarbeit die vorhandene Literatur zum Thema gesichtet und gewertet. Das Ergebnis hätte *noch* beein-

druckender sein können, so eine andere methodische Ausgangssituation gewählt worden wäre. Durch seine Absichtserklärung beraubt sich M. Albrecht einer Reihe von Problemstellungen. So: 100 Jahre war der Marxismus eine international diskutierte Lehre. Wie steht er zum Eklektizismus und wie seine zahlreichen Gegner? Und ist 1. Th. 5, 21 nicht stets auf die jeweils vorhandene Problemsituation angewandt worden? Was ergibt sich daraus für den katholischen Bereich? Wäre dazu nicht auch für das 16. Jh. mehr zu sagen gewesen? Warum wird Sebastian Franck nicht näher behandelt, dessen „Paradoxa“, sein philosophisch-theologisches Hauptwerk, gerade 1. Th. 5, 21 als Motto auf dem Titelblatt haben? Wäre nicht Eklektik von Synkretismus auch methodisch abzugrenzen gewesen? Verdienstvoll ist jedenfalls, daß M. Albrecht für seinen Zeitraum mit seinem Gegenstand nicht nur die „philosophischen Gipfel“, sondern auch die „Mittelgebirge“ und „Ebenen“ angeht. Durchgängig wird aber die optionelle Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts vernachlässigt, jedenfalls nicht als „Block“ geboten. Ich meine jene Denker, die F. Heer als „dritte Kraft“ ansah.

Karl Marx kommt im ganzen Buch nicht vor. Auch Literatur aus dem ehemaligen Ostblock wird sehr spärlich verarbeitet. Dabei ist gerade in dieser, letztlich stets von Marx zumindest verbal geprägten Literatur reichhaltig Eklektik anzutreffen, zudem auch, weil man gerade in der nachreformatorischen Zeit nach „frühmarxistischem“ Material suchte. Vieles davon dürfte wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen. Aber ist das Totschweigen hinreichend? Jedenfalls ist das Eingeständnis, die Arbeit weise auch Lücken auf (29), hierfür nicht ausreichend. Schon Seneca forderte, das reiche Erbe der Vergangenheit aufzuarbeiten, anzueignen (50f.). Geht M. Albrecht, trotz seiner immensen Literaturquellen, hier nicht einseitig vor? Jedenfalls hätte er hier durchaus noch offensiver argumentieren können. Übrigens: Ist die Tatsache, daß sich jemand nicht als Eklektiker versteht (z. B. J. H. Alsted) oder in seinen Werken den Begriff Eklektik nicht gebraucht, beweiskräftiger Beleg, daß wir es hier nicht mit einem Eklektiker zu tun haben? Warum wird der Sozinianismus, eine wichtige Form des Unitarismus im 17. Jahrhundert, überhaupt nicht genannt? Albrecht hat die Arbeiten der von ihm behandelten Philosophen offenbar zu meist gelesen. Er belegt es jedenfalls, indem er deren Inhalt referiert, dabei nach Eklektik als Begriff sucht. Nicht immer erscheint mir dieses Verfahren als fruchtbar. Häufig werden aber

auch eklektische Bekenntnisse der Vergessenheit entrissen (so bei J. Selden), werden ausführliche Zitate aus den Arbeiten der behandelten Autoren gebracht. Die Wertungen sind weniger zahlreich, sie beziehen sich zudem vornehmlich auf das in der Einleitung des Verf. gesetzte methodische Ziel. Generell ist erstaunlich: d. Verf. geht nicht nur auf die Philosophie, sondern auch auf alle naturwissenschaftlichen, medizinischen und juristischen Eklektiker ein, die er aufspürt. Die einzige Rechtfertigung dafür ist der Untertitel seines Buches. Manchmal staunt man auch über das Durcheinander in einem einzigen Paragraphen. Da werden nacheinander Eklektiker aus Holland, England, Frankreich, Deutschland usw. vorgestellt. Herrschten nicht in jedem dieser Länder eigene politische, ökonomische, religiöse Verhältnisse? Auf dergleichen Gegensätze geht M. Albrecht überhaupt nicht ein. Und da werden (410) R. Fludd, J. Böhme, V. Weigel, Chr. Horburg, Paracelsus, E. Stiefel, Qu. Kuhlmann, J. A. Comenius als Mystiker festgemacht. Sind sie nicht viel mehr? Und sind diese in unterschiedlichem Maße oppositionellen Denker nicht gerade auch Eklektiker? Offenbar hat d. Verf. die ganze Breite des philosophiehistorischen Spektrums nicht im Blick. Er zieht in diesem Buch Vertreter anderer Disziplinen, wie Physiker, Mediziner, Juristen zur Begründung von Eklektik heran. Leider aber wenig Theologen, obgleich diese im behandelten Zeitraum doch – welche Theologie sie auch vertraten – bedeutend einflußreicher als alle anderen Wissenschaftler, vor allem Vertreter der Artistenfakultät waren! Ohne Theologie zugrunde zu legen, ist die Philosophie dieser Zeit völlig torso-risch oder überhaupt nicht zu begreifen.

M. E. denkt sich d. Verf. häufig nicht in das geistige Gebäude jener Zeit hinein, legt vielmehr das heutige Denken als Maßstab an! Für den philosophischen Otto Normalverbraucher der Jetztzeit mag das ja beeindruckend sein. Bloß: Es stimmt nicht! Wenn schon ein Theologe als Eklektiker gefaßt wird, z. B. Johann Fabricius d. J., so ist es ein braver Vertreter des Luthertums. Wo aber werden die oppositionellen Theologen behandelt? Bei M. Albrecht sind sie – trotz ihres großen Einflusses in ihrer Zeit – nicht da! Basta! Nimmt man die oppositionelle Theologie als Maßstab, so beginnt die Blütezeit der Eklektik, zumindest in Deutschland (damals gab es noch kein einheitliches Europa!) zur Reformationszeit! Und dies waren keineswegs Theologen dritter (oder vierter) Garnitur wie z. T. jene, die M. Albrecht in seinem Buche auflistet. Schon im Kap. 1 hätten etwa Tertullian, Hieronymus u. a.

Kirchenväter ein eigenes Kapitel verdient, keine bloße Einbettung in § 5. Denn ihre Gedanken waren bis zur Frühaufklärung im Massenbewußtsein mehr präsent denn die der weltlichen antiken Autoren. Dies ungeachtet der Tatsache, daß der Aristotelismus die Scholastik bis ins 17. Jahrhundert zumindest bestimmte.

Überhaupt liegt der Schwerpunkt auf dem Protestantismus, so von Theologie gehandelt wird. Mit dem Katholizismus wird höchstens getändelt, sieht man von der Behandlung von elf katholischen Eklektikern (1749–1778) ab. Verdienstlich ist, daß M. Albrecht viele, viele Wissenschaftler verschiedenster Disziplinen, die der Eklektik irgendwie zuzurechnen sind, der Vergessenheit „entreißt“, sie liest und zitiert. Wahrlich, sehr viel hat er unter dem Gesichtspunkt der Eklektik verarbeitet. Dabei vermerkt er stets, daß es hinsichtlich des Verständnisses von Eklektik bei diesen Autoren große Unterschiede gibt. Auch selbst zu diesem Ergebnis zu gelangen, erfordert viel Kleinarbeit: Man muß diese vielen Autoren – häufig schreiben sie bloß lateinisch – gelesen haben. Dennoch bleiben manche Darstellungen blaß, so die des bekannten Philosophiehistorikers Johann Georg Walch (499–502). Und wäre zu Philipp Melanchthon (115–118), schon ob seiner Wirkung und seines Einflusses, nicht mehr zu sagen gewesen?

„In erster Linie war es sicher der Erfolg von Wolffs Lehren, durch den die Eklektik verdrängt wurde: In Deutschland entstand die neue Sekte der Wolffianer. Doch darüber hinaus unterminierte Wolff die eklektische Haltung der freien Wahrheitssuche, indem er sie – soweit er sie überhaupt wichtig nahm – dem Systemdenken einverleibte und sie dadurch überflüssig machte.“ (537) Fraglich ist: geht das überhaupt? Und etwa in jedem System? Jedenfalls meint d. Verf., daß es seit Wolff – „in Deutschland keine Eklektik mehr gab oder nur noch klägliche Restbestände auf verlorenem Posten“ (538). Warum wird Lucien Braun, der doch immerhin eine beachtenswerte Geschichte der Philosophiegeschichte schrieb,¹ im ganzen Buch nicht einmal erwähnt? Hätte die Auseinandersetzung mit Braun (oder dessen Beachtung) in der Wertung der Eklektik nicht vielleicht zu anderen Schlußfolgerungen, jedenfalls an der einen oder anderen Stelle, führen müssen, können, sollen?

¹ L. Braun, Geschichte der Philosophiegeschichte. Bearb. u. m. e. Nachw. vers. von U. J. Schneider (Darmstadt 1990).

Mir erscheint auch die Begründung dafür, daß die Eklektik im 18. Jahrhundert allmählich ver-sandt, nicht überzeugend. Jedenfalls nicht für die Philosophiegeschichte! Zudem sind die Begründungen für die Ursachen dieses Wandels nicht tiefgreifend. Ist D. Tiedemann für die Philosophiegeschichte nicht doch bedeutender, als daß er mit einer Seite (557f.) abgetan wird? Dieser Abgesang der Eklektik endigt mit „verwehenden Spuren“, repräsentiert vornehmlich durch deutsche Philosophen. Immer wieder geht es darum, daß „der Wind des Systembegriffs der Eklektik ins Gesicht blies“ (571). Chr. Wolff war aber keineswegs der erste Systematiker!

Nach M. Albrecht endigt die eklektische Schule nach vielerlei Zersetzungserscheinungen bei J. J. Winckelmann 1763 „als ein aus Unselbständigkeit herrührender Versuch der Vermischung“ (591). Winckelmann habe auch erstmalig den Begriff der Eklektik, aber in diesem Sinne, auf die Kunst übertragen. Immer wieder zeigt sich: Die Meßlatte d. Verf. ist seine (methodisch enge) Auffassung von Eklektik, wer ihr in der Geschichte nicht folgt, fällt in den Orkus. Manche Ansätze (auch Namen), die zu einem anderen Ergebnis führen könnten, sind in die Fußnoten verbannt. Mit Kants, Fichtes und Hegels wie auch W. T. Krugs Ablehnung (oder Auffassung) von Eklektik endigt bei M. Albrecht deren Geschichte. K. Chr. F. Krause kommt, wie andere Vertreter der klassischen deutschen Philosophie, im ganzen Buch nicht vor.

D. Verf. faßt die „Ergebnisse“ seiner Arbeit kurz zusammen (659–670). Danach ist Eklektik im Recht, wo die Wortbedeutung dieses Begriffs durchgehalten wird, also: Auswahl. Eklektik und Synkretismus sind zu trennen. Zudem werden fünf Motivationen zur Eklektik angeführt. Insgesamt wird nochmals resümiert, was im Buch dargestellt ist. Daß aber die Ästhetik der heutigen Postmoderne zu einer neuen Heimat des Begriffs Eklektik geworden ist (665), erscheint mir weder zutreffend noch eine Empfehlung zu sein. Nach M. Albrechts Vorgaben können „ganz große Philosophen“ nicht von der Idee der Eklektik erfaßt werden. Er bietet allerdings auch Definitionselemente von Eklektik an, die diese Feststellung stark erschüttern. Danach ist Eklektik auch eine Haltung wie eine Denkart (666). Leider beschränkt sich d. Verf. auf eine Untersuchung von Eklektik als Methode. Ob diese Einengung gerechtfertigt ist, bezweifle ich. Hätte M. Albrecht Eklektik auch als Haltung und Denkart untersucht, wäre das Ergebnis viel reicher gewesen. Dann wäre der

Schluß für philosophische Eklektik nicht ins 18. Jahrhundert zu setzen.

Siegfried Wollgast (Dresden)

Hinrich Fink-Eitel, Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte, Junius, Hamburg 1994, 407 S., ISBN 3-88506-233-X.

12. Oktober 1492. Kolumbus und seine Mannschaft entdecken für die Europäer eine neue Welt: Amerika. In einem wahren Entdeckungsfieber werden daraufhin die Schiffe gerüstet, um diese neue Welt für die Europäer zu erobern. Schon bald siedeln sich Hunderttausende der Neuankömmlinge auf dem Kontinent an, wodurch Amerika sich grundlegend verändert. Aber nicht nur für die „neue Welt“, sondern auch für die „alte Welt“ beginnt damit eine neue Epoche der Geschichte. Mit dem Jahr 1492 läßt man gewöhnlich die europäische Neuzeit beginnen, die zugleich auch der Anfang der Moderne in Europa ist. Diese neue Epoche ist wesentlich geprägt von der europäischen Expansion, die die Welt grundsätzlich verändert. Aber nicht nur die außereuropäische Welt wandelt sich, auch Europa selber beginnt sich mehr und mehr anders zu sehen, ausgelöst durch die befremdlichen Erfahrungen in anderen Welten, die in Form von Reiseberichten eine nachhaltige Wirkung auf die damaligen Europäer ausüben. Vor allem die Rückwirkung dieser Fremdheitserfahrungen auf die Europäer ist der zentrale Ausgangspunkt des Buches „Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte“ von dem vor kurzem verstorbenen Philosophen Fink-Eitel, der damit eine in der deutschen Philosophie stark vernachlässigte Fragestellung aufgegriffen hat.

Es sind vor allem zwei Bilder, die nach Fink-Eitel in der europäischen Geistesgeschichte eine große Wirkung entfalten: der „Edle“ und der „Böse Wilde“. „Die Güte des Edlen Wilden ist Inbegriff von Unterwürfigkeit, Fügsamkeit, Zivilisierbarkeit und Beherrschbarkeit, während die teuflische Bosheit des Bösen Wilden Inbegriff dessen ist, was es da zu zivilisieren und beherrschen und notfalls zu vernichten gilt.“ (101) Die Gefühle hinsichtlich des neu Entdeckten bewegen sich zwischen Faszination und Abstoßung. Kolumbus schreibt in sein Bordbuch: „es könne unmöglich jemals gutherziger, selbstlosere und dabei so schüchterne Geschöpfe gegeben haben

wie jene Eingeborenen, die alles hergaben, entäußerten, um es uns darzubringen“ (97). Fernandez de Oviedo, einer der wichtigsten Chronisten der frühen Eroberungsphase, sieht hingegen vorrangig die böse Natur der Wilden: Sie haben nur ein „tierisches, verstimmtes Verständnis“, und zudem seien sie Sodomiten, Menschenfresser und Götzendienen, so daß es nur gerecht sei, sie mit Gewalt zu zivilisieren. Sowohl die Faszination als auch die Abstoßung sind Reaktionen auf das Fremde, worin immer zugleich als bestimmte Negation das Eigene gespiegelt ist. Die Begegnung mit dem Fremden kann dazu führen, daß sie das Eigene als Eigenes vor Augen führt und man sich selber – wie in einem Spiegel – durch das Fremde sehen lernt. Für diese Tendenz stehen Autoren wie Las Casas, Montaigne und Rousseau, bei denen das Fremde eine vertiefte Reflexion des Eigenen auslöst. Der Blick auf das Fremde als einer verstehenden Ethnologie wendet sich so zu einer Ethnologie der eigenen Kultur. Diese sich langsam vollziehende Wende ist eines der innersten Momente der Neuzeit und der sich entfaltenden Moderne: „es begann sich eine Kultur herauszubilden, die die Fähigkeit entwickelte, *sich selbst als ganze zu relativieren und zu kritisieren*“ (111). In dieser Wendung, die entscheidend von der Erfahrung des Fremden geprägt ist, sieht Fink-Eitel die eigentliche „Legitimität der Neuzeit“, die dadurch nicht mehr nur im innereuropäischen Kontext gedeutet wird.

In dem genannten philosophischen und kulturgeschichtlichen Ereignis tritt ein Verhältnis in den Blick, das bisher noch selten konsequent untersucht wurde: das von Ethnologie und Philosophie. Seit der Neuzeit sind diese beiden Disziplinen aufs innigste verbunden, was in den herkömmlichen Philosophiegeschichten noch nicht in den Blick getreten ist. „Von der relativistischen Kritik ethnozentrischer Vernunftanmaßung wiederum ist es nur noch ein Schritt zur skeptizistischen Kritik *der Vernunft*“ (122), so die weitreichende These von Fink-Eitel. Letzten Endes mündet diese Kritik unter dem Einfluß der Ethnologie und der Selbstrelativierung der eigenen Kultur in der radikalen Auflösung aller festen Grundlagen, dem europäischen Nihilismus, und der Verwandlung der Philosophie in eine ethnologische Betrachtung der eigenen Kultur. Autoren, die dies zeigen, sind beispielsweise Kierkegaard, Nietzsche, Levi-Strauss und Foucault.

Im ersten Teil des Buches wird die strukturalistische Anthropologie Levi-Strauss' als die Kul-

mination der Tradition des Edlen Wilden gedeutet. Dabei liegt seiner „idealisierenden Ethnologie“ eine Melancholie zugrunde, hervorgebracht durch die quälenden Schuldgefühle angesichts der schrecklichen Zerstörungen gerade durch die Entdeckung der fremden Kulturen für Europa. Denn „die fremde Kultur ist nicht mehr das, als was er (der Ethnologe) sie zu verstehen bemüht ist; es gibt sie nicht mehr rein als solche, sondern nur noch in Beziehung auf die Kolonialherrschaft, deren destruktive Auswirkung sie zu erleiden hat“ (73). Der ethnologischen Position von Levi-Strauss geht die lange Entstehungsgeschichte der Ethnologie voraus, die im zweiten Teil des Buches in den für die Philosophie wichtigen Schritten nachgezeichnet wird. Autoren wie Sahagún, Montaigne, Voltaire, Diderot, Hobbes werden behandelt. Als Abschluß dieser historischen Herleitung steht Rousseau, dessen Denken als verstehende Ethnologie der eigenen Kultur gedeutet wird. An sein Denken knüpft unmittelbar die idealisierende Ethnologie von Levi-Strauss an. Als Radikalisierung dieser Position erscheint Foucault, der explizit eine Ethnologie der eigenen Kultur versucht, die im dritten Teil – dem eigentlichen Zentrum des Buches – aufgearbeitet wird. Foucault, der mit Büchern wie „Die Geburt der Klinik“, „Wahnsinn und Gesellschaft“, „Archäologie des Wissens“, „Sexualität und Wahrheit“ die unbewußten Schichten der eigenen Kultur in immer wieder neuen Anläufen offenzulegen versuchte, ist ein Höhepunkt in der Durchdringung von Ethnologie und Philosophie, da in seinem Denken beides ineinander umschlägt. Der vierte und letzte Teil widmet sich der Frage nach den Voraussetzungen und Schwierigkeiten der „Umkehrung“ der ethnologischen Fragestellung auf die eigene Kultur. Dies geschieht unter Einbeziehung von Kierkegaard, Nietzsche und Foucault.

Fink-Eitel entwirft in seinem Buch ein spannungsreiches Netz zwischen historischen Stationen der Ethnologie und den Denkern Kierkegaard, Nietzsche, Levi-Strauss und Foucault, wobei die Interpretation der Philosophie Foucaults als eine Ethnologie der eigenen Kultur im Zentrum steht. Die materialreiche, gut lesbare Studie von Fink-Eitel zeigt an konkreten Beispielen, welche Auswirkungen die Begegnung mit dem Fremden haben kann. Sie zeigt ein neues Bild von europäischen Geistes- und Philosophiegeschichte, die sich seit der Neuzeit wesentlich in der Begegnung mit fremden Welten entfaltet hat.

Rolf Elberfeld (Würzburg)

Reinhard Hesse, Die Einheit der Vernunft als Überlebensbedingung der pluralistischen Welt. Problemskizzen politischen Denkens und Handelns, mit einem Nachwort von Karl-Otto Apel (= Beiträge zur Politischen Wissenschaft, Bd. 72), Duncker & Humblot, Berlin 1994, 199 S., ISBN 3-428-07777-6.

Der Autor thematisiert ‚Vernunft‘ in zweifacher Hinsicht: in allgemein-praktischer und in spezifisch-politischer. Dabei entfaltet er sowohl ihren systematisch-normativen Anspruch wie auch die Historizität ihrer Genese. Die Gedankenführung mündet in einer nüchternen Analyse der geistig-politischen Situation unserer Zeit, mit dem Ziel, geschichtsmächtige ‚Agenten‘ zu finden, denen wir angesichts der Gegenwartskrise sowohl ein kritisches Selbstverständnis wie auch hinreichendes realpolitisches Durchsetzungsvermögen zutrauen dürfen. Im Kontext der Krise der Moderne versucht der Verfasser argumentativen Raum zu gewinnen gegen die verbreiteten Zweifel an der Kraft der Vernunft, insbesondere an den Möglichkeiten praktisch-politischer Vernunft, und generell an der Existenz eines *criterium veritatis*.

Im ersten Teil der Schrift untersucht er die Konstitutionsbedingungen praktischer Vernunft und verteidigt sie a) gegen Dogmatisierung und Kanonisierung i.S. ewigkeitsfixierter, ungeschichtlicher Normensysteme, die, unter dem Anspruch der Vernunft vorgetragen, diese nur vergöttlichen oder mystifizieren, und b) gegen das Sich-Verlieren der Vernunft in historischer Relativität, Voluntarismus oder beliebigen sozialen Geltungssystemen. Der Verfasser stellt sich dabei gegen die Selbstaufgabe des normativen Denkens, die ihm auf eine Aushöhlung des Humanen in der politischen Kultur und letztlich auf eine potentielle Akzeptanz der Selbstaufgabe des Menschen sogar im physischen Sinn (s. ökologische und nuklearstrategische Gattungsrisiken) hinauszulaufen scheint.

Nach eingehenden Untersuchungen der Beziehung von Vernunft und Geschichtlichkeit angesichts der Antworten und Erfahrungen mit Orientierungen christlicher, empiristisch-aufklärerischer, geschichtsphilosophischer und kritisch-rationalistischer Provenienz (Kap. I) setzt er sich mit der epochenvermittelnden, sinnstiftenden Rolle des Genies auseinander, das an der modernen Bruchstelle von Vernunft und Geschichtlichkeit zu geschichtsmächtiger, vernunftsubstitutiver Wirkung kommen soll. Überzeugend ist hier seine theoretische Begründung

der modernen Funktion „Historischer Größe“, deren dämonisierend-mystifizierende Seite er kulturkritisch analysiert. Die Kritik des Geniekults schließt auch die Rolle der Persönlichkeit in marxistischen Geschichtsinterpretationen ein (Kap. II).

In weiteren Kapiteln wendet sich der Verfasser „Gegen die Stillebung der Vernunft im Medium der Aisthesis“ (Kap. III), „Gegen die Selbstaufgabe der Vernunft im Mythos“ (Kap. IV), gegen Tendenzen zu einer kulturrelativistisch-postmodern inspirierten Gleichbehandlung von Vernunft und Wahnsinn (Kap. V) und schließlich, in einem Höhepunkt des ersten Teils der Arbeit unter der Überschrift „Technische Vernunft und Tod“, gegen Tendenzen zunehmender „Entvitalisierung“ bis hin zur „Akzeptanz des Todes“ (Kap. VI).

Der zweite Teil der Arbeit, „Problemfelder politischer Vernunft in unserer Zeit“, steht hinsichtlich der Funktionsbestimmung von Ethik und politischer Vernunft ganz auf dem Fundament der Analysen und Erkenntnisse des ersten Teils. Es findet sich, in gedanklich aufeinander aufbauender Reihung, eine anregende Vielzahl von Situationsinterpretationen und von Vorschlägen zur nötigen Umgestaltung der politischen Kultur, zur Rolle der Intellektuellen, zu Europa als möglichem Hoffnungsträger, zur geistigen Lage und zu den kulturell-politischen Zukunftsperspektiven der (ehemaligen) Großmächte und nicht zuletzt zur Rolle des politischen-moralischen Selbstverständnisses der Deutschen.

Das Buch ist klar strukturiert und gut lesbar. Der Verfasser ist flexibel in der Wahl seiner Ausdrucksmittel; er argumentiert vorurteilslos, sachlich und ohne überzogene Anspruchlichkeit, jedoch bestimmt. Die Vor- und Nachteile einer Theorie oder eines Arguments erweisen sich für ihn erst nach gründlicher immanenter Kritik und vor allem nach Prüfung ihrer Anwendungsmöglichkeiten. Auf diese Weise gibt er dem Leser Raum und Gelegenheit zu argumentativem Mitvollzug und zum Weiterdenken.

Es bleibt zu hoffen, daß die Diskussion der vom Verfasser thematisierten und in der Tat drängenden Fragen auch durch das detaillierte Nachwort Karl-Otto Apels angeregt wird, der die Grundlinien der Argumentation des Verfassers unterstützt und die Frage nach der verbleibenden Rolle der Moralphilosophie – insbesondere ihres Universalismuspostulats – vor dem Hintergrund des Novums universeller Existenzgefährdungen aufwirft.

Richard Bräu (Greifswald)

wie jene Eingebildeten, um es bei Ovidio zu sagen, die frühen Eingelegten, die die Tierwelt

195

und Umwelt. *Spiegel traditioneller Größe*, Hildesheim 1952. Der Autor, Hans-Joachim Schell, setzt in der Einleitung mit einer Kritik des neuzeitlichen mathematisch/technischen Naturverständnisses und setzt diesem die biologische Umweltlehre Uexkülls entgegen. In einem ersten Teil stellt er Voraussetzungen und Grundzüge der Lehre des großen Balten heraus. Der zweite Teil ist ein Versuch für Uexkülls Positionen Vorläufer in der neuzeitlichen Naturphilosophie zu finden. Leibniz, Schelling und Hegel werden als Autoren behandelt, die philosophische Probleme erkannt und markiert haben, die Uexküll in konkreterer Weise wiederentdeckt und vor allen Dingen, empirisch gesichert und beschrieben hat. Diese Kombination von traditioneller Naturphilosophie – mit Rekurs auf Leibniz, Schelling und Hegel – und dem empirischen Beitrag Uexkülls wird zum Argument für die gegenwärtige naturphilosophische Diskussion.

Den Defiziten einer mathematisch, technischen Interpretation der Natur, die Natur nur als Objekt behandelt, werden Natursubjekte entgegengestellt. Ein wesentlicher Zug des Lebendigen ist die „In-sich-über-sich-hinaus-Vermitteltheit des Lebendigen“ (156). Lebendige Dinge werden zu Kernen eigener Welten bzw. Umwelten. Pflanzliches Leben wird – Hegel zustimmend – als noch bloß „formelle Subjektivität“, die bestenfalls „die Grenze zur Individualität berührt“ (207), beschrieben. Tierischen Subjekten hingegen werden schon Charaktere von monadenhaftem Selbstsein, „Fürsichsein“ (Hegel), Innerlichkeit oder „Sensibilität“ (Schelling) zugebilligt. Tierische Subjekte *beherrschen* ihre Welt. Die Kausalmechanik der modernen Naturtheorie ist mit Bezug auf Hegel von einer inneren Zweckmäßigkeit umgriffen: Hegels „Wahrheit von Mechanismus und Chemismus“ (223) ist eine die Kausalmechanik lebendiger Systeme übergreifende Teleologie. Mit anderen Worten, das Tiersubjekt wählt und setzt Ziele und Zwecke in seiner Umgebung und macht diese dann zu

seiner Umwelt. Das Tier spannt um sich ein Beziehungsfeld, das es äußerlich im Prinzip beherrscht und innerlich mehr oder weniger wach oder dumpf erlebt.

Teleologie, Selbstsein, Innerlichkeit, In-sich-über-sich-hinaus-Vermitteltheit sind somit die differentia specifica der vorgestellten Naturtheorie, die der Autor in die moderne Diskussion, mit Rekurs auf Uexküll und die traditionelle Naturphilosophie, bringen will. Leider läßt sich das Buch nicht so flott lesen wie das eine oder andere Werk, vor allem angelsächsischer Kontrahenten, wie Richard Dawkins, Frank Tipler oder Ernst Mayr. Eine Fülle von ausführlichen Zitaten der diskutierten Autoren im Text und in den Anmerkungen machen das Lesen zur Qual, sind allerdings auch Fundgruben einleuchtender Argumente der klassischen Naturphilosophie. Trotz der nicht leichten Kost verdient das Buch eine weite Verbreitung. Mit einem lichtvollen Satz Goethes aus einer der Fundgruben des Buches, in dem Goethe die Hypothesenbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft kritisiert, möchte ich schließen:

„Hypothesen sind Gerüste, die man vor dem Gebäude auführt und die man abträgt, wenn das Gebäude fertig ist. Sie sind dem Arbeiter unentbehrlich; nur muß er das Gerüste nicht für das Gebäude ansehen.“ (43)

Helmut Müller (Koblenz-Landau)

Jacques Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, Fink, München 1993, 219 S., ISBN 3-7705-2730-5.

Die Vorstellungen, die wir uns von Sozialität und ihren Grundlagen machen, sind bis heute engstens mit den Begriffen der Gegenseitigkeit, der Reziprozität und des sozialen Austausches verknüpft. Die ontogenetische Forschung unserer Tage lokalisiert den Beginn der „Sozialisaton“ in sensomotorischen „exchange modes“ (Bruner) und verfolgt die Entwicklungspfade des sozialen Verhaltens und Denkens über reziproke Rollenmuster und soziale Kognitionen bis hin zur Ausformung eines Gerechtigkeitsdenkens im Sinne einer „generalisierten Gegenseitigkeit“ (Apel), deren Kern bereits im elementaren zwischenmenschlichen Austausch angelegt scheint. Austausch setzt voraus, daß der eine das Tun des anderen erwidern kann. Was die Menschen zu sozialen Wesen macht, sagte schon Bernard de Mandeville, ist das Erwidern-können. Wer nicht das Tun des anderen erwidert und vergilt (in

allen Bedeutungen des Wortes), verliert womöglich sein soziales Gesicht. Besonders mit dem Zurückgeben-können steht die „persona“, die soziale Existenz des einzelnen in einer Welt der Gegenseitigkeit auf dem Spiel. Das war jedenfalls die zentrale Überzeugung, die der bahnbrechenden kulturanthropologischen Studie „Die Gabe. Form und Funktion des Austausches in archaischen Gesellschaften“ von Marcel Mauss zugrunde lag. Diese trotz Lévi-Strauss' nachdrücklichem Eintreten für Marcel Mauss hierzulande von philosophischer Seite kaum gewürdigte Schrift gelangt nun mitsamt der sie bewegenden Leitfrage, was Menschen zu sozialen Wesen macht, durch Derridas Buch endlich zu neuer, unverhoffter Aktualität.

Derrida nimmt das Thema der Gabe, um das sich „Falschgeld I“ dreht, freilich in ganz anderer, ja konträrer Weise auf wie Mauss und Lévi-Strauss. Für Derrida ist die Gabe gerade nicht ein Moment des (Aus-)Tausches (101–103). Marcel Mauss dagegen „beunruhigt es herzlich wenig, daß die Gabe und der Tausch unvereinbar sind, daß eine getauschte Gabe nur eine Leih-, ‚Gabe‘ im Blick auf die Rück-, ‚Gabe‘, daß heißt eine Annullierung der Gabe ist“ (54). Der (Aus-)Tausch ist ganz und gar einer Ökonomie des Gebens und Nehmens vergleichbarer und kapitalisierbarer Werte unterworfen, während die wirkliche, die „reine“ Gabe (178) im Verständnis Derridas aus jeglicher Ökonomie und aus jeglicher Zirkularität des (Aus-)Tauschens aussichert. (Derrida macht hier keinen terminologischen Unterschied.) Demnach vermag keine Gabe vermittelt einer Rück-Gabe zur gebenden Instanz zurückzukehren. Die reine Gabe erfolgt „rückkehrlos“ (17). Es gibt keine Odyssee der Gabe, durch die sich eine Rückkehr zum Ausgangspunkt ereignen könnte. Sprechen wir nicht tatsächlich in diesem Sinne von einem „selbstlosen“ Geben, das sich nicht belohnt und also einen reinen Aufbruch zum Anderen hin-zu bedeuten scheint, ohne sich auch nur in „narzißtischer Dankbarkeit“ auf sich selbst zurückzuwenden? Derrida setzt nun aber den Begriff der reinen Gabe so radikal an, daß er ihn zunächst nur aporetisch entfalten kann (166). „Damit es Gabe gibt, darf sie dem Gabenempfänger oder dem Geber nicht bewußt sein, er darf sich ihrer nicht dankbar erinnern, und das heißt, er darf die Gabe erst gar nicht als solche wahrnehmen; zu diesem Zweck muß er sie augenblicklich vergessen ...“ Mehr noch: die Gabe darf nicht *als* Gabe erscheinen, das heißt als das, „was sie ihrem Phänomen, ihrem Sinn oder Wesen nach ist“. „Mit der blo-

ßen Intention-zu-geben ist, sofern sie den intentionalen Sinn der Gabe in sich birgt, auch schon die Gegenleistung da. Das bloße Bewußtsein der Gabe belohnt sich sogleich im Spiegel mit dem Bild von der eigenen Güte oder Generosität...“ (36) Aber was wäre denn eine Gabe, durch die ich unwillentlich geben würde – am Ende sogar mir zum Trotz? „Das ist das Paradox“, sagt Derrida, „auf das wir uns von Anfang an eingelassen haben.“ (161)

Ausdrücklich knüpft Derrida an unserem Vorverständnis an (21), demzufolge die Gabe eine ternäre Struktur hat: die gebende Instanz, das Gegebene und den Empfänger der Gabe. Die aporetische Entfaltung des Begriffs der Gabe soll ausdrücklich nicht besagen, daß es keine Gabe gibt (54). Sie führt aber akribisch die Schwierigkeiten vor Augen, in die man sich verstrickt, sobald man von der Möglichkeit eines *nicht-gegenseitigen* Gebens Rechenschaft abzulegen versucht.

Dieses Geben darf keine Verschuldung des Empfängers nach sich ziehen, die ihn zur Rück-Gabe und Annullierung der Gabe bewegen würde, um sich von einer Schuldknechtschaft entbinden zu können. „Wenn der andere mir das, was ich ihm gebe, zurückgibt oder es mir schuldet, das heißt mir zurückgeben muß, wird es keine Gabe gegeben haben.“ (23) „Damit es Gabe gibt, ist es nötig, daß der Gabenempfänger nicht zurückgibt, nicht begleicht, nicht tilgt, nicht abträgt, keinen Vertrag schließt und niemals in ein Schuldverhältnis tritt.“ (24) Die Gabe darf nicht erscheinen; es kann also keine Phänomenologie der Gabe geben – und doch läßt „das Phänomen sich nicht leugnen“ (54). Und es muß philosophisch bedacht werden, wenn sich der Verdacht erhärten sollte, daß *die Welt der Gegenseitigkeit ihrerseits nur von der Nicht-Gegenseitigkeit des Gebens her zu denken ist*. (Diesen Verdacht finden wir in der Philosophie Lévinas', auf die Derrida gelegentlich anzuspähen scheint, deutlich ausgesprochen; vgl. die Motive des Opfers, des Blicks und eines „Jenseits des Seins“ im 4. Kapitel.) In der Welt der Gegenseitigkeit zirkulieren Werte; man vergleicht, berechnet, mißt und bilanziert Gewinne und Verluste. Doch wie Marcel Mauss auch geht es Derrida darum, die ökonomische Rationalität, die hier herrscht, „auf der Grundlage der Gabe zu denken und nicht umgekehrt. Die Gabe wäre demnach das Originäre. Sie als eigentlicher Wert der Werte wäre der eigentliche Erzeuger von Wert. So wie der Geist bei Valéry wäre die Gabe zugleich ein Wert und der, selbst unbezahlbare, Ursprung allen Werts.“

(63) Hier sind wir auf der Spur eines Absoluten, für die Welt der Gegenseitigkeit selbst Maßgebenden, das sich zwar auch zwischen zweien (und nie gemäß einer Logik des austauschbaren Dritten) ereignet, das sich aber in der Nicht-Gegenseitigkeit hält. Derrida spricht hier von der „absoluten Bitte“ des stummen und doch beredten Blicks dessen, der auf uns angewiesen ist und uns die Verantwortung gibt. Dieser Blick gibt einen Befehl, „der von außerhalb der Ökonomie ergeht“ (183, 177). Hat aber der Arme wirklich „nichts zu geben“? Oder stellt vielleicht „der Arme selbst, ... mit seiner Bitte selbst den wahren Geber dar“? (173) Wenn er etwas gibt, so jedenfalls nichts, was er „hat“, nichts, was in seinem Besitz wäre. Er gibt uns, so wäre mit Levinas zu antworten, die Verantwortung für ihn, die uns zum Geben bestimmt. Ein reines Geben ohne Gegebenes (das immer in die Welt der Gegenseitigkeit einschert) wäre allerdings so radikal unsichtbar wie ein reines Sagen ohne Gesagtes absolut unhörbar. Auch deshalb muß man wohl von einer „konstitutiven Unreinheit der Gabe“ sprechen: das Geben selbst bedarf der Sichtbarkeit, so wie das Sagen der Hörbarkeit. Statt nun die Aporien eines reinen Gebens an dieser Stelle fruchtbar werden zu lassen, spricht Derrida ein wenig enttäuschend von „Geheimnis dessen, wovon man nicht sprechen, aber auch nicht mehr schweigen kann“ (189). In auffälligem Kontrast zu dieser diskreten Geste stehen die semantischen Spielereien, die der Autor sich gestattet, nachdem er freimütig eingestanden hat, daß der „semantische Herd“ bezüglich des fraglichen Nomens, des Adjektivs und des Verbs zu fehlen scheint (67). „Sollte dieses Fehlen sich bestätigen, müßte man auf einen Begriff der Sprache verzichten, der tiefe semantische Verankerungen voraussetzt, die es allererst erlauben, Fragen wie die folgenden zu stellen: Was ist ... der wahre Sinn der Gabe, der sich bricht wie Licht und all die verschiedenen semantischen Facetten, all die Idiome und Verwendungsweisen aus sich hervorbringt“? Was gestattet uns im Vorgriff von der „Gabe“, dem „Geben“ zu sprechen? Im Verlauf der weiteren Lektüre muß der Leser den Eindruck haben, als sei diese Frage bereits entschieden, so unbekümmert überläßt Derrida seinen Text einem kontextuellen Gleiten und Changieren der Idiome, so daß endlich auch der Gedanke einer „gebenden Natur“ Berücksichtigung findet, die sich als *tyché* der Gabe nicht mehr mit einer wie auch immer näher zu bestimmenden Intentionalität des Gebens vereinbaren ließe. Sprechen wir von „Gaben der Natur“ aber nicht

nur im Lichte eines zwischen-menschlichen Gebens, das im Sinne jener „Rückkehrlosigkeit“ mit dem Tod (als der „Fatalität, die eine Gabe dazu bestimmt, zur gebenden Instanz nicht zurückzukehren“, [135]) verschwistet ist? In der Tat: „allein das ‚Leben‘ vermag zu geben, aber ein Leben, in dem ... der Tod sich darstellt“, d. h. ein Überleben. Überleben aber bedeutet, empfangen zu haben und zum Anderen nicht zurückkehren und nichts zurückgeben zu können. Dem mit der Gabe des Geben-könnens begabten Überleben steht allein der Weg einer Weiter-Gabe offen. Die Weiter-Gabe vermag Empfangenes nicht kraft einer zirkulären Odyssee zurückkehren zu lassen. Die Wunde Zeit heilt nicht. Mit Derrida wird man die gängige Rede von einer alle Grundlagen der Sozialität einschließenden Welt der Gegenseitigkeit auch im Verhältnis der Generationen nicht mehr ohne weiteres für bare Münze nehmen können. (Vgl. I. Kant, *Metaphysik der Sitten*, § 28 f.)

Zum Versuch einer (de-)konstruktiven Alternative, die konkret sozialphilosophisch fruchtbar zu machen wäre, läßt sich der Autor allerdings nicht herab, so daß auch der Begriff des Überlebens (auf den Derrida an anderer Stelle ausführlich eingegangen ist) blaß bleibt. Sicherlich könnte hier eine Anknüpfung an die Philosophie Lévinas' weiterhelfen, wird in ihr doch gerade ein mit der „Gabe“ der Verantwortung für den Anderen begabtes (Über-)Leben vom Anderen her gedacht, das zur „Rückkehrlosigkeit“ verurteilt ist und nur zu neuen Ufern aufbrechen kann. In der Vaterschaft, in der Mutterschaft und in der Kindschaft enthüllt sich dieses Schicksal, daß das Leben vom Anderen her zwar ganz und gar Leben zu ihm hin sein möchte, daß es aber nur den rückkehrlosen Weg eines Exodus gehen kann. Selbst dann, wenn ihm das Äußerste, das Unmögliche (woran Derrida gleich zu Beginn Maß nimmt; 14–17) gelänge: dem Anderen *sich* und (die) *Zeit* zu geben.

Burkhard Liebsch (Bochum)

Philippe Lejeune, *Der autobiographische Pakt, Subrkamp, Frankfurt a. M. 1994, 431 S., ISBN 3-518-11896-X.*

„Der autobiographische Pakt“ ist die Summe einer langjährigen, im Nachwort des Verfassers resümierten Erforschung verschriftlichter Lebensgeschichte, die auf eine Poetik der Funktionsweise autobiographischer Texte und auf de-

ren Kritik zielt. Lejeune ging es nicht darum, ein „Wesen“ der Autobiographie zu erfassen. Er sieht, daß es sich bei dieser Gattung um ein „komplexes, unscharfes und schwankendes Ensemble“ handelt (418). Ungeachtet dessen scheint diese Gattung einen Kern zu haben: den Glauben an die reale Existenz des Autors und daran, daß er dem Leser eine retrospektive Schilderung (Erzählung) seines Lebens geben möchte – und zwar so, „wie es gewesen ist“ (24, 41). Im „autobiographischen Pakt“, der in diesem, Autoren und Leser verbindenden Glauben begründet ist, ist ein Identitäts-Pakt mit eingeschlossen, der durch den Eigennamen besiegelt wird. „Wie kann der Leser wissen, daß ich dies war, wenn ich die Geschichte meines Lebens niederschreibe, ohne darin meinen Namen zu nennen? Der autobiographische Drang und die Liebe zur Anonymität können unmöglich im selben Menschen koexistieren.“ (36) Aber erzählt nicht die Geschichte eines Lebens nur einen nachträglichen Mythos, den Mythos nämlich, „wie ich ich geworden bin“ (100, 290), d. h. die Odyssee einer lebensgeschichtlichen Existenz? Dieser Diagnose Genettes, die sich mit Recht auf eine traditionelle Philosophie des „Lebenszusammenhangs“ von Dilthey bis Ricoeur berufen könnte, stimmt Lejeune zu und bekennt ausdrücklich, einer „Mythologisierung der Gattung“ entgegenwirken zu wollen, die „einer der faszinierendsten Aspekte eines der großen Mythen der modernen abendländischen Zivilisation (ist), nämlich des Mythos des ICHs“ (415, 398).

In einem abschließenden literaturgeschichtlichen Ausblick besteht Lejeune deshalb auf der Notwendigkeit einer rückhaltlosen Historisierung der Gattung. Seine vorangestellten Analysen der „autobiographischen“ Schriften Rousseaus, Gides, Sartres und Leiris' sollten denn auch zeigen, wie diese Autoren überlieferte konventionelle autobiographische „Erwartungshorizonte“ durchbrechen, um über die Grenzen eines schwer mit Stereotypen belasteten autobiographischen Schreibens hinaus in lebensgeschichtliches Neuland vorzustößeln.

Welcher Begriff einer „Lebensgeschichte“ aber läßt sich etwa im Fall von Michel Leiris überhaupt noch aufrechterhalten?

Inspiriert von Raymond Roussel überläßt sich Leiris fluktuierenden Assoziationen in semantischen „Netzen“, in denen er Signifikanten-Knoten schürzt und entwirrt, ohne je zu versuchen (folgen wir Lejeune), über eine Collagetechnik hinaus zu einer „synthetischen“ Sicht auf seine „Geschichte“ zu gelangen. Leiris zweigt immer

wieder von einer zwischendurch linearisierten Darstellung des Vergangenen ab, „um auf etwas Neues zu stoßen, und selbst wenn er wenig entdeckt hat, (verwischt) er die Spuren seiner Irrwege nie“, so daß man „als Leser keinen vollendeten Sinn, sondern die sowohl beängstigende als auch vielversprechende Offenheit seiner Netze vor sich hat. Diese Inszenierung der Leere, die dem Diskurs zwar die Möglichkeit bietet fortzuschreiten, ihm aber verbietet, jemals wirklich zu einem Schluß zu kommen, läßt eher an das Wuchern des zersplitterten Satzes in Claude Simons *Histoire* oder an bestimmte Texte Becketts denken.“ (338)

Gerade eine synthetische Sicht auf ein vergangenes Leben als Totalität aber verlangt Lejeune lebensgeschichtlichen Darstellungen ab (285, 293). „Nur eine globale, synthetische Sicht kann die (lebensgeschichtliche) Zeitlichkeit erfassen.“ Deshalb mißtraut Lejeune Gides Absehen von der Kategorie des Posthumen bzw. von einem lebensgeschichtlichen Rückbezug auf sich von „jenseits des Grabes“ aus: „Die Preisgabe der Kategorie des Posthumen kommt in Wirklichkeit einem Verzicht auf die grundlegenden Erfordernisse der Autobiographie, das heißt einem Verzicht auf völlige Selbstentblößung und eine synthetische Perspektive gleich.“ (210 ff.) Lejeune glaubt sogar an ein (mit dem Ansinnen einer restlosen „Historisierung“ der autobiographischen Gattung nur schwer zu vereinbarendes) „anthropologisches Faktum“; daran nämlich, daß „jeder Mensch so etwas wie eine ständig überarbeitete Rohfassung seiner Lebensgeschichte in sich trägt“. Leben geschieht demnach ständig so, daß es gewissermaßen an seiner Geschichte arbeitet; jedoch leistet spontane Erinnerung, wie Lejeune betont, diese Arbeit keineswegs schon. Diese lebensgeschichtliche Arbeit kann im Verständnis Lejeunes auf das posthume Moment nicht verzichten. Im Namen der Möglichkeit einer totalisierenden Synthese muß offenbar jeder implizit von jenseits des Grabes auf seine bisherige – und vielleicht auch schon auf künftige – Geschichte zurückblicken.

Die literarischen Experimente Gides und Leiris', die bis zum Schluß das Ende offenlassen sollten, um „dem Tod eine Falle zu stellen“, führen so gesehen nicht in autobiographisches Neuland, sondern überschreiten die Möglichkeiten der Autobiographie selbst. Es handelt sich „um ein unmögliches Unterfangen, noch unmöglicher wäre es aber, es sich zu versagen“ (345). Wenn man selbst nicht „das letzte Wort sprechen“ möchte, von dem her womöglich das „Ganze“

eines vergangenen Lebens sich konstituieren lassen würde, so wird doch der Tod es sprechen (204). Gide scheitert in dem Versuch, seine Kindheit zu erzählen und dabei sein „Leben als Ganzes zu *verschweigen*“. Sein Leben erzählen heißt, den geschichtlichen Lebenszusammenhang (Dilthey) in einer synthetischen und implizit posthumen Sicht als ein Ganzes auf narrativem Wege zum Vorschein zu bringen.

Kommt also Sartre in „Die Wörter“ diesem Kern der Autobiographie näher? Sartre läßt doch offenbar eine retrograde Finalisierung die rekapitulierte Lebensgeschichte so beherrschen, daß das „Gesetz“ deutlich wird, „dem jede Erzählung unterliegt: der Sinn bestimmt die Ereignisse und nicht umgekehrt. Alle Erzählungen werden von ihrem Schluß aus konstruiert“. Unter der Diktatur der Dialektik hat nun die Chronologie zu gehorchen. „Erweist sich ein Ereignis als störend, wird es einfach ignoriert. Alle Lösungen, zu denen das Kind gelangen könnte, werden vom Erwachsenen übergangen.“ Lebensgeschichte wird zur Geschichte einer Zukunft, die bereits in der Gegenwart des Schreibenden erfüllt scheint (273 f., 286 f.). Läßt hier nicht „die retrospektive Erzählung den Weg, den die Freiheit gewählt hat, unweigerlich zu einer Notwendigkeit erstarren“? Und werden wir aufgrund dieser eminent ungeschichtlichen Implikation einer nachträglichen, „dialektischen“ Finalisierung der Lebensgeschichte auf Leiris und Gide zurückverwiesen? (287) Wie kann man das Vom-Ende-her der lebensgeschichtlichen Erzählung mit der Offenheit vergangener Zukunft verknüpft denken, die nicht in der Gegenwart aufgeht? Lejeunes Buch zeigt, wie weit wir noch von der Lösung dieses, seit Bergson und Proust nicht zuletzt auch die französische Philosophie inspirierenden Problems entfernt sind.

Gewiß, obgleich die Autobiographie ein „referentieller Text“ ist, der „Wahrheitsproben“ bestehen können muß, hat sie es nicht mit einer Vergangenheit vom „*Typus An-sich*“ (Sartre) zu tun. Vergangene Wirklichkeit kann unter den Aspekten der Information und der Bedeutung befragt werden (41 f., 285). Aber unter dem Vorwand, „daß die Vergangenheit ja nur eine Dimension meiner Gegenwart ist“, darf man keineswegs Beliebiges erzählen. Wir stehen einerseits vor der Forderung nach Genauigkeit, „die im Grunde ein notwendiger, aber negativer (nicht vergessen, nicht verzerren usw.) und relativer (da sie sich auf ein Bild von der Vergangenheit an sich bezieht, das es nur im Rahmen des Für-mich-Seins dieser Vergangenheit geben

kann) Grundsatz ist“. Aber diese Forderung darf nicht mit der Forderung nach Bedeutung verwechselt werden, „dem positiven und fundamentalen Grundsatz der autobiographischen Suche überhaupt; positiv deshalb, weil sie es ist, die die Struktur des Textes erzeugt, und fundamental, weil ihre Funktion darin besteht, das Für-mich-Sein der Vergangenheit wiedererstehen zu lassen“ (285).

Wird die Bedeutung aber so dem Für-mich-Sein des Vergangenen unterstellt, konstituiert sie dann nicht (wie es tatsächlich an anderer Stelle heißt [350]) gemäß ihrer Nachträglichkeit das, was wir sind und waren? Heißt das nicht, der Vergangenheit auf theoretischer Ebene jede eigene Stimme zu versagen? Sollte Vergangenheit nicht gerade das sein, „was bis in unsere Gegenwart hinein überlebt hat“? (350)

Gerade die Erinnerung, sagt Lejeune in diesem Sinne, läßt sich nicht so leicht deformieren. „Sie ist vielleicht insofern ‚deformiert‘, als sie nicht dem damaligen Erleben entspricht (aber wer vermag das zu beurteilen – und wozu auch?); aber die Erinnerung als solche ist undeformierbar, sie drängt sich auf.“ Während die Fakten – und mit ihnen die vergangene Wirklichkeit, für die sie stehen – nur so lange unserer nachträglichen Umdeutung und -fälschung des Vergangenen standhalten, wie nicht „das Begehren die Oberhand“ erhält, wird der Erinnerung hier eine nicht „deformierbare Eigenenergie“ zugeschrieben (179). Die Erinnerung widersetzt sich im Verständnis Lejeunes einer souveränen Herrschaft des Für-mich-Seins des Vergangenen. Aber erschließt nicht Erinnerung ihrerseits vergangene Wirklichkeit – selbst wenn sie, wie wir mit Freud annehmen müssen, ebenfalls einer ständigen nachträglichen Umarbeitung unterliegt? Und kann sie nicht der Anreiz zum Versuch einer Neu-Beschreibung der vergangenen Wirklichkeit werden, die Wahrheitsansprüche erhebt? Darf eine solche Neu-Beschreibung der Selbstherrlichkeit eines nachträglichen Für-mich-Seins des Vergangenen unterstellt gedacht werden, wenn sie im Rahmen eines „referentiellen Textes“ soll sagen können, „wie es gewesen“ ist?

Lejeune bedient sich gewiß keines naiven Referenzbegriffs. Auch deshalb gibt sein Buch jenen Fragen neue Nahrung. Das gilt auch für die en passant gestellte Frage, ob nicht „das Wesentliche auch dann noch fehlen würde, wenn der (autobiographische) Text vervollständigt wäre“ (129). Wie das Glück so hat auch das Unglück keine Geschichte (vgl. 121, 169). Das Unglück

einer dramatischen Wende im Leben Rousseaus, der Bruch, die Trennung vom Anderen, das Trauma, das die „Geschichte zwar anbrechen, aber auch sofort wieder erstarren“ lassen kann – all das inspiriert geschichtliches Leben und geht doch in keiner Erzählung auf. Am Versuch, dieses Inspirierende selbst zur Sprache zu bringen, scheitert die Autobiographie, so scheint uns Lejeune in einigen der tiefsten Passagen seines Buches sagen zu wollen. Die eigentliche „Unmöglichkeit zu sprechen“ habe uns Kafkas „Brief an den Vater“ dramatisch vor Augen geführt. Vielleicht, so gibt uns Lejeune zu denken, sind die Momente des Schweigens in den vielfach so überaus geschwätzigen autobiographischen Texten „die aufschlußreichsten Stellen der autobiographischen Partitur“. „In ihnen drückt sich ein an den anderen gerichtetes Flehen aus, das über sich selbst erschrocken ist und Angst vor dem Lärm hat, den es machen könnte.“ Im Grunde gehe es darum, „jenes Loch zu erforschen, das im Zentrum der Sprache existiert... Das Aufklaffen in der Beziehung zum anderen, das Aufklaffen des Todes.“

„Vielleicht ist in diesem Sinne eine jede Autobiographie ein ‚Brief an den Vater‘.“ (334)

Burkhard Liebsch (Bochum)

Francesco Petrarca, De sui ipsius et multorum ignorantia. Über seine und vieler anderer Unwissenheit, lat.-dt. Übersetz. von Klaus Kubusch, hg. u. eingel. von August Buck, Felix Meiner, Hamburg 1993, XVIII u. 177 S., ISBN 3-7873-1104-1.

Am 17. Februar 1350 bittet Francesco Petrarca in einem Brief an seinen Freund Ludovicus Sanctus de Beeringem einem in Bilde fertiggestelltem Werk eine Heimstatt zu gewähren. Ein Brief unter vielen in der europäischen Geistesgeschichte – hätte der Verfasser darin nicht sein Buch als „Bild“ seiner Seele und „Ebenbild“ seines Geistes bezeichnet,¹ und es so nicht nur zum Repräsentanten seiner Person erklärt, sondern sich selber als einen Menschen in einer spezifischen Zeit, als geschichtlich lokalisiertes Individuum gesetzt und gefaßt.² Hier leuchtet das Bewußtsein der vergänglichen Einzigartigkeit auf, einer torsohaften und kontingenten Existenz, die, nicht mehr eingebunden in einen göttlichen Heilsplan und zudem beraubt jeglicher Möglichkeit wahrer Welterkenntnis, dazu bestimmt ist, sich eine menschlich-historische Welt selber zu

schaffen und zu gestalten.³ So rücken für Petrarca denn auch die Fragen nach dem guten und gelungenen Leben in den Vordergrund und verdrängen, ja ersetzen die nach einer – für den Menschen letztlich nicht mehr zugänglichen – Wahrheit. Die „vita activa“ tritt an die Stelle der „vita contemplativa“.

Vor diesem Hintergrund stellt die von Petrarca 1367 niedergeschriebene und 1371 veröffentlichte Invektive „De sui ipsius et multorum ignorantia“ eine Art Zusammenfassung der moralphilosophischen Ansichten des Mannes aus Arezzo dar. Auf der Grundlage der 1975 durch P. G. Ricci erstellten italienischen Ausgabe, die ihrerseits auf dem lateinischen Autograph in der Vatikanischen Bibliothek basiert (vgl. XXII), hat Klaus Kubusch eine gut lesbare, wenn auch an einigen Stellen etwas ausführlicher zu kommentierende Übersetzung angefertigt, die es ermöglicht, dies „Alterswerk“ zum ersten Mal auf deutsch zu lesen.

Die von August Buck verfaßte Einleitung (VII–XXI) ordnet „De sui ipsius“ nicht nur in den Kontext des Petrarcaschen Werkes ein, stellt nicht nur den Anlaß der Streitschrift heraus – vier junge, mit dem Autor ehemals befreundete „Aristoteliker“ hatten Petrarca einen „guten Menschen ohne Bildung“ genannt (XII) –, sondern hebt eben jenes „Charakteristikum“ Petrarcaschen Denkens und Schreibens hervor, das der „um die begriffliche Erfassung der gesamten Seinsordnung bemühte(n) Scholastik...(.) die neue, auf Daseinsbewältigung ausgerichtete ‚ars vitae‘“ entgegensetzt (XIV). Paradigmatisch formuliert Petrarca in seiner Schrift: „Denn was nützt denn bitte das Wissen über die Natur der Tiere, Vögel, Fische und Schlangen, wenn wir die Natur des Menschen nicht kennen, nicht wissen wozu wir geboren sind, woher wir kommen und wohin wir gehen, und uns für diese Fragen nicht interessieren?“ (23) Diese – auf den ersten Blick –

¹ F. Petrarca, Dichtungen, Briefe, Schriften. Eine Auswahl (Frankfurt a. M. 1980) 78.

² Vgl. dazu Walter Haug, Francesco Petrarca – Nicolaus Cusanus – Thuring von Ringoltingen. Drei Problemstücke zu einer Geschichte der Individualität im 14./15. Jahrhundert, in: Poetik und Hermeneutik Bd. XII (München 1988) 291–324.

³ Vgl. dazu E. Kessler, Petrarca und die Geschichte. Geschichtsschreibung, Rhetorik, Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit (München 1978).

etwas selbstgefällige und vor allem arbiträre Feststellung und Juxtaposition versucht Buck dann auf mehreren Ebenen zu begründen und ihres Anmaßungscharakters zu entkleiden. So relativiere Petrarca zunächst die Autorität des Aristoteles, der nun „nicht mehr ein ‚precursor Christi in naturalibus‘“ sei, sondern als ein Mensch erkannt und gezeichnet werde, der durchaus viele Dinge nicht wußte und „irrige Behauptungen“ aufstellte (XIV) und somit als der Bezugspunkt allen Denkens und Forschens fraglich geworden sei – ein Argumentationsstrang, der spöttisch und bitter bei Galilei ebenfalls zu finden ist. Scheine es von daher „vermessen (.) in die Geheimnisse der Natur eindringen zu wollen“ (XVI), greife das vorgetragene Argument, Aristoteles habe – in einem unmöglichen Stil – die „Tugend“ zwar definiert, sie aber nicht liebens- und erstrebenswert gemacht (vgl. 105 ff.), tiefer und weiter. Denn es lasse den an Platon, der anfeuernden und anspornenden Rhetorik Ciceros (vgl. XIX) und vor allem „Augustinus“ orientierten (vgl. XVIII ff.) Humanismus deutlicher werden. Dieser stelle nämlich gegen ein rein auf die Welt gerichtetes Wissen die „Frömmigkeit“, ja lasse letztendlich „Frömmigkeit... und Weisheit (gleichbedeutend)“ sein (XVIII). Durch diese Identifizierung werde einerseits jegliche Möglichkeit einer Erkenntnis des Wahren vernichtet, denn Gott – und Gott ist die „Wahrheit“ – könne „in diesem Leben nicht voll erkannt“ werden (XIX), um im Gegenzug und andererseits das liebende und demütige Streben nach dem Guten als die menschliche Lebensform zu betrachten, die nicht nur das sokratische Wissen des Nicht-Wissens aktualisiert (vgl. 145 ff.), sondern die genuin christliche Botschaft, derzufolge alle menschliche Weisheit nur Torheit in den Augen Gottes ist. „In dieser synthetischen Verkürzung (i. e. die Identifizierung von Weisheit und Frömmigkeit, A.T.) ... gipfelt die apologetische Tendenz der Invektive“ (XVIII). So triumphiert die „pietas“ über die „theoria“ und installiert sich als eine Weisheit des Herzens. Petrarca Humanismus sei, so Buck, „ein zutiefst christlicher“ (XIX), der zwar stark durch die Kirchenväter inspiriert, dennoch weniger an Glaubenfragen, sondern an der „Geschichte... der Seele“ und persönlichen „christlichen Lebensführung“ interessiert sei (XX f.). So „überhöht“ der „„amor Dei““ die „„studia humanitatis““ durch die „studia divinitatis““ (XIX). Die anfänglich vielleicht empfundene „Anmaßung“ liegt also nicht auf seiten Petrarca, sondern auf der der Scholastiker und ihrer hochstürmenden, letztlich törichten Erkenntnisüberzeugung und

vermeintlichen -sicherheit. Auch von hier aus scheint eine Linie ziehbar, nämlich die zu Gian-Francesco Pico della Mirandola, dessen mit den Waffen der Skepsis geführter Angriff auf Aristoteles dem Fideismus den Weg bahnen sollte.

Betrachtet man die von Buck gelieferten Erklärungen der harschen Kritik Petrarca an den „scholastici“, bleibt doch ein etwas unbefriedigendes Gefühl zurück. Denn man fragt sich, ob eine intellektuelle Position, die immerhin einige Jahrhunderte das westlich-christliche Philosophieren bestimmt hat, so ohne weiteres durch einen Rekurs auf eine der Botschaften des „Neuen Testaments“ ernsthaft und begründet ins Wanken gebracht werden kann. Dieser vom Leser empfundene Erklärungs- und Plausibilitätsmangel Buckscher Analyse mag vor allem daher rühren, daß, obzwar ein Einbau in die übrigen Werke des „Vaters der Humanisten“ versucht wird, dennoch „De sui ipsius“ kontextlos präsentiert wird, vor allem auch unabhängig vom scholastischen Umfeld und Hintergrund. So unterrichtet uns ein kurzer Fußnotentext zur „Auswahlbibliographie“, daß „nur Arbeiten (berücksichtigt) werden, „die für die Interpretation von ‚De ignorantia‘ hilfreich sind“ (XXVII). Das erscheint seltsam, stellt Buck doch mit Kristeller und Heydenreich fest, die Invektive sei „so etwas wie ein literarisches und weltanschauliches Credo des betagten Gelehrten“ (XII Anm. 19). In sie fließen somit wohl alle Voraussetzungen und bereits erarbeiteten Begründungen und Reflexionen ein, auf die Petrarca dann nur noch verweist und von denen her sich die Invektive sättigt. Dabei handelt es sich, wie E. Kessler – von Buck und Kubusch bibliographisch leider nicht erfaßt – eindringlich gezeigt hat, vor allem um Erkenntnisprobleme und das Verhältnis von Mensch und Gott. So bleibt unerwähnt, daß scholastische Reflexion – speziell durch Duns Scotus und Wilhelm von Ockham – Erkenntnisgewißheit und Wahrheitsfähigkeit des Menschen soweit ausgehöhlt haben, daß ein traditionell-scholastisches Weitermachen wie bisher nur „atavistisch“ erscheinen mußte und von da her Petrarca Umstellung auf die „vita activa“ die zeitgemäßeste und reflektierteste Position darstellte. Einher geht damit ein neues Verhältnis von Mensch und Gott: Der Mensch wird in Analogie zum christlichen Schöpfer bestimmt als ein „homo faber“, der sich seine Geschichtswelt sprachlich erschafft. Wenn Petrarca schreibt, „Geschaffen also, sage ich, hat Gott die Welt durch das Wort“ (i. e. Christus) (97), und zuvor – mit Cicero – feststellt, daß „der menschliche

Geist (ingenio)“ durch „göttlichen Anhauch“ „(viele Künste) erfunden hat (inventis)“, Künste wie Medizin, „die Jagd, ..., die Architektur, die Seefahrt“ (74 f.), kann das nur bedeuten, daß der Mensch seine Welt als geschichtliche im (rhetorischen) Wort erschaffen hat und ständig erschafft, das Gemeinsame und in diesem Sinn Öffentlich-Politische sprechend erzeugt. Damit aber gewinnt das Christliche eine ganz neue Dimension: Es wird neben der affektiven Zielorientierung das produktive Erkenntnisfundament sozial-humaner Welt. Zwar akzentuiert Petrarca durchaus so etwas wie Weltflucht, aber zugleich bleibt, ohne „überstiegen“ zu werden, der innerweltliche und politische Aspekt erhalten. So fällt denn auch der Begriff „ingenio“ einen viel weiteren Inhalt als „nur“ „Geist“: Es ist das inventive, rhetorisch grundierte, göttlich-menschliche Prinzip eines humanen In-der-Welt-Seins. Von hier aus wäre es wünschenswert gewesen, mehr über das Umfeld Petrarca, wie über seine eigene Begrifflichkeit zu erfahren, und/oder ein paar Hinweise auf umfänglichere Literatur zu erhalten. Denn es spricht viel dafür, daß Petrarca's Konzeption alles andere als historisch überholt ist. Ganz im Gegenteil scheint sie fröhliche Urstände zu feiern bei Charles Taylor und Richard Rorty,⁴ zu deren Verständnis sie nach dem „Ende der großen Erzählungen“ – sollte man „Scholastik“ sagen? – sicher einiges beizutragen vermag.

Alexander Thumfart (Erfurt)

Johann Amos Comenius, *Leben, Werk und Wirken. Autobiographische Texte und Notizen, ausgewählt, übers., eingel. und hg. von Gerhard Michel und Jürgen Beer* (= *Schriften zur Comeniusforschung* Bd. 21), Academia-Verlag, St. Augustin 1992, XII, 259 S., ISBN 3-88345-698-5.

Klaus Schaller, *Comenius 1992. Gesammelte Beiträge zum Jubiläumsjahr* (= *Schriften zur Comeniusforschung* Bd. 22), Academia-Verlag, St. Augustin 1992, 380 S., ISBN 3-88345-699-3.

Von der UNESCO wurde das Jahr 1992 zum Comeniusjahr erklärt. Anlaß hierfür war der 400. Geburtstag des Johann Amos Comenius (tschechisch: Jan Amos Komenský 1592–1670). Das Werk und die Wirkung dieses großen Mähren ist sehr vielgestaltig: Von Haus aus Theologe, avancierte er zum Bischof der „Böhmischen Brüder“, war daneben aber auch im sozialen, politischen und wissenschaftstheoretischen Bereich enga-

giert. Unbestritten ist er der „Klassiker“ der modernen Pädagogik und hat sich als solcher dauernden Weltruhm erworben. Dies ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß er im Amsterdamer Exil 1657 sein „Opera didactica omnia“ veröffentlichte. Eine entsprechende Gesamtausgabe seiner pansophischen Studien, in welchen er das Sinnziel seiner universalen Reformbemühungen (vor allem im Rückgriff auf neuplatonische Lehrtraditionen) auszufalten gedachte, kam jedoch nicht mehr zustande, obwohl er bis zu seinem Tode mit rastlosem Eifer daran arbeitete. Das Manuskript seiner „pansophica“ galt lange Zeit als verschollen. Es wurde erst 1935 wiederentdeckt und 1966 von der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften / Prag in zwei Großfolianten u. d. T.: „De rerum humanarum emendatione Consultatio catholica“ herausgegeben.

Mit der Pansophie, die Comenius aus der Erfahrung des Dreißigjährigen Krieges heraus entwickelte, ist eine reformerische Konzeption vorgelegt, der, wie es scheint, auch heute noch eine unverminderte Aktualität zuzuerkennen ist: Comenius sieht die Allheit der ‚menschlichen Dinge‘ in den drei Bereichen von *Politik, Wissenschaft und Religion* repräsentiert. Äußere Mißwirtschaft und Krieg, fruchtlosen Gelehrtenzank und konfessionelle Zwistigkeiten faßt er als „unselige Trennung der ewigen Dreieheit“ auf und versucht – den auftretenden schier unermesslichen Schwierigkeiten zum Trotz –, die umfassende Emendation als „*reductio ad harmoniam*“ einzuleiten. (‚Harmonie‘ meint hierbei ursprüngliche Integrität, welche sich im menschlichen Bereich als distinkt-kompositives In-ein-ander von politischen, wissenschaftlichen und religiösen Momenten manifestiert.)

In der gegenwärtigen Situation, in der eine Vermittlung zwischen post-modernem *Pluralis-*

⁴ Dafür mag nur ein Beispiel angeführt sein: „Es gibt vielmehr einige Phänomene, die für das menschliche Leben entscheidend sind, die teilweise durch Sprache konstituiert sind ... Der öffentliche Raum zwischen uns ist durch unsere Sprache begründet und durch sie geformt ... Die Beschreibungen, die wir von uns zu liefern geneigt sind, stehen nicht einfach außerhalb der beschriebenen Realität; sie lassen diese nicht unberührt, sondern sind vielmehr für sie konstitutiv.“ Ch. Taylor, *Negative Freiheit*. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus (Frankfurt a.M. 1992) 84. Vgl. auch R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Frankfurt a.M. 1989).

mus und dem *Monismus* der New Age-Bewegungen gesucht wird, könnten der Comenianischen Integrationsbemühung aufgrund des sie leitenden *triadischen* Wirklichkeitsverständnisses wichtige Orientierungs-Impulse entnommen werden. Wenn dies bisher nur im geringen Maße geschieht, liegt dies wohl daran, daß die speziell *philosophische* Rezeption der Comenianischen Ganzheits-Auffassung noch in den Kinderschuhen steckt. (Es sind immer wieder Fachphilosophen zu finden, die nicht einmal vom Hörensagen wissen, wer Comenius war und was er wollte.) Für die philosophiegeschichtliche Forschung wurde die Literatur von und zu Comenius von Wilhelm Totok (Handbuch der Gesch. der Philosophie. Bd. IV [Frankfurt a. M. 1981] 384–419) übersichtlich aufbereitet. In Meiners 'Philosophischer Bibliothek' konnte 1989 (21994) Comenius' „Pforte der Dinge“ (*Janua rerum*) herauskommen. Sein „Weg des Lichts“ (*Via lucis*) wird hier demnächst von Uwe Voigt veröffentlicht werden.

Die (noch zu leistende) philosophische Rezeption des Comenianischen Denkansatzes kann auf reichhaltige Vorarbeiten zurückgreifen: Nach der Niederschlagung des „Prager Frühlings“ (1968) formierte sich die tschechische Comeniologie im (ostmährischen) Uherský Brod und konnte dort bis zur politischen Öffnung von 1989 immerhin 15 Comenianische Jahres-Kolloquien organisieren (welche in den *„Studia comeniana et historica“* dokumentiert sind). *Klaus Schaller* ist in diesem Zusammenhang derjenige, der – über „schwierige“ politische Grenzen hinweg – schon sehr früh den wissenschaftlichen Kontakt mit dieser tschechischen Comeniologie gesucht und aufgebaut hat. Seine „Comeniusforschungsstelle“, die er von 1970–1992 am Institut für Pädagogik an der Bochumer Universität betrieb, entwickelte sich nicht nur zu einem Sammelplatz für (west-)deutsche Comeniologie, sondern auch – ganz im kommunikativen Geist des Comenius – zu einem Ort einer sich konkret realisierenden Ost-West-Begegnung¹.

Die hier vorzustellenden Bände sind die letzt-erschienenen in der von Schaller herausgegebenen Reihe „Schriften zur Comeniusforschung“. Auf verschiedene Weise sind sie dazu geeignet, ein lebendiges Verständnis der Comenius-Gestalt zu vermitteln: Die von Michel/Beer herausgegebene Textsammlung trägt dem Umstand Rechnung, daß Comenius, der sein ganzes Leben als eine „Schule“ (als eine „Lerngeschichte“ aufgefaßt, vgl. 222), keine detaillierte Autobiographie hinterlassen hat: In (meist erstmalig unternom-

mener) deutscher Übersetzung werden aus Comenius' gesamten Œuvre (insbes. aus seiner lateinischen Korrespondenz) einzelne Passagen vorgelegt, welche mosaikartig ein „aspektenreiches ‚Selbstbild‘ des Comenius“ (X) entstehen lassen. Sie stellen dessen Lebensumstände dar, dessen „Seelenzustände und Gemütslagen“ (ebd.): dessen tiefste Verzweiflung und dessen unermüdliches Hoffen. Für deutschsprachige Leser stellen die präsentierten Textabschnitte, die chronologisch angeordnet und – nach einzelnen Lebensabschnitten des Comenius – prägnant eingeleitet sind, eine wahre Fundgrube dar. Die gesamte Ausgabe vermag aber auch wissenschaftlichen Ansprüchen zu genügen. Sie ist durchsichtig aufgebaut und gestattet es, im Bezug auf die Comenianische Primärliteratur (238–244) zu den jeweils benützten Originalschriften zurückzugehen.

Der von Schaller herausgegebene Sammelband enthält – neben einigen erstveröffentlichten Artikeln – vor allem die Vorträge, welche er 1992 anlässlich des 400. Geburtstags des Comenius „in und außerhalb von Deutschland“ (9) gehalten hat. Eine respektable „Ernte“! Der gesamte Band stellt – wenn man es so formulieren will – ein „spicilegium“ dar, in welchem der Nestor der deutschen Comeniologie seine lebenslangen einschlägigen Studien resümiert und dabei ein facettenreiches Bild des tschechischen Pansophen entstehen läßt.

Als Kommunikations-Pädagoge inspiriert sich Schaller an der Comenianischen Auffassung, daß die Schulen als „Werkstätten der Menschlichkeit (*officinae humanitatis*)“ (30) zu verstehen seien. Sein Anliegen ist es, „die Vision von mehr Menschlichkeit zu entwerfen und sich auch politisch dafür einzusetzen“ (13 f.). Pädagogik kann für Schaller deswegen nicht als Selbstzweck betrieben werden, sondern verwirklicht sich erst dann in authentischer Weise, wenn sie über sich selbst hinausführt. Schaller weist deshalb auch ausdrücklich darauf hin, daß (spätestens seit der Entdeckung der oben erwähnten *„Consultatio catholica“*) „eine Reduzierung von Komenskýs

¹ Die „Fackel“ der Comeniusforschung wurde inzwischen von Gerhard Michel übernommen, der im April 1993 am Erziehungswiss. Institut der Düsseldorfer Universität eine zweite „Comeniusforschungsstelle“ errichtete und im gleichen Jahr (unterstützt von der 1992 begründeten ‚Deutschen Comenius-Gesellschaft‘) den 1. Band des ‚Comenius-Jahrbuches‘ herausgab.

Universalismus auf das Didaktische nicht mehr zulässig (sei), so weit auch die Tradition dieses Mißverständnisses zurückreicht“ (144).

Der Schallersche Sammelband enthält aber auch philosophiegeschichtlich aufschlußreiche Passagen. Es wird immer wieder auf die Aktualität der Comenianischen Auseinandersetzung mit dem frühneuzeitlichen Rationalismus (insbes. Cartesianismus) hingewiesen. Es sei auf folgende Abhandlungen aufmerksam gemacht: „Scientia und con-scientia. Komenskýs Kritik am Baconismus“ (61–75); „Universalität und Humanität bei Comenius“ (111–127); „Das Utopische im Werk des J. A. Comenius“ (155–172).

Da Schaller seit Jahrzehnten persönliche Kontakte zu tschechischen Comeniologen gepflegt hat, ist er in der Lage, detaillierte und zeitgeschichtlich höchst aufschlußreiche Informationen über die (z. T. tragischen) Lebensschicksale einzelner Forschergestalten des Nachbarlandes mitzuteilen. Sein Interesse gilt besonders dem Husserl-Schüler Jan Patočka, der sich als einer der ersten Sprecher der Menschenrechts-Charta 77 dem tschechoslowakischen Regime verdächtig gemacht hat und im März 1977 im Zusammenhang tagelanger Verhöre gestorben ist (vgl. 23; vgl. dazu auch 265–286: „Patočka als Comeniusforscher“; 313–343: „Patočkas Comeniusinterpretation und seine ‚Pädagogik der Wende‘. Comenius und die ‚offene Seele‘“). Sehr instruktiv sind auch Schallers Ausführungen über den Patočka-Schüler Radim Palouš (der, bis 1989 politisch verfolgt, im Januar 1990 zum Rektor der Prager Karlsuniversität gewählt wurde; vgl. 303–311) sowie seine Darstellung der innerösterreichischen Kontroverse um den Comenianischen Utopie-Begriff, welche zwischen Patočka und dem unorthodoxen Marxisten Robert Kalivoda ausgetragen wurde (287–301).

Die beiden hier vorgestellten Bände geben wichtige Impulse, sich eingehender mit Komenskýs pansophischem Konzept zu befassen. Die spekulative Durchdringung dieses Konzepts wird freilich nur angeregt, nicht jedoch auch durchgeführt: Michel/Beer bleiben in der Distanz historischer Deskription; Schaller scheint mit der phänomenologischen Methode zu liebäugeln, was bei ihm eine gewisse Reserve gegenüber der „Metaphysik“ impliziert (vgl. z. B. 319). Fraglich bleibt deshalb, ob – ohne ein distinkt-übergängliches *Seins*-Verständnis – die Comenianische Konzeption der ‚analogia‘ als der ‚clavis totius sapientiae‘ (vgl. 70) überhaupt erreicht werden kann.

Schaller berichtet zwar, daß ‚Theorie‘, ‚Praxis‘ und ‚Chresis‘ die drei Dimensionen des Come-

nianischen Universalismus ausmachen und sieht darin auch die kritische Wendung gegenüber dem nachcartesianischen Spezialistentum (vgl. 182). Doch läßt er die Tiefen-Struktur dieser Triade unproblematisiert – und deswegen unaufgehehelt. Damit scheint auch zusammenzuhängen, daß er auf Comenius' lebenslange Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Antitrinitarismus der Sozinianer nur beiläufig eingeht (vgl. 175 u. 222). Ähnliches gilt auch für die Michel/Beer-Ausgabe: In der (sonst ausführlichen) ‚Zeittafel‘ zu Comenius' Werken (205–210) bleibt gänzlich unerwähnt, daß Komenský in den Jahren 1659–1662 nicht weniger als 8 anti-sozinianische Schriften (von ca. 1300 lat. Textseiten!) veröffentlicht hat (vgl. die Reprinte dieses Konvolut bei Olms, Hildesheim 1983 [Eine gewisse Weiterführung der Comenianischen Sozinianismus-Kritik ist übrigens in Leibniz' Frühwerk ‚Defensio Trinitatis‘ zu entdecken. Für eine „triadistische“ Comenius-Interpretation setzt sich seit Jahren der z. Zt. an der Universität Olmütz lehrende tschechische Philosoph Karel Floss ein; vgl. dazu meinen Artikel ‚Ternarius per omnia sparsus‘ in: *Studia comeniana et historica* XXI 45 [1991] 123–126)).

Um Comenius' pansophisches Engagement nicht zu verharmlosen, sondern tiefer – von seiner integrativen Wirklichkeitsauffassung her – zu verstehen, scheint es mir m. a. W. noch notwendig zu sein, den *triadischen Aspekt* seiner Emendationsbemühungen deutlicher herauszuheben und dessen kritisches Potential gegenüber der Indifferenz-Konzeption (die neuzeitlicher Subjekto-Zentrik „zugrunde“ liegt) zur Darstellung zu bringen. Es scheint daher: Res iterum venit ad metaphysicos.

Erwin Schadel (Bamberg)

Michael-Thomas Liske, Leibniz' Freiheitslehre. Die logisch-metaphysischen Voraussetzungen von Leibniz' Freiheitstheorie, Felix Meiner, Hamburg 1993, XXXIV u. 324 S., ISBN 3-7873-1095-9.

Obwohl die Münsteraner Habilitationsschrift einen ähnlichen Titel trägt wie das einschlägige Buch von Axelos,¹ ist sie keine differenzierte

¹ Christos Axelos, *Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz* (Berlin, New York 1973).

Gegen-Darstellung. Vielmehr soll sie durch „wahrheitskritische“ Rekonstruktion nicht definitiv (XXXIV), aber deutlich genug zeigen, daß Leibniz' Prämisse einer „strengen Seinseindeutigkeit (Univozität)“ (XXX) Freiheit vereitele. Diese Ahnung habe schon Duns Scotus veranlaßt, aus solchem Monismus auszubrechen (34), um dessen freiheitsgefährdendem „Determinismus“ durch eine voluntaristische Entscheidungstheorie zu „entgehen“ (242, 247 f., 273).

Das Buch gliedert sich in sechs Kapitel, von denen das letzte die „Freiheit“ behandelt (203–274), die ersten fünf ihre Voraussetzungen rekonstruieren: den „Grundcharakter von Leibniz' Philosophie“ (Kap. I, 1–32); „Seinsunivozität“ (Kap. II, 33–54); „Essentialismus“ (Kap. III, 55–100); „Die Prinzipien“ (Kap. IV, 101–135) sowie „Kontingenz“ (Kap. V, 137–201). Ein Anhang (275–293) liefert „ergänzende Überlegungen“ in 29 Exkursen (XXII).

I. Als „Eigenart“ Leibnizschen Denkens nennt L. die Gradualisierung traditioneller Gegensatzpaare. Tatsächlich versteht Leibniz bei *bestimmten* Unterschieden (wie Leben und Tod, bewußt und unbewußt, Bewegung und Ruhe) das zweite Relat als infinitesimalen Grenzfall des ersten. Indem L. jedoch die Gradualisierung als durchgängiges Postulat der Seinsunivozität auffaßt, macht er die *univocatio entis* zu einer Karikatur. Nach der klassischen Trichotomie werden Begriffe entweder im selben Sinne (univok) prädiiziert oder in verschiedenem Sinne (äquivok) oder in einer trotz verschiedenem Sinne doch einheitlichen Grundbedeutung (analog) (33). In L.s äquivoker Verwendung der „Univozität“ sind drei Dimensionen unterscheidbar. 1) Sofern das Schöpfer-Geschöpf-Verhältnis gemeint ist, *könnte* ein bloß gradueller Abstand in den Strukturen zwischen unendlichem und geschaffenen Geist (Gerechtigkeit oder Weisheit, 33), „zwischen den göttlichen und menschlichen Ideen“ (100), Indiz einer univoken Prädiizierbarkeit sein. Jedoch bliebe zu klären, wie diese Kommensurabilität bei geistlosen Kreaturen zu denken wäre. 2) Daß auch die Natur „nach einem einheitlichen Grundmuster strukturiert ist“ (35–39), betrifft rein schöpfungsinterne Attribute. So haben nach dem Kontinuitätsprinzip alle Individuen eine Form von Perzeption, aber auch einen subtilen Leib (38). Obwohl Leibniz' Idee der Universalharmonie (als *varietas identitate compensata*) und seine Rede von der großen „Analogie“ die Proportionalitätsanalogie nahelegen, *könnte* man auch die „Uniformität“ (35, 37 f.) in den Variationen der Natur univok auslegen. Es erforderte

jedoch weit mehr als eine Sichtung weniger kontextisolierter Zitate, um Leibniz eine generelle Univozität zuzuschreiben, die angeblich so große Folgelasten hat. V. a. wäre zu zeigen, warum eine logische Univozität die ontologische Analogie ausschloße.² Kaum nachvollziehbar ist indes die 3) Univozitätsebene: Leibniz kenne „nur Seiendes einer Art“ (222). „Materie und Form, Möglichkeit und Verwirklichung, Notwendigkeit und Kontingenz, Essenz und Existenz, Substanz und Akzidens, Verstand und Wille, empirisch und rational“. „All diese Gegensatzpaare“, für die aristotelisch-scholastische Tradition irreduzibel, seien für Leibniz „keine wesensmäßigen, qualitativen Differenzierungen, sondern nur graduell quantitative Unterschiede“ (1). Zwar räumt L. ein, daß Leibniz keine „quantitative Steigerung“ kennt, die nicht „zugleich eine qualitative ist“ (124). Indem er jedoch den Sonderstatus der Ruhe-Bewegung-Differenz auf alle metaphysischen Opposita überträgt (so daß Materie eine Art von Bewußtsein sei, Existenz eine Art von Essenz, Wille eine Art von Verstand usw.), wird „Univozität“ zu einem aberwitzigen „Monismus“ (34), der „keine unreduzierbare Zweieiheit“ zulasse (1), sondern je „einen der beiden Gegenpole zugunsten des anderen zu verflüchtigen“ suche (42).

So glaubt L., daß der auf der „phänomenalen Ebene“ unüberwindliche Gegensatz von kontingenten Tatsachen- und notwendigen Vernunftwahrheiten durch die Theorie des vollständigen Individualbegriffs aufgelöst werde (3–5). Leibniz denkt jedoch gar nicht daran, die Differenz von Empirie und rationaler Analyse, sinnlicher Schöpfung und schöpferischem Allbegriff preiszugeben. Ferner habe Leibniz durch seine Definition des Existierenden als „das, was unter allen nicht miteinander vereinbaren... Alternativen ein Maximum an begrifflichem Gehalt wider-

² Wie unbedacht L. mit dem Univozitätsbegriff umgeht, zeigt seine Behauptung, Duns Scotus mache „dieselben metaphysischen Grundannahmen wie Leibniz“ (242). Hierbei beruft er sich auf L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (Münster 1979). Honnefelder zeigt jedoch gerade, daß das Eigentümliche der scotischen Univozität „ihr gänzlich formaler, logischer Charakter“ ist, der „jede vorschnell einengende ontologische Interpretation der Einheit der Bedeutung [...] zu verhindern“ sucht (285).

spruchsfrei zu vereinen gestattet“ (10f.), versucht, die Existenz „restlos begrifflich“ zu „begründen“. Dies sei mißlungen (9 f.), weil Gottes Wohlgefallen an der bestmöglichen Welt einen „nicht restlos auf Begriffliches reduzierbaren Willensentscheid“ verrate (11). Tatsächlich schreibt Leibniz die Irreduzibilität von Verstand und Wille gerade dadurch fest, daß Gottes Schöpfung der größtmöglichen Gestaltenfülle oberste Regel seiner Güte, also ein moralischer Letztmaßstab ist, der eo ipso nicht „auf rein begrifflichem Wege gewonnen“ werden kann (11).

Die Vermengung des Begriffmaximums in Gottes Intellekt mit dem Realmaximum, auf das sich sein Wille richtet, durchzieht das ganze Buch und wirft u. a. das Scheinproblem auf, wonach dadurch, „daß nur das Optimum als zureichender Grund in Frage kommt“, entweder ein „spinozistischer Nezesitarismus“ drohe oder eine wirklich „positive Ursache“ fehle (135 f.). Zum andern erstarren die Individuen zu bloßen „Repräsentanten“ eines „begrifflichen Inhalts“, den Gott angeblich „maximieren“ wollte (128). So überrascht es kaum, wenn der Autor schlußfolgert, die Vollkommenheit, mit der jedes Individuum zur Bereicherung der Welt beiträgt, hänge „allein“ vom Grad seiner distinkten Perzeptionen ab (129–131). Es fragt sich, warum Gott den Menschen eigentlich Farben und Träume geschenkt oder gar Steine und Pflanzen erschaffen hat.

Kap. II präsentiert als weitere „Anwendung“ der Seinsunivozität die Aufhebung des Leib-Seele-Unterschiedes: Leibniz habe die Materie zu einem bloß „Perzipierten“ herabgewürdigt (40) und „den Gegensatz von aktiver Form und passiver Materie in die Monade selbst“ hineinverlegt (45)! Weil L. die *Entsubstantialisierung* der Materie mit einer Leugnung ihrer *phänomenalen Realität* verwechselt (50), sieht er sich freilich mit dem „seltsamen Umstand konfrontiert“, daß die „Theorie der prästabilierten Harmonie“ mit ihrer exakten Korrespondenz zwischen Perzeptionen und Korpuskularbewegungen die cartesianische Dualität gerade anerkennt (40, 42).

Kap. III über Leibniz' platonischen Essentialismus enthält niveauvolle Analysen, die aber verzerrt werden durch den Leitfaden der monistisch verstandenen Univozität. Die Unterstellung, Leibniz habe den „Gegensatz von Essenz und Existenz durch Zwischenstufen zu verbinden“ und den „von Potenz und Akt zu überbrücken“ gesucht (68), führt im ersten Fall zur mythologischen Rede von einem „Konkurrenz-“ und „Existenzkampf“ zwischen den Possibilen

als solchen (61–67, 195 u. ö.), im zweiten zur Annahme, daß die Geschöpfe „sich selber in den Akt oder die Verwirklichung überführen“ könnten. Weil L. übersieht, daß in der *vis activa* Schöpfer und Geschöpf durch den *concursus generalis* untrennbar zusammenwirken, sieht er sogar die „Annahme eines göttlichen Weltenschöpfers“ bedroht (68). Auf einer Vermengung von Begriff und Realität beruht auch die These, daß Leibniz' mit seinem univozitätsbedingten „Begriffsatomismus“ die „ganzheitlichen individuellen Substanzen“ als „letzte Einheiten“ aufgelöst, ja sogar Gott selbst aus „getrennten Urqualitäten zusammengesetzt“ gedacht habe (98 f.).

Nach einer Skizze von Leibniz' logischen Prinzipien kommt L. mit Kap. V endlich zu einer Modalanalyse der ersten von drei „Freiheitsbedingungen“ (Kontingenz, Spontaneität und Vernünftigkeit, 203), und zwar hinsichtlich der Vereinbarkeit von göttlicher Providenz und menschlicher Nichtfestgelegtheit. Als das, was weder notwendig noch unmöglich ist, tritt das Kontingente bei Leibniz zweifach auf: im „faktisch Wahren“ oder Existierenden, das als solches nicht notwendig ist, aber auch schon bei den „rein begrifflichen Möglichkeiten“, d. h. in den „nie wirklichen Welten“, als jeweils kontrafaktische Alternative (143–146). Diese zweite Form wird besonders wichtig.

Indeterministen gründen Freiheit auf die *Asymmetrie der Zeit* und denken Zukunft als Offenheit für mögliche Verzweigungen im Gegensatz zur unwiderruflich geschlossenen Linearität der Vergangenheit. Weil weder die Verzweigungspunkte noch ihre Richtungen vorhersehbar sind, läßt sich so auch das Theologemonon der *futurizio* ablehnen, wonach alles Geschehen „immer schon als etwas betrachtet werden konnte, das künftig zu geschehen hat“ (147). Leibniz dagegen verbindet die Vorhersehung mit innerweltlichem Determinismus und reduziert die zeitliche Asymmetrie auf „subjektiven Schein“, sofern die Menschen „unfähig sind, die an sich bestehende durchgängige Determination aller Ereignisse a priori zu erkennen“ (148 f.). Damit schließt er Offenheit auf diachronischer Ebene aus und muß sie „auf synchronischer Ebene“ ansiedeln. Nach L.s zweiter Hauptthese³ hat die „Begründungsstruktur“ des Augenblicks eine

³ Sie ist jedoch schon u. a. von Axelos (s. o. Anm. 2, 237–300) differenziert entwickelt worden, der ebenfalls genau hier die „Vereinigung von Kontingenz und Determination“ erblickt.

„unendliche Tiefendimension“ an Unabgeschlossenheit, die sich in der „Lehre von der unendlichen Analytizität kontingenter Wahrheiten“ spiegele (149 f.). Die „Rettung der Freiheit“ (155) liege darin, daß bei kontingenten Wahrheiten akzidentelle Prädikatbegriffe auch nur kontingent (nicht, wie Russell und Mates meinten, analytisch und somit notwendig) im Subjektbegriff enthalten sind, wie das Rubikonüberschreiten im Begriff Cäsars (161). Weil im unendlich komplexen Bedingungsgefüge kleinste Änderungen eine „Anpassung im Ganzen“ bewirken (176), die Geltung einer kontingenten Aussage aber „vom Bestehen der jeweiligen Totalität abhängig“ ist, sei auch die „widerspruchsfreie Leugbarkeit eines wahren Prädikats“ garantiert (177 f.); in jeder Entscheidung stehen also zahllose widerspruchsfreie Alternativen, d. h. mögliche Welten zur Diskussion. Auch diese Idee folge aus der Seinsunivozität, da sie Kontingenz und Notwendigkeit nur „durch quantitativ-graduelle Mittel“ unterscheide (34). Obwohl L. ihr das zweite Drittel des Buches widmet, endet er mit dem „Zweifel“, „ob der minimale Unterschied, der die faktische Determination“ auch des Kontingenten „von der absoluten logischen Notwendigkeit trennt, groß genug“ sei, um „Entscheidungsfreiheit zu begründen“ (274).

VI. Das letzte Drittel rollt die zwei übrigen Freiheitsbedingungen, Spontanität und Vernünftigkeit, auf. Leibniz' Definitionen der Freiheit als *spontaneitas intelligentis* oder *spontaneitas rationalis* zeigen, daß die Vernunftseinsicht zwar nur „die sublimste Form von Spontanität“ (205), zugleich aber das Spezifikum menschlicher Freiheit ist (243 f.). Hier kehrt nun das Problem wieder, wie der Wille im Entscheidungsakt frei sein kann, wenn Gott jedem Individuum seine Perzeptionsabfolge wie ein Programm „eingegeben“ hat (207 f.). Leibniz' Antwort auf dieses theologische Kardinalproblem besteht in dem Hinweis, daß die freie Entscheidung selbst ein „Glied“ innerhalb der Determinationskette bildet, so daß sich die *faule Vernunft* des quietistischen Fatalismus verbietet, wonach alles Geschehen auch ohne die Selbstdetermination unseres Willens eintritt (211, 288). Statt diese zentrale „Schwierigkeit der christlichen Philosophie“, Gottes Vorsehung mit menschlicher Freiheit zu vereinbaren (263), differenziert zu klären, führt L. die Argumentation auf Nebenschauplätze. Die Analogizität muß dazu herhalten, um die Überlegenheit der thomistischen Lehre⁴ als goldenen „Mittelweg zwischen einem rationalistischen Determinismus (Leibniz) und einem vo-

luntaristischen Indeterminismus (Duns Scotus)“ anzupreisen, die „gleichermaßen“ die sittliche Verantwortung „auszuhöhlen“ drohten (215). Welch unverhältnismäßige „Bedeutsamkeit“ (33) L. der Univozität gibt, zeigt sein Vergleich der Zweck-Mittel-Relation bei Thomas und Leibniz. Nach beiden sei der Mensch auf ein einziges „feststehendes Ziel determiniert“ (216 f.). Weil aber die Univozität „nur eine Form von Sein“ zulasse, bringe sie „Mittel und Ziele“ in ein „eindeutiges Verhältnis“, so daß die Mittel exakt „festgelegt“ seien. Die Analogizität erlaube dagegen einen „gemäßigten Indeterminismus“ (215), weil die „Inkommensurabilität“ zwischen transzendtem Letztziel und verfügbaren Mitteln jenes „unerreichbar“ mache (218). Es ist leicht zu sehen, daß dieser Gegensatz rein konstruiert ist. Für Leibniz ist eine solche Eineindeutigkeit im Sittlichen wie im bloß Technischen ganz abwegig. So wenig der Spielraum „zwischen dem konkreten Einzelfall“ des Wollens „und dem allumfassenden Ziel“ Privileg der „analogischen Seinskonzeption“ (226) ist, so wenig kennt Leibniz' deontische Ethik mit nicht-kalkülisierbaren Klugheitsregeln für das moralisch Notwendige, Mögliche und Indifferentes (vgl. 141 f.) eine „restlose Determination des Einzelfalls“ durch das Allgemeine (237).

Obwohl die zehnteilige Schlußbilanz der dreifachen Frage nachgeht: „Ist die Freiheit mit göttlicher Vorsehung, Determinismus und Mechanismus vereinbar?“ (262), spitzt L. sie ganz auf den Mechanismus zu. So muß Leibniz erneut für eine Aporie geradestehen, in die eine analogische Seinsauffassung angeblich gar nicht gelangt (264). Die Mutmaßung, mit der hier Leibniz' ganzer Freiheitsbegriff abgetan wird, ist an sachfernem Formalismus kaum zu überbieten: Die in der prästabilierten Harmonie behauptete isomorphe Parallelität zwischen den kausalmechanisch erklärbaren Körperbewegungen und den finalen „Gedankengängen des Geistes“ verlangt, daß beide Seiten in „demselben Grade durch Gesetze geregelt“ sein müssen. Weil L. glaubt, daß derselbe *Gesetzlichkeitsgrad* auch einen identischen *Gesetzlichkeitstypus* erfordert, folgert er, daß sich das „untergeordnete Ziel“ der Zweckursachen ebenso blind aus dem „übergeordneten herleiten“ lasse wie die „bestimmte Wirkung“ aus ihrer Wirkursache. Hat man die Lebendigkeit

⁴ Daß auch die Vermittlungsposition von Thomas „nicht unproblematisch“ ist, wird nur kurz in einem kleingedruckten Text angedeutet (148).

des Vorstellens durch diesen Kurzschluß erst mechanisiert, läßt sich freilich keine „schöpferische Spontaneität“ mehr entdecken (271). Nach der Schlußpointe gründet auch dies im univoken Seinsverständnis, denn unsere Alltagserfahrung, daß „im Bereich des Geistigen, Moralischen“ „ganz andersartige Gesetzmäßigkeiten“ herrschen als im „Bereich des Natürlichen“, habe Leibniz „als bloß phänomenalen Schein ansehen“ müssen, der mit jenem Seinsmonismus unverträglich sei (271 Anm. 107).

Der Epilog auf das „Ideal einer vollständigen rationalen Erklärbarkeit“ zeigt, daß L.s ganze Kritik auf einer Verwechslung der Seinsebenen beruht. Es ist nicht Leibniz' herrschende Idee, „daß schlechthin alles ... restlos erklärbar sein muß“, sondern die Idee der göttlichen Allwissenheit, die er auch im Zeitalter der mathematischen Rationalität als denkbar erweisen will. Daß sich jeder Gedankenschritt aus dem vorhergehenden „restlos erklären läßt“, beschreibt allein Gottes Omniszienzmodus, nicht eine Grundlage dafür, daß „wir“ alles „mit unseren Denkkategorien“ „erschöpfend zu fassen“ vermögen (272).

Trotz einiger brillanter Einzelanalysen trägt das Buch zur Klärung von Leibniz' Freiheitstheorie nichts bei, was in der Forschung nicht differenzierter beleuchtet wäre. Die Suggestion einer Leibnizschen Unfreiheitslehre appelliert allein an jenes Unbehagen, das für ein gewisses Freiheitsverständnis seit je mit dem Glauben an einen vorherbestimmenden göttlichen Willen verbunden ist.

Hubertus Busche (Bonn)

Jürg Freudiger, Kants Begründung der praktischen Philosophie (= Berner Philosophische Studien Bd. 14), Paul Haupt, Bern/Stuttgart/Wien 1993, 123 S., ISBN 3-258-04714-6.

Mit seinem Buch „Kants Begründung der praktischen Philosophie“ legt Jürg Freudiger eine Interpretation der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ vor. Freudigers Auseinandersetzung mit Kants praktischer Philosophie ist ein unübersehbar an der analytischen Philosophie orientiertes Herangehen an die „Grundlegung“ und ein Beispiel für das Bemühen, das Instrumentarium der analytischen Philosophie für die Interpretation eines philosophischen Klassikers nutzbar zu machen.

Im ersten Abschnitt seines Buches skizziert

Freudiger, in welchem Rahmen die „Grundlegung“ bei Kant zu sehen ist. Dabei wird die Auffassung vertreten, daß es sich bei der „Grundlegung“ wesentlich um ein kritisches Werk handelt. Es stellt sich damit die Frage nach dem Verhältnis der „Grundlegung“ zur „Kritik der praktischen Vernunft“. Im besonderen geht der Autor der kontrovers diskutierten Frage nach, ob Kant in der „Kritik“ einen gegenüber der „Grundlegung“ neuartigen Begründungsansatz vertreten habe oder ob erstere nur als eine ausgearbeitete Version der „Grundlegung“ aufzufassen sei. Freudiger stellt sich eindeutig auf die Seite jener, die im Hinblick auf den Begründungszusammenhang zwischen den beiden Werken keine wesentliche Differenz zu sehen vermögen. Den Umstand, daß Kant in der „Grundlegung“ von einer Deduktion des kategorischen Imperativs spricht,¹ während er eine solche in der „Kritik“ explizit ausgeschlossen hatte,² versucht er im Anschluß an eine von McCarthy entwickelte Argumentation³ mit der These zu erklären, daß Kant in der „Kritik“, wenn er eine Deduktion ausschloß, den Nachweis meinte, *wie* reine Vernunft praktisch sein kann, nicht jedoch den in der „Grundlegung“ versuchten Nachweis, *daß* reine Vernunft praktisch sein kann. Mag auch manches für eine solche Deutung sprechen, so muß doch bezweifelt werden, daß sie sich so gut belegen läßt, daß die Auffassung derer, die im Begründungszusammenhang zwischen den beiden Werken einen entscheidenden Unterschied sehen, als „widerlegt“ angesehen werden kann (37).

Im zweiten, sehr kurzen Abschnitt seiner Arbeit versucht Freudiger zu klären, was die „Grundlegung“ überhaupt leisten soll und welcher Methode sich Kant bedient. Der Autor führt aus, wie Kant zum Sittengesetz kommt und wie dieses für ein nur teilweise vernünftiges Wesen wie den Menschen die Form eines kategorisch gebietenden Imperativs annimmt.

Nachdem der Autor im dritten Teil seiner Arbeit zunächst das Verhältnis zwischen dem Begriff des guten Willens und dem Pflichtbegriff klärt, setzt er sich mit dem kategorischen Imperativ selbst auseinander, für dessen spezifischen

¹ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ak.-Ausg. IV, 454.

² Kritik der praktischen Vernunft, Ak.-Ausg. V, 47.

³ Vgl. M. H. McCarthy, Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III, in: Kant-Studien 73 (1982) 169–190.

Verpflichtungscharakter er die passende Formulierung findet, daß es „im kategorischen Imperativ anders als im hypothetischen keinen Bezug zu maximenexternen Entitäten (gibt)“ (86). Sodann wendet er sich dem zentralen Begründungsargument, der „Deduktion“ des kategorischen Imperativs zu. Erst mit dem Versuch, den kategorischen Imperativ als für unser Handeln tatsächlich verbindlich aufzuzeigen, wird ja der Schritt von einer explikativen zu einer *normativen* Moraltheorie getan, zu einer Moraltheorie, die nicht nur sagt, worin ein Handeln besteht, welches als gut bezeichnet zu werden pflegt, sondern auch, daß so und so gehandelt werden soll. Abschließend geht Freudiger noch Kants vielbesprochenem Hinweis nach, daß die Beweisstruktur der „Grundlegung“ zirkulär sei, weil wir uns als frei annehmen müssen, wenn wir uns sittlichen Gesetzen unterworfen denken, daß wir uns aber nur so denken können, wenn wir uns als frei annehmen.⁴ Diese Schwierigkeit wird versucht so aufzulösen, daß gezeigt wird, daß die Prädikate „frei“ und „dem Sittengesetz unterworfen“ nicht als synonym aufzufassen sind.

Im Hinblick auf das eigentliche Begründungsargument ist es ein Verdienst der Arbeit, daß die einzelnen Schritte der Deduktion sorgfältig nachgezeichnet und kommentiert werden, so daß auch die Voraussetzungen der Argumentation deutlich zutage treten. Freudiger kommt zu dem Ergebnis, daß durch die Deduktion zwar nicht, wie Kant meint, gezeigt werden kann, daß wir uns als sittlich verpflichtet erkennen können, wohl aber, daß wir uns so denken müssen (107). Heben sich Freudigers Analysen auch wohlthuend von jenen ab, die in der Deduktion so gut wie keine Schwierigkeiten erkennen können, so entzieht er sich doch auch nicht ganz einer gewissen Doppelbödigkeit, die ihren Ursprung bei Kant selbst hat. Kant macht nämlich einerseits eindeutig klar, daß durch eine Deduktion in der praktischen Philosophie keine Erkenntnisansprüche begründet werden, andererseits hat er doch Vorbehalte, daraus die Konsequenz zu ziehen, daß die objektive Geltung des kategorischen Imperativs eine bloß angenommene sei. Reste dieser Ambivalenz finden sich bei Freudiger wieder, etwa wenn er schreibt: „So, wie die Kategorien als Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung ausgewiesen wurden, ist der kategorische Imperativ Bedingung der Möglichkeit dafür, einem Wesen der genannten (vernünftigen) Art einen Willen und damit praktische Vernunft *zuzuschreiben*.“ (ebd.)

Hier fragt sich, ob eine so enge Parallelität zwischen theoretischer und praktischer Vernunft sinnvoll behauptet werden kann und ob es legitim ist, im Hinblick auf die praktische Vernunft von „Bedingungen der Möglichkeit“ zu sprechen und nicht bloß von „Bedingungen“, wenn zugestanden wird, daß die Deduktion des Grundsatzes der praktischen Philosophie über die *Zuschreibung*, daß reine Vernunft praktisch sein kann, nicht hinauskommt.

Manfred Pascher (Innsbruck)

Wolfgang Janke, *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes, de Gruyter, Berlin/New York 1993, IX, 569 S., ISBN 3-11-013924-3.*

Mit dem umfangreichen Werk „Vom Bilde des Absoluten“ legt Wolfgang Janke die Summe seiner Beschäftigung mit Fichte vor. Im Gegensatz zu früheren Arbeiten stellt Janke hier Fichtes gesamte Philosophie im Zusammenhang dar. Die einzelnen Konzepte werden besprochen unter Zuhilfenahme verschiedener Texte. Das führt einerseits den Nachteil mit sich, daß die ohnehin schwierigen Gedankenführungen der theoretischen Philosophie Fichtes teilweise aufgebrochen werden. Andererseits ergibt sich der nicht zu unterschätzende Vorzug, daß auf diese Weise ein Blick auf die Komponenten im Kontext der gesamten Philosophie möglich wird, wobei dieser Blick nicht mehr nur der Darstellung einer bestimmten Periode verpflichtet ist.¹

Schon das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis offenbart den Aufbau; er orientiert sich an der Gestalt von Fichtes Philosophie. Einer Einleitung, die diese Philosophie als dritte Vollendungsform des Idealismus beschreibt, folgt der erste von vier Teilen. In ihm wird der Standort von Fichtes Werk thematisiert: das Verhältnis des menschlich-endlichen Daseins zum Absoluten. Die Rolle der notwendigen methodischen Hilfsmittel, die der Theorie überhaupt den Zu-

⁴ Grundlegung, 450.

¹ So unterscheidet sich Jankes Buch auch von dem 1990 erschienenen Werk von Peter Baummanns „Fichte. Kritische Darstellung seiner Philosophie“, das zwar ebenfalls Fichtes gesamte Philosophie zum Thema hat, sich aber methodisch – wie schon aus dem Aufbau ersichtlich – an der Analyse bestimmter Werke orientiert.

griff auf das jeweils zu Erfassende ermöglichen, beschreibt der zweite Teil. Der dritte Teil widmet sich der Erscheinungswelt als dem Bild des Absoluten und legt die Grundspaltungen dar, während der vierte die verschiedenen so entstandenen Weltansichten näher ausführt.

Die Einführung: Die jeweilige Fassung des Absoluten wird im Fall von Hegel und Schelling traditionell mit den Begriffen Identität von Identität und Nichtidentität (Hegel) und Indifferenz (Schelling) belegt. Um Fichtes Ansatz von diesen beiden abzugrenzen und seine Eigenständigkeit zu unterstreichen, führt Janke den Begriff der Inkludenz ein, womit das relationslose In-sich-Geschlossensein des Absoluten bei Fichte hervorgehoben werden soll. Allen drei Formen des Idealismus ist gemeinsam, daß die Wahrheit in die Subjekt-Objekt-Einheit gesetzt wird, wobei das Selbstbewußtsein überstiegen werden muß. Die Unterschiede zeigen sich nach Janke erst, wenn es um den Übergang vom Absoluten zur Erscheinung geht. Dabei ergibt sich das Problem, daß jedes System den alleinigen Anspruch auf die eine Wahrheit stellt, während es sich doch in Konkurrenz mit den anderen befindet. Die Phänomenologie am Ende des Systembaus wird daher über die Verbindlichkeit des ganzen Systems zu entscheiden haben, indem sich die Tragfähigkeit an der Welt der Erscheinungen bewähren muß.

Hegels Kritik an Fichte eröffnet den ersten Teil, der den Standort der Fichteschen Philosophie – auch im historischen Sinne – zum Thema hat. Zum einen bemängelt Hegel das Sollen bei Fichte als Ohnmacht der Vernunft, indem das absolute Einswerden nur ein Sollen bleibt. Damit eng verwoben ist der andere Kritikpunkt, bezeichnet als schlechte Unendlichkeit: Das Endliche wird negiert, letztlich aber doch nicht überwunden, indem nur ein endloser Wechsel von Endlichem und Unendlichen stattfindet. Im weiteren Verlauf der Betrachtung Hegel/Fichte schält sich noch ein anderer Unterschied heraus. Die Vergänglichkeit des menschlich-endlichen Seins ist bei Hegel der Grund für eine Trauer, die nur überwunden werden kann, indem das Endliche sich als Schein entlarvt und daher auch die Trauer als Irrweg begriffen wird. Nicht so bei Fichte. Bei ihm ist Trauer essentieller Bestandteil des menschlichen Daseins. Die Angst vor dem Tod, die sich im Wechsel von Begierde und Befriedigung manifestiert, ist der erste Schritt auf dem Weg zur Freude. Die Liebe zu Gott ermöglicht es, daß das ewige Leben geschaut wird, indem die Schemabildung durchschaut wird, in der jedes Ich das Göttliche verhüllt.

Das alles wird klarer, wenn das Verhältnis des menschlichen Daseins zum Absoluten in seinem Bildcharakter zur Sprache kommt: Bildsein heißt zwar nicht schlechthin sein, aber auch nicht schlechthin nichts. Der grundlegende Abschnitt, der den ersten Teil beschließt, behandelt den Bildcharakter des Daseins in seinem Verhältnis zu dem einen in sich geschlossenen Sein. Dieses Sein wird von Fichte im zweiten Vortrag der Wissenschaftslehre 1804 in der folgenden Weise beschrieben: „Das Sein ist durchaus ein in sich geschlossenes Singulum des Lebens und Seins, das nicht aus sich heraus kann.“ Im weiteren erweist sich diese – von Janke als Inkludenzsatz bezeichnete – Äußerung als zentral für Fichtes Philosophie, auch wenn die bisherigen Kommentatoren diesbezüglich Zurückhaltung geübt haben. Zwei Grundcharaktere des Seins schälen sich heraus: Leben und Sein. Da das Sein vom Werden zu trennen ist (ansonsten ginge ein Nichtsein voraus), muß es betrachtet werden als Leben, das von sich, aus sich und durch sich selber lebt. Die zweite Bestimmung ergibt sich aus der Tatsache, daß auch im Sein selbst nichts werden kann (anderenfalls wäre das Sein geteilt). Das zieht ein unwandelbares Beharren nach sich. Diese zweifache Seinsbedeutung fordert angesichts der These vom Singulum zur Einheitsstiftung auf – in Fichtes Worten: „Das absolute *selbst* aber ... ist eben – *das absolute* – und jedes zweite Wort ist von Uebel.“ Nach Janke wehrt Fichtes Inkludenzlehre also jegliche Selbstdifferenzierungen des einen Seins ab. So stellt sich dann Janke die erste große Frage: Wie kann Vielheit sein und vor allem das Wissen, das das in sich geschlossene Sein objektiviert? Denn es wird ja neben dem Singulum immer ein Zweites beansprucht: das Wissen darum. Eine Erörterung des Daseins wird die Lösung liefern. Wesentliche Bedeutung des Daseins ist: Das Sein ist da als vorgestellt im Bewußtsein. Notwendigerweise handelt es sich dabei um ein Selbstbewußtsein, anderenfalls könnte sich das Dasein als solches im Unterschied zum Sein nicht fassen. Dem Selbstbewußtsein fällt somit die zentrale Rolle in der Wissenschaft des Daseins zu. Fichte bezeichnet dieses um sich selbst wissende Dasein des Absoluten auch als absolutes Wissen. Nun muß gezeigt werden, welche Seinsart dem Wissen als Dasein im Unterschied zum reinen Sein zukommt, da es offenbar nicht den gleichen Status haben kann. Hier bietet sich der Begriff des Bildes an: Als verweisend auf ein Abgebildetes ist es selbst unselbständig und steht zu diesem in einer

einseitigen Beziehung. Janke bezeichnet das als den negativen Charakter des Bildes – es ist nicht dasselbe wie das Abgebildete und doch nichts anderes. Damit wird dann klar, wie das Absolute außer sich sein (dasein) kann, ohne seine Inkludenz aufzugeben: Das Singulum geht nicht aus sich heraus in ein anderes gleichgestelltes Sein, sondern es ist da im unselbständigen Bild des absoluten Wissens. Diese Seinsart des Wissens führt zur Selbstvernichtung. Indem sich das Wissen zum Bild des Absoluten macht, weiß es sich als Bild und damit als Nicht-Sein. Spätestens jetzt stellt sich die genetische Frage: Nach welchem Schema entsteht überhaupt das Wissen in seinem Bildcharakter? Fichtes Antwort lautet: unter der Voraussetzung des Soll. („Das Seyn ... soll das seyn.“) Janke bemerkt in diesem Zusammenhang, daß solcher Vorgang niemandem „andemonstriert“ werden könne. In der Tat leuchtet sein Versuch einer Explikation denn auch nicht recht ein. Darauf wird noch im Zusammenhang mit der Hauptspaltung der Erscheinung zurückzukommen sein. Den Themenkomplex um Sein, Dasein und Bild beschließt die Feststellung, daß die Wissenschaftslehre als Lehre vom Dasein auch dessen Form zum Thema hat. Nach den vorigen Erkenntnissen muß sie sich also mit der Struktur des Bildes befassen. Dabei stellt sich heraus, daß der Bildcharakter drei Potenzen hat: zuerst besteht die Erscheinung des Absoluten als Bild überhaupt, sodann begreift sich das Bild aber auch als solches, indem es ein Bild von sich selbst bildet, und schließlich ist dieses Begreifen selbst zu verstehen als Bild vom Bilden. So findet sich auch in der Bildontologie die dreifache Bewußtseinsstruktur von Setzen, Sichsetzen und Sichsetzen als setzend, die später im Zusammenhang mit der intellektuellen Anschauung von Bedeutung sein wird.

Den zweiten Teil seines Buches, den er als Methodenlehre bezeichnet, eröffnet Janke mit Betrachtungen über die Sprache. Er stellt einleitend fest, daß der Sprache bei Fichte nur eine begrenzte Rolle zukommt, und setzt sie gegen die limitative Dialektik, die Dialektik des Begriffs und die intellektuelle Anschauung ab. Nach Fichte besteht Sprache aus willkürlichen Zeichen, wobei sich die Willkür ausschließlich auf den Akt des Zeichengebens bezieht, das Zeichen selbst aber eine feste Bedeutung hat. (Diese wiederum beruht auf Nachahmung von Naturtönen.) Die Willkür beim Zeichengeben ist nichts anderes als die Freiheit des vernünftigen Wesens, sich äußern zu wollen. Damit ergibt sich ein wesentlicher Unterschied zwischen Sprache und

Handeln. Der Sprechakt besteht im bewußten Äußern der eigenen Gedanken und Absichten, ohne daß deren Erfüllung beabsichtigt wird. Ganz anders beim Tun: Es führt die Vermittlung der Absichten nur zufällig mit sich, während die Erfüllung essentiell ist. Dieser Umriß der Sprache bleibt für Fichte auch später verbindlich, lediglich der Begründungsgang wandelt sich. So führt Janke zwei verschiedene Deduktionswege an, die Fichte ausgearbeitet hat. Resultat des früheren ist: Keine humane Mitwelt ohne Kommunikation durch Sprache. Die spätere Deduktion fordert die Sprache als Hinleitung zur Entstehung der Vernunft als Selbstbewußtsein; so nennt Fichte die Sprache „das allererste Mittel zur Entwicklung der Selbstbesinnung“. Insofern besteht im zweiten Fall eine engere Verknüpfung zwischen Sprache und Vernunft. Doch gerade im Hinblick auf Vernunft und Sein zeigt sich auch die Grenze der Sprache. Das in sich geschlossene Sein ist begrifflich nicht mehr faßbar, ansonsten wäre es ja wieder relational. Und der zweite Vortrag der Wissenschaftslehre von 1804 weist dann auch auf das objektivierende Wesen der Sprache hin. Das stellt allerdings nicht die wichtige Rolle der Sprache innerhalb ihrer Grenzen in Frage: Sie bildet den Durchströmungspunkt von Sinnen- und Ideenwelt. Die Begründung dafür liegt in ihrem Sinnbildcharakter, der sich darin offenbart, daß aus der sinnlichen Welt entnommene Zeichen auf übersinnliche Begriffe übertragen werden. Daraus ergibt sich allerdings eine – für die Sprache wesenhafte – Ambivalenz: Einerseits erhellt das Sinnbild die Bezüge zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem, andererseits täuscht es über die Unterschiede hinweg. Angesichts der oben festgestellten sprachlichen Nichtfaßbarkeit des Seins stellt sich die Frage, in welcher Weise das Absolute adäquat behandelt werden kann. Janke stellt fest, daß Fichte als erster die für den Idealismus typische Antwort gibt: anhand des Begriffs. Der Sprachphilosophie schließt sich die Dialektik des Begriffs an. Zu Beginn ist nach Janke zu fragen, ob es eine die negative Dialektik Kants ergänzende positive auf dem Boden der Wissenschaftslehre gebe. Eine bejahende Antwort würde die gängige These abweisen, daß erst mit Hegel die positive Dialektik vollendet sei. Janke orientiert sich in diesem Fall an Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ und der dort formulierten Triade der Grundsätze Setzen, Entgegensetzen und Zusammensetzen. Sie gewährleisten für Janke eine bruchlose Systemfaltung im Hinblick auf Einheit, Form und Gehalt, so daß alle methodischen Regeln

letztlich auf der antithetisch-synthetischen Einheit des Ich fußen. Dabei erfordert die durch das thetische Urteil „Ich bin Ich“ zu stiftende Einheit eine genauere Betrachtung. Daß antithetische und synthetische Urteilsform durch den zweiten und dritten Grundsatz gegeben sind, liegt auf der Hand, wie einfache Beispiele zeigen („Eine Pflanze ist kein Tier“ und „Der Vogel ist ein Tier“). Die Korrespondenz des thetischen Urteils zur Thesis des Ich bedarf der zusätzlichen Erläuterung, daß das in ihm vorhandene „ist“ nicht wie in den anderen beiden Urteilen als „ist richtig“, sondern als Sollen zu interpretieren ist. So zeigt sich eine doppelte Selbstbegrenzung in Fichtes dialektischer Methode: zum einen lassen sich die Ursprungsverhältnisse des Ich nicht mit objektiver Richtigkeit ausdrücken, zum anderen gibt der Sollcharakter des „Ich bin“ die absolute Einheit als Grundlage eines abgeschlossenen Systems auf. Schließlich ist noch festzustellen, daß der drohende Widerspruch zwischen Idealismus und Realismus durch die Eigenschaft der Dialektik, limitativ zu verfahren, aufgehoben wird. Der Anspruch auf absolute Realität der beiden konkurrierenden Sichtweisen wird nicht ganz, sondern nur zum Teil aufgehoben, die Synthese erfolgt durch Wechselbestimmung – soviel Realität/Negation das Ich in sich setzt, soviel Negation/Realität kommt damit dem Nicht-Ich zu und umgekehrt. Damit ist die positive Dialektik auf dem Boden der Wissenschaftslehre vollendet. Kants transzendente Apperzeption wird überstiegen durch ein Verfahren, das das Selbst als Bild des Bildes aufzeigt und alle involvierten Gegensätze vereint. Dabei hebt sich nach Janke Meinung Fichtes limitative Dialektik von der spekulativen Hegels gerade durch ihre Selbstbeschränkung ab, indem nicht das Unendliche thematisiert wird.

Nachdem so die Existenz der positiven Dialektik bei Fichte aufgezeigt ist, gilt es, näher auf den Begriff selbst einzugehen. Hierbei spielt das *Durch* die zentrale Rolle. Es kommt ins Spiel beim Widerspruch im Sagen des Seins: „Seiendes ist und besteht an sich und in sich selbst.“ Offensichtlich kollidiert hier das, *was* gesagt wird, damit, *daß* es gesagt wird. Die Aufhebung dieses Widerspruchs in der limitativen Dialektik vollzieht sich nun anhand des *Durch*: Das Begrenzen des einen geschieht gerade *durch* das andere, umgekehrt ist das eine nur *durch* das andere denkbar. Das substantivische *Durch* hat also die Bedeutung eines wechselseitigen – wesentlich lebendigen – Durchdringens, das das gegenseitige Bedingtheitssein beider beschreibt. Wie nun die Ein-

heit im *Durch* überhaupt entsteht, wird durch das Sehen erläutert. Als Sehen bringt es untrennlich ein Gesehenes mit sich, was es allerdings als sein Produkt negiert, indem es seine eigene Lebendigkeit dort hinein versetzt. Insofern entfremdet und negiert es sich selbst: Es geht selbstverloren im Gesehenen auf. Diese Projektion des Sehens ist gerade das Wesen des *Durch*. Im *Durch* erklärt sich ferner auch der Urbegriff; hier spielt das Sehen ebenfalls eine wichtige Rolle, indem es nun als Denken gefaßt wird. An dieser Stelle kommt die transzendente Logik ins Spiel, deren Thema die Entstehung des apriorisch-synthetischen Bezuges dieses Denkens zu seinem Gegenstand ist. Ihr ist das Denken das Bilden einer Vorstellung (indem ein Verhältnis gefaßt wird) mit dem Bewußtsein, daß diese ein Bild ist. Dabei gewährleistet der Begriff das in der Vorstellung vorhandene Verhältnis-Fassen: Denken ist also das Vermögen der Begriffe. Vom Denken aus wird das schon oben besprochene Konzept des Bildes in seiner besonderen Stellung zum Sein nochmals klar: Bild oder Vorstellung ist nicht An-Sich-Sein, sondern als solche begriffene Äußerung. Beide Glieder sind dabei wechselseitig durch Negation im *Durch* bestimmt – diese grundlegende Disjunktion von Bild und Abgebildetem ist der gesuchte Urbegriff. Er ist das Prinzip aller Erscheinung und führt im Grundverhältnis von Bild und Abgebildetem zu einer Fünffachheit: Im formalen Sinn besteht sie aus einer Doppelspaltung des absoluten Wissens in Sein und Denken sowie in Sinnliches und Übersinnliches, im methodologischen Sinn entfaltet sie die bewußtseinskonstituierenden Glieder. Bevor Janke sich aber im Detail der Entstehung dieser für alle Erscheinung grundlegenden Hauptspaltung im dritten Teil seines Buches widmet, weist er auf die Grenzen von Begriff und *Durch* hin und erörtert die Vermögen, die darüber hinaus führen. Offensichtlich gilt nämlich das Gesetz des Wissens, daß der Begriff in seinem (auf dem *Durch* beruhenden) Nacheinander in dem Moment, wo man von einer Evidenz „mit einem Schlage“ ergriffen wird, am Unkonstruierbaren scheitert. So setzt sich die Selbstverleugnung im *Durch* fort bis zur Aufgabe des Begriffs überhaupt. Angesichts dieser Unselbständigkeit des Begriffs sieht man sich vor die Frage gestellt, worin die Lebendigkeit des *Durch* dann fußt. Fichtes Antwort ist: im absoluten Leben. Dieses gibt dem *Durch* in seiner Anlage zum Leben erst das Leben ein. Janke vergleicht das mit dem Feuer: Holz hat die Anlage zu brennen, wird aber erst entfacht durch Feuer

– wie das Feuer das Glühende an ihm selbst ist, so ist das Leben das Lebendige an ihm selbst.

Wie beim Betrachten des Seins über die Sprache hinauszugehen war, muß also bei der Evidenz des Einen über den Begriff hinausgegangen werden. Das dafür notwendige Vermögen ist bei Fichte die intellektuelle Anschauung – allerdings nicht im Sinne Kants. Für Fichte ist an die reine Apperzeption und den kategorischen Imperativ gleichermaßen anzuknüpfen, wobei sich freilich die Frage stellt, wie das Bewußtsein vom eigenen Handeln beschaffen sein muß. Damit rückt das Selbstbewußtsein ins Zentrum der Betrachtung – Fichte ist der erste, der das Selbstbewußtsein als Urphänomen des Bewußtseins überhaupt einer grundlegenden Untersuchung unterzieht. Dabei ist der Regreß zu vermeiden, dem sich die reflexive Theorie des Selbstbewußtseins ausliefert: Das Objektivieren des Bewußtseinssubjekts im Betrachten dieses Subjekts führt, einmal begonnen, zu immer höheren Reflexionsstufen. Das Dilemma dieser Verfahrensweise besteht darin, daß das Ich entweder noch kein Bewußtsein von sich hat, da dieses erst von der Reflexion her kommen soll (was zum Regreß führt), oder daß dieses Bewußtsein schon vorhanden ist (wobei dann die Reflexion nicht mehr greift). Den Ausweg bietet nach Fichte gerade die intellektuelle Anschauung. Der eingeschlagene Weg ist dabei ein indirekter Beweis: Da die Einheit von Subjekt und Objekt nicht vermittelt ist, wie das Reflexionsmodell gezeigt hat, muß diese Einheit im Selbstbewußtsein unmittelbar sein. Dieses unvermittelte – nicht sinnliche – Innesein absoluter Selbsttätigkeit des Setzens heißt eben intellektuelle Anschauung. Es handelt sich dabei nicht um ein bloßes Sichsetzen, sondern um ein Sichsetzen *als* setzend, ansonsten unterläge man wieder dem oben genannten Dilemma der Reflexionstheorie. Gerade durch das Als soll der Regreß vermieden werden, indem die Sonderung zwischen Sichsetzen (Objekt) und Setzen (Subjekt) vermieden wird. Drei Thesen werden durch solche Selbstbewußtseinstheorie korrigiert: das Ich sei bloßes Subjekt, Selbstsetzung sei Hervorbringung des Ich und Selbstanschauung setze ein existierendes Ich voraus.² Nun zieht die Gefahr eines Nihilismus herauf, wie sie am Ende des ersten Teils im Zusammenhang mit der Bildontologie thematisiert wurde. In der intellektuellen Anschauung wird sich das Selbstbewußtsein im Sichsetzen als setzend klar. Das bedeutet in der Bildontologie: Das sich wissende Wissen ersieht sich als Bild vom Bilden. Doch es war dort auch klargeworden, daß sich das Wissen als Bild und Nicht-Sein

selbst vernichtet – ist dann nicht das Selbstbewußtsein als sich wissendes Wissen um so lebensferner? Zwar hat das Wissen im Wissen seiner selbst Realität, doch sein Prinzip bleibt unzugänglich: Die intellektuelle Anschauung läuft ins Leere. Das den Nihilismus bändigende Prinzip liegt für Fichte im Soll des Willens in der praktischen Vernunft. Der Wille gibt der Anschauungswelt Sinn – sie wird zur notwendigen Bedingung für die Erscheinung des Übersinnlich-Göttlichen gemäß der Regel: Soll das Übersinnliche real werden, muß die Anschauungswelt sein. Der intellektuellen Anschauung wird so die Leere genommen, indem der Wille sich durchsicht in seinem Handeln gemäß dem Soll.³ Den Themenkreis um die intellektuelle Anschauung beschließt Janke mit der Feststellung, daß sie im Mittelpunkt der methodologischen Fünffachheit steht. Im Zusammenhang mit dem Urbegriff wurde schon erwähnt, daß diese Fünffachheit die bewußtseinskonstituierenden Glieder entfaltet. Sie lauten: Sein und Freiheit des Selbstbewußtseins, sowie Sein und Freiheit des sich selbst anschauenden Selbstbewußtseins. Das entspricht zwei Grundspaltungen in Subjektives und Objektives, sowie in Sein und Freiheit – sie fußen jeweils auf dem theoretischen und praktischen Charakter des Bewußtseins. Das fünfte Glied ist der Einigungspunkt, i.e. die intellektuelle Anschauung. Damit ist die Grundstruktur des Wissens erläutert und der Boden bereitet für die Erscheinungslehre. Nicht vom Absoluten, sondern vom sich wissenden Wissen her entfaltet sich die Welt in ihrer Erscheinungsform und ihrem Sinn.

² Janke's Meinung ist, daß damit das Problem des Selbstbewußtseins geklärt ist. Es ist fraglich, ob es sich in der Tat so verhält. Dieter Henrich und in der Folge dann auch Ulrich Pothast und Manfred Frank haben darauf hingewiesen, daß auch das Als nicht die Unmittelbarkeit im Bewußtsein herzustellen vermag, da immer noch von der Tätigkeit und dem Blick darauf unterscheidend gesprochen wird. Hinzu kommt, daß Fichte selbst immer wieder nach neuen Formeln suchte – wohl deshalb, weil die bisherigen Formulierungen nicht zufriedenstellend waren.

³ Wie schon am Ende des ersten Teiles steht man auch hier bei der intellektuellen Anschauung wieder vor dem Soll. Und wieder stellt sich die Frage einer Begründung dieses Soll – das wird im Zusammenhang mit der Hauptspaltung der Erscheinung aufzugreifen sein.

Der dritte Teil von Janke Buch ist daher den Grundlagen der Erscheinungswelt gewidmet. Ausgangspunkt ist der Einigungs- und Disjunktionpunkt im absoluten Wissen, wie er sich in der intellektuellen Anschauung darstellte. Es hatte sich gezeigt, daß die begriffliche Reflexion an ihre Grenzen gestoßen war und die Einheit im Selbstbewußtsein nur unmittelbar in der intellektuellen Anschauung gefaßt werden konnte – der Zweck ergab sich gemäß einem Soll. Verantwortlich für die Möglichkeit dieses Vorganges überhaupt ist ein schöpferisches, dem Bewußtsein inhärentes Vermögen, das Fichte mit produktiver Einbildungskraft bezeichnet: Immer da, wo sich das reine Denken in einen Zirkel oder Regreß begibt, stützt dieses Vermögen den Blick auf den Einheitszusammenhang. So ist die produktive Einbildungskraft auch konstitutiv für die Dingvorstellung im Selbstbewußtsein, die sich allein aus dem Widerspruch zwischen Realismus und Idealismus nicht erklären ließe. Für den dogmatischen Realismus wirkt das Nicht-Ich kausal auf das Bewußtsein: Damit ist zwar das Dingbewußtsein, nicht aber das Selbstbewußtsein darin erklärt. Der dogmatische Idealismus dagegen setzt das Ich substantiell als Erkenntnisgrund an, so daß zwar das Selbstbewußtsein erklärt wird, nicht aber das Dingbewußtsein. So ist eine synthetische Tätigkeit eingefordert, die sowohl das Hervorbringen der Realität (im Zusammenhang mit der Kausalität) als auch die Stetigkeit des Bewußtseins (im Zusammenhang mit der Substantialität) gewährleistet. Die Lösung in bezug auf die Realität besteht darin, daß die Kategorien apriorische Handlungsgesetze des Selbstbewußtseins sind, die sich mit der Einbildungskraft verbinden: Mittels der Einbildungskraft beziehen sie sich auf Objekte der Anschauung, deren Realität durch diese Verbindung überhaupt möglich ist. Analoges gilt in bezug auf das Selbstbewußtsein. Das Vorstellen unseres Bewußtseins wird erst möglich durch die Verbindung der Substantialität mit der Einbildungskraft: Das Bleibende über die wechselnden Ding-Vorstellungen hinweg ist die aus diesen in der Einbildungskraft zusammengeknüpfte Ich-Substanz. (So erklärt sich auch der Zusammenhang von produktiver Einbildungskraft und Zeit.) Damit ist das Problem der Dingvorstellung im Selbstbewußtsein auf die produktive Einbildungskraft zurückgeführt. Um aber den Vorwurf einer Nominaldefinition abzuweisen, ist – wie schon bei der intellektuellen Anschauung – das Wesen der Einbildungskraft selbst aufzuzeigen. Es zeigt sich als Schweben

zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit im Ich. Während die Tätigkeit des absoluten Ich ins Unbestimmte und somit Unendliche geht, ist das menschliche Ich endlich – das Zusammenfassen des immer wiederkehrenden Zusammentreffens dieser theoretisch unvereinbaren Gegensätze leistet die produktive Einbildungskraft. Indem sie eine nie zur Ruhe kommende Bewegung vom einen zum andern beschreibt, die weder einen Anfang noch ein bestimmtes Ziel hat, kann sie treffend als Schweben bezeichnet werden. Dieses Schweben wirft nochmals Licht auf den oben erwähnten Einigungs- und Disjunktionpunkt, in dem sich die intellektuelle Anschauung des sich wissenden oder absoluten Wissens befindet. Dem Absoluten vergleichbar ruht dieses Wissen in sich selbst und ist für sich selbst. Ihm kommt Freiheit, aber auch Notwendigkeit zu, da beide – wie in der praktischen Philosophie – durch einander bestimmt sind. Der Absolutheitscharakter führt zur Selbstvernichtung des Wissens, der Wissenscharakter führt zu einem Sich-Wissen, das gesetzt und am Absoluten wieder abgesetzt wird: Jeder Standpunkt bedarf des anderen. Der Anfangs- und Einigungsgrund kann daher weder auf die Freiheit (des Wissens) noch auf die Notwendigkeit (des Seins) verzichten, er muß sich *zwischen* beiden befinden – schwebend.

Dieses Schweben zwischen absolutem Sein und absolutem Wissen legt den Ort der Erscheinungslehre fest: zwischen der Inkludenz des Seins und der Mannigfaltigkeit des Wissens. Oder, wie anläßlich des Urbegriffs gesagt: zwischen Abgebildetem und Bild. Dabei ist die Frage nicht mehr (wie in der Wahrheitslehre), wie sich alles Mannigfaltige auf Einheit zurückführen lasse, sondern wie angesichts des Einen Vielheit entstehen kann. Fundamental für die Erscheinungslehre ist daher die Entstehung der schon im Zusammenhang mit Urbegriff und intellektueller Anschauung erwähnten formalen bzw. methodologischen Fünffachheit. Der Urbegriff hatte sich in der Dialektik des Begriffs als grundlegend für das unterscheidende Wissen erwiesen: Er lieferte die Disjunktion in sich begreifendes Bild und Abgebildetes im Durch. Nun hatte sich schon im ersten Teil für das Bild die Frage ergeben, nach welchem Schema es entsteht. Eine Frage, die sich dann angesichts des Selbstbewußtseins in der intellektuellen Anschauung wiederholt hatte. In beiden Fällen war die Antwort: Anhand des Soll – es kommt zum Bild des Absoluten, wenn es zu dessen Äußerung kommen soll. Und diese Antwort gilt nach Janke auch im Fall des Durch, das ja die Disjunktion

im Urbegriff gewährleistet hatte. Spätestens an dieser Stelle, wo es um die Entstehung der Grundspaltung – d. h. um die genetische Erschließung des Durch – geht, muß dieses Soll hinreichend expliziert werden. Doch wie bisher wirkt Janke Erläuterung auch hier kraftlos. War im ersten Teil davon die Rede, daß es nicht ‚andemonstrierbar‘ sei, wird hier von einem notwendigen, durch einen irrationalen Hiatus von unserem Bewußtsein getrennten Ereignis gesprochen – von einer ‚genetisierten Nichtgenetisierbarkeit‘. Dabei könnte man es vielleicht bewenden lassen, doch Janke scheint sogar einen Zirkel nicht zu scheuen, wenn er schreibt: „Die Wahrheit Gottes muß unter allen Umständen in der Welt erscheinen, will diese nicht in der Liebe zum Unvernünftigen, d. h. zum Scheinhafte, in der Irre bleiben ...“ (339) Um das Soll der Äußerung des Absoluten zu erklären, wird die Welt, d. i. eben diese Äußerung, als schon vorhanden vorausgesetzt. Doch weiter in der Entstehung der Hauptspaltung. Für das Durch hatte sich am Ende der Dialektik des Begriffs ergeben, daß es sein Leben dem absoluten Leben verdankt. Darauf basiert nun gerade die Urspaltung in Denken und Sein: Die Differenz entsteht, weil das Durch zwar lebt, jedoch nur durch ein anderes Leben. War die Frage nach dem Durch auf eine rationale Unableitbarkeit beim Soll gestossen, so ergibt sich dieses Problem gleichfalls für das Sein im Selbstbewußtsein. Doch wird hier nicht das Soll herangezogen, sondern die Struktur des Von: Das Sein lebt *von* sich. Dieses aus sich selbst bestehende Urvon gehört ausschließlich dem Absoluten an, während das Denken im Bewußtsein in Abhängigkeit *davon* lebt. Mit dem Eingeständnis der Unerklärbarkeit des Urvon wird so die unbegreifliche Zweiheit von Sein und Denken im Selbstbewußtsein verbindlich. Neben diese Spaltung in Sein und Denken tritt nun eine zweite in Sinnliches und Übersinnliches. Es kann gezeigt werden, daß ohne sie die erste nicht möglich ist und umgekehrt, denn beide Spaltungen stammen aus dem Durch. Damit ist die schon mehrfach erwähnte Fünffachheit erreicht: Denken und Sein, sinnliche und übersinnliche Welt, sowie der Einheitspunkt. Die auf dieser Hauptspaltung basierende unendliche Teilbarkeit des Realen ergibt sich wieder aus dem Wesen des Durch, indem sie zurückgeführt wird auf die Teilbarkeit im Bewußtsein. So entsteht die Vielheit nicht aus der zerfallenden Einheit des Absoluten, sondern aus der freien Reflexion des Subjekts. Der Wechsel und die Abwandlung verschiedener Weltvorstellungen folgen dann aus

der Freiheit der Reflexion, die stets abbrechen und neu ansetzen kann.⁴ Neben die Frage nach der Entstehung des Mannigfaltigen tritt nun auch diejenige nach dessen Zweck: Das führt auf die Bestimmung der Menschheit, die sich ja in individuelle Iche aufgespalten vorfindet. So stellt sich Fichte schon früh die Frage nach der Gewißheit von anderen Vernunftwesen außer mir und beantwortet sie im Rahmen der Bestimmung des Menschen: Für die Selbstsetzung des Ich ist ein Du nötig, das die Aufforderung zur Selbstbestimmung gewährleistet. Damit ist freilich noch nicht geklärt, welche Synthesis der Aufspaltung in individuelle Iche Sinn verleiht. Auch hier spielt wieder das Soll die zentrale Rolle: *Soll* die Einheit des absoluten Wissens durchsichtig werden, muß es in der Welt eine Mannigfaltigkeit von Ichen geben. Sie erfüllen ihre Bestimmung, indem sie ihren individuellen Egoismus verwerfen und zu Teilen einer Gemeinschaft werden, deren Organisation gerade das Bild des Göttlichen ist: Das Einzel-Ich kommt in seiner Freiheit zu sich, wenn es sich durch andere aufgefordert sieht, ihnen ebenfalls Freiheitsbereiche zu lassen.

Den dritten Teil seines Buches abschließend betrachtet Janke die zweite Aufspaltung der sinnlichen und übersinnlichen Welt in die Weltansichten Naturglauben und Recht sowie Sittlichkeit und Religion. Bei Fichte kommt dem Sinnlichen und Übersinnlichen gleichermaßen der Bildcharakter zu – ihre Differenz besteht darin, daß die sinnliche Welt die Form eines seienden und unveränderlichen Bildes hat, die übersinnliche die Form eines werdenden. So ist für den Menschen im Leben nur die sinnliche Welt wirklich, die übersinnliche hat den Charakter, verwirklicht werden zu sollen, etwa als moralische Ordnung der Welt. Zusammengeknüpft werden beide Welten im Selbstbewußtsein durch die Tatsache, daß das Sinnliche als fertig erscheinen kann lediglich durch Vergleich mit gesollten Möglichkeiten und umgekehrt das Übersinnliche nur als zu verwirklichendes verstanden werden kann anhand eines Sinnlichen, über das es hin-

⁴ Anknüpfend an die Hauptspaltung wären die weiteren Aufspaltungen der Erscheinungswelt aufzuzeigen, also z. B. die Konstitution des Raumes in seiner unendlichen Teilbarkeit oder auch die Empfindungen – Aspekte, auf die Fichte detaillierter in seinen späten „Thatsachen des Bewußtseins“ eingegangen ist. Leider beschränkt sich Janke diesbezüglich eingeständnermaßen auf Andeutungen.

ausgeht. So ist verständlich, daß Naturglauben und Recht ihre Wurzel in der sinnlichen Welt haben und Sittlichkeit und Religion in der übersinnlichen. Wie schon bei der Hauptspaltung stiftet der fünfte Standpunkt auch bei dieser zweiten Spaltung wieder die Einheit: Hier ist es die (philosophische) Wissenschaft, die den religiösen Glauben in ein Schauen verwandelt. Diese rein faktische Darstellung der zweiten Disjunktion erhält ihre Begründung durch die Grundstruktur der menschlichen Vernunftform, deren Beschreibung schon zum Abschluß des ersten Teils an der Struktur des Bildes in Angriff genommen wurde. Der Vernunft entstehen in ihrer Eigenschaft als Bild einer Urstätigkeit auf einen Schlag zwei Disjunktionen: Urstätigkeit (Sein) und Nachvollzug (Denken) sowie Abgebildetes (Ansich) und Bild (Füruns). Darauf beruhen die vier Weltansichten: die vom Sein und nicht vom menschlichen Konstruieren herkommende Urstätigkeit konstituiert den religiösen Glauben, der Nachvollzug in seiner Freiheit die Sittlichkeit, das Abgebildete in seiner Objektivität den Naturglauben und das Bild in seiner Subjektivität das Recht. Wie zu Beginn des dritten Teils für den Einheits- und Disjunktionpunkt der Hauptspaltung beschrieben, befindet sich dazwischen schwebend und Einheit stiftend auch hier der fünfte Standpunkt. Damit ist einer Stufenlehre, die die Bereiche Natur, Recht, Sittlichkeit und Religion beinhaltet, der Boden bereitet.

Der näheren Ausführung dieser Stufenlehre ist der vierte und letzte Teil von Jankes Buch gewidmet. Eröffnet wird er mit Betrachtungen zu Fichtes Naturlehre, es folgen die Rechts-, Sitten- und Gotteslehre. Fichtes vielzitierte Äußerung, die Natur sei „das versinnlichte Materiale unserer Pflicht“, versteht sich als Aufgabe an den Menschen, die Natur zu kultivieren, um sein eigenes geistig-naturhaftes Doppelwesen zu verstehen: das reine Ich soll in Übereinstimmung gebracht werden mit dem empirischen, denn sonst ist keine Humanität möglich. Freilich ist das Bild der Natur als versinnlichte Pflicht nicht Fichtes einzige These in diesem Kontext: Eine moralisch vereinseitigte Weltansicht wird (wie jede andere für sich genommen) dem komplexen Vernunftzusammenhang nicht gerecht. Neben den reinen Trieb tritt der Naturtrieb: Ohne ihn kann das Ich nicht wirklich sein und handeln, ohne reinen Trieb kann es nicht willentlich wirken. Die synthetische Vereinigung beider geschieht wieder limitativ: Die Natur ist Schranke der Freiheit, die erweitert werden soll, so daß sich Naturtrieb und reiner Trieb zum sittlichen Trieb vereinigen.

Die Diskussion der Natur zeigt auch: Ein reiner Naturglaube in seiner kausalen Determiniertheit führt die freie Vernunft in einen Widerspruch und wirft sie wieder zurück auf sich selbst. Um dem zu entgehen, wird die Weltansicht der Objektivität verlassen, um nun diejenige der Subjektivität einzunehmen, das Recht. Seine Domäne ist die Mannigfaltigkeit der individuellen Ichs, wie sie schon zu Ende des dritten Teils besprochen wurde, und seine zentrale Vokabel ist die Anerkennung. Nur sie kann gewährleisten, daß sich die Konkurrenz der Naturkräfte in ein Rechtsverhältnis von Rechtssubjekten auflöst. Die Eigenständigkeit des Rechtswesens gegenüber der Moralität zeigt sich an seinen drei Komponenten Zwang, Selbstbehauptung und Abschreckung. So lassen sich Gesinnungen (als Elemente der Moral) nicht erzwingen, umgekehrt gewährleistet nur der Zwang, daß ein Übertreten von Rechtssphären geahndet werden kann. Analoges gilt für die Eigenständigkeit von Selbstbehauptung und Abschreckung.

Wie die Vernunft den reinen Naturglauben zum Recht hin überstieg, um einem Widerspruch zu entgehen, so wird vom Recht aufgestiegen zur Sittlichkeit: Da die rein äußerliche Betrachtung der Rechtsanwendung in ihrer Allgemeinheit nichts sagen kann über ihre Rechtfertigung im Einzelfall, führt das bei der individuellen Anwendung des Zwangsrechts ebenfalls zu einem Widerspruch. War die Grundlage des Rechts die Anerkennung, so ist es im Fall der Sittlichkeit das Gewissen. In ihm ist sich der Mensch seiner absoluten Freiheit in der Gestalt der Autonomie bewußt, ein Aspekt, der außerhalb von Natur und Recht liegt. Nur durch diese Vergewisserung der Autonomie ist Bewußtsein überhaupt möglich – die Herleitung dieser Tatsache geht zurück bis zur Einheit von Subjekt und Objekt im Selbstbewußtsein, indem auf die Prinzipien reflektiert wird, die diese Einheit stiften: Ohne Autonomie keine Einigung von Freiheit und Notwendigkeit und daher auch keine von Subjekt und Objekt, d. h. kein Selbstbewußtsein im Sinne der zum Ende des zweiten Teiles behandelten methodologischen Fünffachheit. Die Eigenschaft des Gewissens, unfehlbar zu sein, erweist sich als notwendige Bedingung für eine objektive Gewissensethik, in der pflichtgemäßes Handeln möglich sein soll. Da das Gewissen Ausdruck der selbstbewußten Freiheit ist, muß auch das Kriterium der Richtigkeit einer Überzeugung ein inneres sein – das unterstreicht den Unterschied zu Recht und Natur, denen gerade äußere Kriterien eigen sind.

Ein weiteres Mal zeichnet es sich ab, daß vom bisherigen Standpunkt aufzusteigen ist zum nächsten, da wieder eine Problemlage ungeklärt bleibt: Welchen Zweck hat überhaupt das menschliche Wollen unter dem Ruf des Gewissens? Die Bestimmung des Individuums muß außerhalb der irdischen Welt liegen – das führt auf die Religion. Fichte vergleicht die Stimme des Wissens mit einem „Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündigt, wie ich an meinem Theile in der Ordnung der geistigen Welt ... mich zu fügen habe“. Die Gesetzmäßigkeit dieser überirdischen Welt ist der Vollzug eines unendlichen Willens, der zugleich Tat und Produkt ist. Bei diesem unendlichen Willen oder auch Gott handelt es sich um das Absolute. Wie kommt es nun zum Sichtbarwerden des Göttlichen, d. h. zur Glaubensgewißheit? Fichtes Antwort ist: durch die Liebe zum Menschengeschlecht. Dieser Liebe kommt im Blickfeld des Zusammenhanges von Sein und Dasein eine entscheidende Bedeutung zu. In der Bildontologie war dem Soll die Rolle des Vermittlers von Sein und Dasein zugefallen. Dabei wurde bemerkt, daß die Verstandeserkenntnis diesen Vorgang nicht in der Reflexion fassen könne. Vom Standpunkt der Religion aus ist nun gerade die Wechsellobe das Band zwischen Sein und Dasein oder auch Gott und Mensch. Allerdings sind damit die Probleme, wie sie sich für das Soll ergeben hatten, nicht gelöst, da Janke auch hier keine qualitativ neuen Erläuterungen vorlegt. Trotz der Bemühung um Erklärung scheint sogar implizite Kritik zu bestehen, wenn Janke im Zusammenhang mit der Rolle der Liebe im Prozeß der Reflexion von einer „merkwürdigen Antwort“ Fichtes spricht (530).

Im abschließenden Ausblick seines Buches geht Janke nochmals auf das zentrale Problem des Verhältnisses von Absolutem und seiner Äußerung ein. Dabei findet auch die kritische Sicht, die Peter Baumanns in seinem zu Beginn erwähnten Werk niedergelegt hat, Erwähnung. Jankes Erwidrung darauf zieht sich abermals auf ein „nichtgeneisierbares Urfaktum“ zurück und kann so nicht die Frage lösen, warum man sich gerade an dieser Stelle mit einem „Daß“ bzw. dem Soll begnügen muß. Insofern scheint Hegels Sollenkritik zunächst nicht überwunden. Dennoch ist sie vordergründig in ihrer Klage über die Ohnmacht der Vernunft, vor allem aber in ihrer Konsequenz, dem Absoluten Struktur zu verleihen.

Trotz der nicht erfüllten Hoffnung, Erleuchtendes zu diesem Grundproblem beigebracht zu

haben, ist Jankes Buch eine unbedingt empfehlenswerte Lektüre. „Vom Bilde des Absoluten“ zeichnet sich durch umfassende Sachkenntnis und eine klare, teilweise spannende Argumentation aus, wobei die Spannung auf der schon eingangs erwähnten Gesamtsicht auf die Philosophie Fichtes beruht. Ein kleiner Mangel ist das Fehlen eines Registers, so daß ein schneller Zugriff auf bestimmte Begriffe nicht möglich ist, obwohl Jankes Werk inhaltlich durchaus das Potential eines Nachschlagewerkes hat. Leider gilt auch für dieses Buch: Guter Rat ist teuer.

Jan Seide (München)

Thomas Böning, *Metaphysik, Kunst und Sprache beim frühen Nietzsche* (= *Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung Bd. 20*), Walter de Gruyter, Berlin-New York 1988, 518 S., ISBN 3-11-011463-1.

Dieses umfangreiche Werk behandelt den „frühen“ Nietzsche, womit der Verfasser die Zeit bis 1876 meint, wie das Drei-Perioden-Schema sie vorsieht. Er legt besonderes Gewicht auf die Fragmente vom Herbst 1869 an, greift aber auch manchmal auf noch frühere Notate zurück. Mit Recht ist er der Ansicht, „daß nur derjenige, der weiß, woher jemand kommt, auch weiß, wohin er geht“; mithin sei „die bisher unterbliebene Auseinandersetzung mit dem frühen Nietzsche unumgänglich“, will man sein Denken „zureichend“ verstehen (X). Es müsse zu Fehlinterpretationen kommen – vgl. z. B. bei Heidegger und Fink –, falls die frühen Fragmente außer acht gelassen werden.

Die Untersuchung bedarf immer wieder des Bezugs auf spätere Texte, was jedoch nicht heißt, daß der ganze Nietzsche in Betracht gezogen würde unter der leitenden Fragestellung, die sich aus dem Titel ergibt. Hierzu macht der Leser zwei Feststellungen: Der Verfasser mußte in einer doppelten Beziehung eine Auswahl treffen, erstens was die Thematik angeht und zweitens innerhalb der nach 1876 entstandenen Schriften, einschließlich des Nachlasses. Wahrlich eine delicate Aufgabe, der Thomas Böning aber gerecht zu werden vermochte dank eines soliden thematischen Leitfadens, der ihm erlaubte, sowohl die nötige Selektion zu treffen als auch seinem Werk eine durchaus kohärente Struktur zu verleihen.

Zählen wir mit dem Autor die Gründe auf, weshalb die „frühen“ Fragmente „von größter Bedeutung“ sind. Es werde deutlich, so heißt es

zuerst, daß nur vom veröffentlichten Werk her ein „Bruch“ (Heidegger) bestehe zwischen der ersten Periode und dem späteren, dem antimetaphysischen Nietzsche. Zweitens soll gezeigt werden, daß, entgegen der herrschenden Auffassung, zwischen den „positivistischen“ Fragmenten und den „metaphysischen“ Werken kein „unüberbrückbarer Gegensatz“ vorhanden sei. Besondere Aufmerksamkeit wird natürlich der „Geburt der Tragödie“ geschenkt: „Die Ausführungen über Dionysos und Apoll“ könnten hier „zum ersten Male auch als erkenntniskritischer Gedankengang verstanden werden“. Drittens erhalte „die Frage, warum Nietzsche seiner antimetaphysischen Grundhaltung zum Trotz die Idee jenes Gegensatzpaares in das Schopenhauerisch-Wagnerische Begriffsgewand gekleidet hat ...“, erst von den Fragmenten her die nötige Schärfe“. Und schließlich wird betont, daß unter Rücksicht auf die „Prozessualität“ im Denken Nietzsches – „eine(r) Philosophie des sich unablässig mit sich selbst auseinandersetzens „Werdens“ – die Fragmente „gleichberechtigt neben den publizierten Werken“ stehen (IX f.).

Das Unternehmen ist ein ehrgeiziges, denn es geht nicht nur darum, das bestehende Bild von Nietzsches Denkweg zu ergänzen, wenn nicht gar zu korrigieren, u. a. zugunsten von dessen Einheitlichkeit, sondern auch Grundaspekte zu beleuchten, die, bislang weniger beachtet, der Diskussion über Nietzsches Metaphysik neuen Aufwind zu verleihen imstande sind.

Nietzsche wird dargestellt als „Gestalt der Geschichte der abendländischen Metaphysik“ (29); es wird gezeigt, daß seine Destruktion der abendländischen Metaphysik immer noch von dieser geprägt ist, d. h. vom Willen, die Phänomene auf einen verborgenen Grund zurückzuführen. So begründe seine frühe Philosophie „metaphysisch“, warum eine Metaphysik im traditionellen Sinne des Begriffs, die den Anspruch auf Gewißheit, auf Wahrheit (an sich) erheben kann, nicht möglich ist“ (21). Erst in der „Götzen-Dämmerung“ beginne Nietzsche, „sich aus dem Gefüge der Metaphysik herauszudrehen“, erst dort schaffe er „mit der wahren auch die scheinbare Welt“ ab (99). „Umgedrehter Platonismus und damit immer noch ein Platonismus“ (98)!

Aber nicht nur auf die Bedeutung Platons wird gebührend hingewiesen, sondern vor allem auch auf die Auseinandersetzung mit Kant und vor allem mit Schopenhauer. Was letzteren betrifft, so darf man Böning dankbar u. a. dafür sein, daß er gleich zu Beginn des Buches dessen

große Bedeutung für die „Prägung und Richtung“ (Heidegger) von Nietzsches Gedanken betont.

Leider ist es hier nicht möglich, die ganze Vielfalt der behandelten Themen auch nur andeutungsweise zur Sprache zu bringen. Es sei aber betont, daß sie in den drei Teilen des Buches nicht ohne System aufeinander abgestimmt sind. Die „Voraussetzungen“, die den ersten und bei weitem längsten Teil bilden (207 Seiten), gewähren dem Leser allmählich den Zugang zu den „Übersetzungen“ des zweiten Teiles, in welchem die „Artisten-Metaphysik“ gewissermaßen rückübersetzt wird in die Sprache der „Physik“, was hier auch sagen will, in den „Geist der Musik“, von dem sie spricht und der, gemäß Thomas Böning, zugleich deren eigentliche Quelle bildet. Denn die „Geburt der Tragödie“ sei selber bereits das Kunstwerk, das sie darstellt. „Eine Philosophie der Kunst in der Form eines philosophischen Kunstwerks“ (195).

Von der „Geburt der Tragödie“ heißt es, sie sei „Begriffsdichtung“: also Illusion, schöner Schein, Philosophie als Kunst. Die Kunst fördert nach Nietzsche das Leben, wohingegen die Erkenntnis als letztes Ziel die Vernichtung habe. Böning zeigt, daß der metaphysische Entwurf der Schrift von ihr selber als Illusion bezeichnet wird. Er meint auch, sie trage in sich denjenigen Kampf aus, in dem Nietzsche das Wesen der Kunst erblicke, und das von ihr für diesen Streit gefundene Bild des „musiktreibenden Sokrates“ sei „letztlich ein Selbstbildnis ihres Verfassers“ (241).

Illusion natürlich nach dem Maß des überkommenen metaphysischen Wahrheitsbegriffs! In dem Teil der „Voraussetzungen“ wird die Frage nach der Wahrheit sehr ausführlich behandelt – man kann sagen, die Frage nach dem Wahrheitscharakter der „Wahrheit“ und, im Zusammenhang damit, von der Lügenhaftigkeit des Scheins. Das Thema des Werdens schließt sich hier engstens an. So wird bspw. in dem Kapitel über die „Zeitatomenlehre“ dargelegt, daß Nietzsches Annahme eines fortwährenden Werdens – „die Grund-Voraussetzung des Nietzscheschen Denkens“ (25), so der Autor – zurückzuführen sei auf die Erfahrung des Flusses der Empfindung in der Zeit. Impliziterweise bedeutet schon allein das die Ablehnung des herkömmlichen Wahrheitsbegriffs, der an die Annahme eines beharrenden Seins gebunden ist und begrifflicher Feststellungen bedarf. An Hand der Fragmente belegt der Verfasser die These, „daß bereits Nietzsches Philosophie der

Frühzeit nur relative ‚Wahrheit‘ beansprucht“ (38).

Diese ganze Thematik kommt voll zum Tragen im Bezug auf den Leitgedanken, den man wohl als Hauptmotiv in Bönings Interpretation vom Frühwerk Nietzsches – und darüber hinaus auch vom späteren Nietzsche – betrachten darf: Das Verdienst einer Überwindung der Metaphysik müsse jenen Bereichen der Nietzscheschen Philosophie zugesprochen werden, „in denen sie der Erfahrung des Künstlers nachdenkt und die Welt nicht mehr als begründbaren Schein betrachtet“ (200f.).

Es wird behauptet, „zwei Seelen“ wohnten in Nietzsches Brust, eine „erkennende“, die sich der „moralisch-metaphysischen Tradition“ verpflichtet wisse, und eine „künstlerische“, die jener widerstreite (201). Diesen Gegensatz macht der Verfasser nicht nur verständlich, sondern er ist auch darum bemüht, zu zeigen, wie die beiden „Seelen“ trotz ihres Widerstreites – oder sollen wir sagen, dank desselben? – ineinander übergreifen, wobei er aber des öfteren den Nachweis führt, daß nach Nietzsche das „Ereignis in-nigsten Welt-Bezuges“ (285) nur vom kunst-schaffenden Zustand her vollziehbar sei, was auch heißen sollte, mittels dessen Nachvollzug beim Betrachter.

Eine ergänzende These des Werkes lautet, Nietzsche gehe aus von der „dichterischen Welt-erfahrung . . ., ohne sie als solche rein gedacht zu haben“ (280). Der Autor vertritt die Überzeugung, „daß sein (Nietzsches) Denken aus dem Geiste der Musik, der atmosphärischsten und flüchtigsten aller Künste, geboren sei“ (290). Deshalb hält er eine „Er-läuterung“ der „Geburt der Tragödie“ für nötig, die sich auch als „Rückübersetzung“ (vgl. bspw. 224) zu erweisen habe: Das in die Sprache und das Denken der Metaphysik Übertragene muß zurückgeholt werden in die Sphäre des reinen Werdens, dessen tiefste Schicht sich nur dem künstlerisch Schaffenden offenbart.

Also Metaphysik versus Physik, wobei der Begriff „Physik“ die Treue zur Erde (vgl. Zarathustra) einschließt, zu einer Natur, einer Physik, die in einem transitiven Sinne als „wachsen-las-sende Umfängnis“ (67) zu verstehen wäre. Wir gelangen somit zum Dichterischen, Musikali-schen, zum „Geiste der Musik“, der auch das Rauschhafte ist, das Ekstatische, auf einfachere Weise aber insbesondere die Stimmung, das „At-mosphärische“. Thomas Bönings Ausführungen im letzten Kapitel des zweiten Teiles, unter dem Titel „Versuch einer Er-läuterung“, gehen einer-seits bei Nietzsche der Beziehung zwischen der

Kunst und dem „Atmosphärischen“ nach, zeu-gen aber andererseits auch von einem Weiterden-ken, das mittels eigenen Philosophierens die be-reits erfolgte Interpretation in einen umfassenden Rahmen stellt. Diesem „Versuch“ mangelt es weder an Originalität noch an Relevanz.

Anschließend gibt es noch einen dritten, viel kürzeren, der „Absetzung“ Richard Wagners ge-widmeten Teil. Er behandelt besonders die Fra-ge, wieso es zur Trennung kommen mußte, nach-dem sich Nietzsche doch vorübergehend so sehr zugunsten des „metaphysischen Kunstwerks der Zukunft“ eingesetzt hatte.

Wenn wir nun kurz die Bilanz ziehen wollen aus dieser in vielerlei Hinsicht hervorragenden Interpretation des „frühen“ Nietzsche – sie er-weist sich durchaus als wegweisend für das Ver-ständnis seiner späteren Schriften –, so wäre viel-leicht hauptsächlich folgendes zu erwähnen: Wenn die „Physik“ das eigentliche Gegenge-wicht schafft zur Metaphysik, da selbst die anti-metaphysische Kritik immer noch der Metaphy-sik verhaftet bleibt, dann wird hier in Nietzsches Denken eine Gegensätzlichkeit herausgestellt, die am Ende mehr Gegenseitigkeit enthält als Widersprüchlichkeit. Ist doch das Musikalische, das „Atmosphärische“ zwar für jeden prinzipiell wahrnehmbar, jedoch nicht ohne Zuhilfenahme der begrifflichen Feststellungen und der begrün-denden Auslegung dem Verstande mitteilbar. Handelt es sich hierbei nicht um eine Unverein-barkeit, auf die man stoßen muß, falls man das menschliche Denken und Empfinden bis an seine äußersten Grenzen führt?

Vielleicht hätte man, was die Verteilung der Gewichte betrifft, bspw. eine größere Bezug-nahme auf den Spiel-Begriff erwarten können, der ja nicht nur in Nietzsches Heraklit-Rezeption, sondern überhaupt in seiner Überwindung der Metaphysik von großer Bedeutung ist. Aber es ist doch schließlich speziell der große Reich-tum an Facetten, der eine derartige Diskussion aufkommen läßt. Besonders zu erwähnen wäre in diesem sehr anspruchsvollen Werk auch die äußerste Sorgfalt und Korrektheit im Umgang mit den Nietzsche-Texten und der Sekundärlite-ratur, was nicht zuletzt in den 150 kleingedruck-ten Seiten der Anmerkungen voll zur Geltung kommt.

Georges Goedert (Luxemburg)

Frank J. Tipler, *Die Physik der Unsterblichkeit. Moderne Kosmologie, Gott und die Auferstehung der Toten*, Piper, München 1994, 605 S., ISBN 3-492-03611-2.

Der in New Orleans lehrende Physiker Frank J. Tipler hat ein umfangreiches Buch über „Die Physik der Unsterblichkeit“ verfaßt, das zugleich mit der Originalausgabe „The Physics of Immortality“ auch in deutscher Übersetzung vorgelegt wurde. Er reiht sich mit diesem Werk in die Folge seiner Fachkollegen ein, die einem breiten, naturwissenschaftlich zwar interessierten, nicht aber fachwissenschaftlich ausgebildeten Publikum ein Weltanschauungskonzept aus physikalischer Perspektive präsentieren. Offenbar um das Buch auch für physikalische Laien lesbar zu machen, gliedert er die 605 Seiten starke Schrift in zwei Teile: Der erste größere bietet den für Nicht-Physiker geschriebenen Haupttext, der zweite ist der wissenschaftliche Anhang, in dem die mathematischen Ableitungen und physikalischen Formeln vorgestellt werden.

Liest man Tiplers Buch unter philosophischen und theologischen Gesichtspunkten, um den diesbezüglichen Kompetenzanspruch Tiplers näher zu prüfen, so fällt einem das explizit reduktionistische Programm ins Auge. Tipler versucht, mit Hilfe eines physikalistischen Reduktionismus theologische Topoi physikalisch zu unterlegen und mathematisch zu beweisen. Seiner Meinung nach ermögliche es der Reduktionismus nämlich, „Religion und Wissenschaft voll und ganz miteinander in Einklang zu bringen“ (19). Die angesprochene Harmonie kommt allerdings bei Tipler nicht dadurch zustande, daß in methodischer Abklärung zwei genuin verschiedene Wissenschaftsbereiche in Bezug gesetzt werden, sondern dadurch, daß Offenbarungstheologie für unsinnig gehalten und Theologie zu einer Unterdisziplin der Physik, näherhin der Astronomie, gemacht wird. Theologie wird zu einer Naturwissenschaft (26, 35, 403 f.): „Entweder ist Theologie blanker Unsinn, eine Wissenschaft ohne Gegenstand, oder aber die Theologie wird letztlich ein Teilbereich der Physik.“ (26)

Die Rückführung der Theologie auf Physik möchte Tipler mit der Ausarbeitung der von ihm so benannten „Omega-Punkt-Theorie“ bewerkstelligen. Es geht ihm dabei darum zu zeigen, daß ein ewig fortdauerndes Leben naturwissenschaftlich nachweisbar sei. Um dem drohenden Wärmetod und dem Ausgleich der Energieniveaus zu entgehen, schlägt Tipler vor, das gesamte Universum zu kolonialisieren. Dann erst

sei es möglich, daß die Zivilisation, die am Ende des Universums lebt, während des Endkollapses auf die Energieverteilung derart Einfluß nimmt, daß Energieflüsse gesichert bleiben. Solche sind nach Tipler notwendig, damit Information weitervermittelt und am Endpunkt des Universums aus diesen Informationen der Mensch rekonstruiert werden kann. Diese Rekonstruktion nennt Tipler „Auferstehung“.

Damit aber eine derartige Auferweckung, die rein physikalische Ursachen hat, gelingen kann, bestimmt Tipler den Menschen als eine Maschine mit endlich vielen Zuständen (58). Da der auf eine Maschine reduzierte Mensch bei entsprechenden Computerkapazitäten auf genügend kleinem Raum gespeichert werden könne, um in einer „Von-Neumann-Sonde“ in das All geschickt zu werden, sei die Eroberung des Welt-raumes keine Utopie mehr. Solche Sonden müßten nämlich selbstreproduzierend gedacht werden, so daß eine Verbreitung über das ganze Universum im Schneeballsystem denkbar sei.

Der Fortbestand des Menschen beziehungsweise seiner evolutiven Nachfolger über den mutmaßlichen Wärmetod hinaus ist allerdings nur dann gewährleistet, wenn auch die kosmologischen Bedingungen entsprechen. So entwickelt Tipler eine eigene Kosmologie, die auf seiner Theorie des „Omega-Punktes“ basiert. Tipler möchte mit dieser seiner Theorie physikalisch beweisen, daß sich in einem geschlossenen Universum, für das er Wahrscheinlichkeitsgründe anführt, Fortschritt ewig fortsetzen kann (158). Da er zusätzlich annimmt, daß das Universum so beschaffen sei, „daß Leben bis zum Ende der Zeit buchstäblich ewig weiterbestehen kann“ (26), sind für ihn mit dem angestrebten Beweis ewiges Leben und Unsterblichkeit physikalisch abgesicherte Tatsachen, vorausgesetzt, seine Zusatzannahmen erweisen sich als richtig.

Der Omega-Punkt, in dem die Auferstehung, d. h. die Emulation des codierten Musters jedes Menschen, vor sich geht, ist physikalisch speziell ausgewiesen. Klassische Physik, Relativitätstheorie und Quantentheorie sind deterministische Theorien. Da Tipler jedoch zeigen möchte, daß die emulierten Individuen in der Endsingularität freie Wesen sind, ist er bemüht aufzuweisen, daß die Omega-Punkt-Theorie nicht bloß epistemologisch, sondern auch ontologisch indeterministisch ist. Dies zu demonstrieren genügt für Tipler, um dem Menschen Freiheit zuzuschreiben, zumal dieser in einem solchen reduktionistischen Ansatz nicht mehr ist als eine komplexe Maschine – eine These, die Tipler sogar veranlaßt, die

Haltung gegen Maschinen künstlicher Intelligenz als Rassismus zu verurteilen! (120) Tipler möchte über die traditionelle Quantenkosmologie hinausgehen, für die Zeit keine grundlegende Bestimmung ist, weil jeder Punkt auf einer Weltlinie schon ein eigenes Universum bildet (226). Die Kontingenz steckt in einem solchen Entwurf nicht in den physikalischen Gesetzen, sondern in den Randbedingungen für die Wellenfunktion, von denen es für jede viele Möglichkeiten der Realisierung gibt. Da diese Randbedingung und auch jene von Hartle und Hawking, wonach es eigentlich gar keinen Rand gibt (226), Tiplers These vom ewigen Leben widersprechen, schlägt dieser für die universelle Wellenfunktion die „Omega-Punkt-Randbedingung“ vor, die besagt, daß „(d)ie Wellenfunktion des Universums ... die Wellenfunktion (ist), bei der alle Phasenwege in einem (zukünftigen) Omega-Punkt enden, wobei das Leben sich entlang eines jeden Phasenwegs, auf dem es sich bis hin zum Omega-Punkt weiterentwickelt, in die Zukunft hinein ewig fortsetzen wird“ (229). Im Omega-Punkt kommen alle Weltlinien in einem Punkt zusammen, in dem Kommunikation und Information unendlich groß sind. Da alles in diesem Punkt codiert ist, kann behauptet werden, daß in jedem Ereignis vor dem Endpunkt ein *Teil* der Gesamtinformation codiert ist. Der Omega-Punkt als zukünftig voll realisierte Größe bestimmt folglich das Geschehen im Universum, wenn auch nicht in streng deterministischem Sinn. Denn die Omega-Punkt-Theorie, die eine quantisierte Relativitätstheorie mit der beschriebenen Omega-Punkt-Randbedingung ist, unterliegt dem „Vierermannigfaltigkeits-Nichtklassifikationstheorem“, einer Abwandlung des Gödelschen Theorems, das sie als ontologisch indeterminiert ausweist (239 f.).

Ein Schlüsselbegriff für die beabsichtigte Zusammenführung von Naturwissenschaften und Theologie ist ähnlich wie in anderen Büchern dieser Art¹ auch im Ansatz von Tipler die Zeit. Dieser stellt aber nicht vornehmlich auf die Gerichtetheit der Zeit und den Zeitpfeil ab, sondern versucht, eine Homogenität von Ewigkeit und physikalischer Zeit aufzuweisen. Im Omega-Punkt verschwindet die Eigenzeit der jeweiligen Informationseinheit, weil ihr die Singularität ein Ende setzt. Trotz des Endes der Eigenzeit läßt Tipler das Geschehen im Omega-Punkt nicht zeitlos sein, sondern erachtet eine unendliche subjektive Zeit für möglich, in die die Informationen, das heißt die Lebewesen, Eingang finden (177). Diese subjektive Zeit, die selbst nicht wie-

derum durch eine Singularität begrenzt wird, ist auf viele Geschichten hin offen. Nicht mehr nur die eine Geschichte mit ihren Möglichkeiten ist real existent, sondern auch all die anderen nicht gelebten Geschichten können auferstehen. Da Tipler die Mehrfachweltheorie Everetts annimmt und mit seiner Omega-Punkt-Theorie alle Weltlinien der Parallelwelten in einen Punkt münden läßt, sind in der Endsingularität alle möglichen Geschichten verfügbar. Das zeitliche Nacheinander der Eigenzeit ist einem Nebeneinander der verschiedenen Möglichkeiten gewichen.

Tiplers Theorie beruht auf einer Vorstellung, die die Zeit zwischen den beiden Singularitäten unter dem Aspekt unendlichen Fortschrittes in den Blick nimmt. Seine Abkehr von zyklischen Zeitvorstellungen innerhalb der Physik und der Fortschrittsoptimismus paaren sich mit dem Traum der technischen Machbarkeit einer Reproduktion des Menschen mit Hilfe der artificial-intelligence-Forschung. Denn ohne die These von der Eroberung des gesamten Weltalls durch Von-Neumann-Sonden wäre ewiger Fortschritt, der in die Ewigkeit des Omega-Punktes mündet, insofern nicht denkbar, als der Entropiesatz das Fortbestehen von Information unmöglich machte. Technische Machbarkeit und Fortschrittseuphorie bestimmen sein Zeitverständnis, das er Theologen anempfiehlt, die von der Eschatologie her ihre Theologie aufbauen.²

Das Problem einer solchen Zeitauffassung, die sich auf Physik beschränken möchte, liegt darin, daß Tipler den Begriff der subjektiven Zeit, den er für das Leben im Omega-Punkt beansprucht, als physikalischen ausgibt. Spekulationen über Zustände in Singularitäten sind gerade physikalisch nicht faßbar, da dort nach Überzeugung der

¹ Vgl. etwa die Publikationen von I. Prigogine und I. Stengers (I. Prigogine, *Vom Sein zum Werden. Zeit und Komplexität in den Naturwissenschaften* [München ³1982]; I. Prigogine, I. Stengers, *Dialog mit der Natur. Neue Wege des naturwissenschaftlichen Denkens* [München ⁴1983]; I. Prigogine, I. Stengers, *Das Paradox der Zeit. Zeit, Chaos und Quanten* [München 1993]) oder von C. F. von Weizsäcker (zuletzt: C. F. von Weizsäcker, *Zeit und Wissen* [München 1992]).

² Vgl. dazu die wechselseitige Bezugnahme von Pannenberg und Tipler: Pannenberg z. B. in seinem Artikel „Gott regiert das Universum“, in: *Rheinischer Merkur* Nr. 28 (1994) 25.

Physiker die herkömmlichen Naturgesetze nicht mehr gelten. Den Anspruch, seine Theorie auf eine streng physikalische Basis zu stellen, hält Tipler daher nicht ein. Weiterhin vermischt er physikalische Größen mit universalwissenschaftlichen Begriffen, wenn er zum Beispiel von verschiedenen möglichen Geschichten im Omega-Punkt spricht. Denn mit diesen Geschichten sind nicht mehr quantifizierbare Zeitverläufe gemeint, sondern alternative Gestalten von Freiheitsgeschichte, die verantwortliche Individuen gestalten. Wenn Tipler nämlich Freiheit bloß als Indeterminiertheit auf unterster materieller Stufe auffaßt, dann kann er damit wohl in einem reduktionistischen Weltbild operieren, aber nicht so tun, als wäre damit das gesamte Phänomen menschlichen Handelns erfaßt. Geschichte als Freiheitsgeschichte in der Erfahrung konkreten Lebens ist nicht einfachhin in ein quantifiziertes Informationsmuster auflösbar, zu dem es nach den Gesetzen der Statistik Alternativmuster in Parallelwelten zu decodieren gilt.

Folglich ist es auch problematisch, die auf der Ebene der Physik gewonnenen Ergebnisse unvermittelt auf philosophische Zeitbegriffe zu übertragen. Damit wird Physik universalwissenschaftlich aufgeladen, wiewohl es den Anschein hat, ihre Begriffe seien rein naturwissenschaftlich verwendet. Eschatologie in christlichem Verständnis und Berechnungen über die Endsingularität befinden sich nicht auf derselben Begriffsebene. So muß die Frage nach der Identität zwischen dem in fortschreitender Zeit Lebenden und in virtueller Realität Auferstandenen einfach dadurch ruhiggestellt werden, daß Identität auf den bloß formalen Gesichtspunkt des Informationsmusters reduziert wird, das sich von jedem Substrat gelöst hat. Um dennoch sagen zu können, der virtuelle Mensch existiere real, wird Sein zum Prädikat gemacht, das ein Computerprogramm ab einer bestimmten Komplexitätsstufe begleitet.

Die Physik Tiplers ist anders als frühere Kosmologien nicht eine Extrapolation der Anfangszustände auf das Ende des Universums, sondern geht von einer Konzeption des Endes aus. Tipler versucht, eine Theorie zu entwerfen, die gegenwärtige physikalische Theorien mit diesem Endpunkt in Verbindung bringt. Eine solche Ausrichtung, die an eschatologisch bestimmte Theologien erinnert, prädestiniert nach Tipler seine Physik dazu, auch theologische Aussagen zu machen. Das zugrundeliegende Gottesbild ist jedoch ebenso physikalistisch wie sein Menschenbild: Der Omega-Punkt, in dem die Information

unendlich ist, wird mit Gott identifiziert.³ Da in ihm die Information unendlich ist, ist er nach Tipler jedenfalls komplex genug, um seiend und Person und zudem sowohl transzendent als auch immanent – es ist jederzeit ein Unterprogramm bildbar, das den Turing-Test besteht – zu sein. Aus demselben Grund verdient er nach Tipler aber auch, die Eigenschaft der Allwissenheit zugesprochen zu bekommen. Da er als Anhäufung der gesamten Information ebenso das gesamte Universum kontrolliert, nennt Tipler diesen seinen Omega-Punkt-Gott auch allmächtig (198–200).

Außer die Lehre von den Eigenschaften Gottes versucht Tipler auch, die Möglichkeit eines Gottesbeweises neu zu fassen. Indem er die Notwendigkeit des Omega-Punktes innerhalb der Kosmologie zu beweisen trachtet, möchte er die physikalische Grundlage für einen Gottesbeweis schaffen. Da er einerseits die Notwendigkeit des Omega-Punktes physikalisch gezeigt zu haben meint und andererseits diesen mit Gott identifiziert, scheint Gott bewiesen zu sein. Die Problematik dieses Beweises liegt unter anderem darin, daß der intendierte Gott ein Maschinengott ist, der als Super-Computer gedacht wird. Es ist – von der fraglichen innerphysikalischen Stringenz seiner Theorie, die auf vielen Hypothesen aufbaut, einmal abgesehen – nicht evident, daß der Omega-Punkt mit einem personalen Gott identifiziert werden muß, es sei denn, Personalität wird wie bei Tipler reduktionistisch als maschinelle Komplexität mißverstanden. Der Omega-Punkt als Inbegriff der je vollzogenen Handlungen und des je abgelaufenen Geschehens wird als Weltenurheber mit personaler Struktur überbestimmt.

Die Auffassung, daß Gott als Informationskonglomerat und berechenbare Größe zu verstehen sei, macht ihn zu einem Gegenstand der Naturwissenschaft. Deshalb behauptet Tipler, Theologie habe eine Naturwissenschaft zu sein, sonst würde sie sich dem Vorwurf der Sinnlosigkeit aussetzen (403). Einer der wenigen Begriffe, die Tipler nicht mit einem neuen Sinn unterlegt, der in einem naturwissenschaftlichen System reüssieren kann, ist der der Offenbarung. Gerade Offenbarung verfällt dem Sinnlosigkeitsverdikt, da sie einer Überprüfung durch einen bloß naturwissenschaftlich verstandenen Begriff der Vernunft nicht genüge. Deshalb entscheidet sich Tipler – wie er sagt – zugunsten der Vernunft ge-

³ So schreibt Tipler alle Pronomina in bezug auf den Omega-Punkt auch in Majuskel.

gen die Offenbarung, die als unvernünftig hingestellt wird (404). Als Konsequenz daraus hält er die Bibel für veraltet, da ihr naturwissenschaftliche Theorien zugrunde lägen, die heute nicht mehr zu vertreten seien. Während das Christentum immer noch auf der griechischen Wissenschaft aufbaue, sei heutige Physik auf modernste Erkenntnisse bezogen, die nicht mehr auf den Grundlagen antiker Wissenschaft basierten. Anstelle auf die Bibel zu bauen, empfiehlt Tipler, sich auf das Buch der Natur zu beziehen, das vor Fixierungen auf Veraltetes gefeit sei.

Tipler setzt sich für eine neue „natürliche Theologie“ ein, die sich einzig auf Physik stützt. Aber nicht mehr ein universalwissenschaftliches, philosophisches Fragen, das auf Offenbarung hin offen ist und diese nur vorläufig aus methodischen Gründen einklammert, ist gewünscht, sondern naturwissenschaftliches Vorgehen, das die Einschränkung der Wirklichkeit, die auf Grund des vorgängigen Gegenstandsentwurfes erfolgt ist, vergißt und die eigene beschränkte Sicht für die universale hält. Tipler lehnt nicht nur die Offenbarung ab, sondern verläßt zugleich die philosophische Ebene. Er reduziert philosophisches Fragen auf physikalisches Vorgehen. Obwohl er sich zu methodischen Einschränkungen bekennt, meint er dennoch, *dieselben* Phänomene erklären zu können, die herkömmliche Theologie und Philosophie vor Augen gestellt haben.

Einzelwissenschaftliches und universalwissenschaftliches Vorgehen bringen jedoch nicht dieselbe Wirklichkeit zur Sprache. Das gibt Tipler zwar zu – er meint, daß sich genießen, beten, lieben usw. nicht adäquat auf physikalischer Ebene darstellen ließen (165 f.) – stellt aber an anderer Stelle dennoch den Anspruch, mit seiner *Physik* die Funktionen der alten Religionen übernehmen zu können. Er behauptet zum Beispiel, Physik könne trösten,⁴ also den Menschen so anspre-

chen, daß er nicht nur als physikalisches Informationsmuster in den Blick kommt, sondern in seiner leiblich-geistigen Vollgestalt. Durch solche Behauptungen stattet Tipler Physik vermeintlich mit Fähigkeiten aus, die sie schon auf Grund der Eigendefinition nicht besitzen kann. Eine Wissenschaft, die Leben nur als Informationsverarbeitung und den Menschen sowie Gott bloß als informationsverarbeitende Maschinen versteht, kann nicht Trost spenden, wenn sie ihrer eigenen Methodik – nämlich zu quantifizieren und durch Experimente zu überprüfen – verpflichtet bleibt.

Tipler extrapoliert in seinem Buch von der physikalischen auf die philosophische und die theologische Ebene, ohne zu bedenken, daß mit einem reduktionistischen Ansatz die Wirklichkeit auf einen vorgängig beschränkten Gegenstandsbegriff eingeschränkt wird, wie ihn Philosophie und Theologie gerade durchbrechen wollen. Wenn er Theologie einfach zu einer Subdisziplin der Astronomie macht, spricht Tipler der Theologie ab, die Realität anders in den Blick zu nehmen, als sie in den Naturwissenschaften zur Sprache kommt. Wenn er zudem einer solchen Naturwissenschaft Fähigkeiten zuschreibt, die von Kategorienverwechslungen zeugen, und ihr Aufgaben überträgt, die Einzelwissenschaften aus methodischen Gründen gerade nicht leisten können, so werden die Verkürzungen sichtbar, die Tiplers radikaler Reduktionismus aufweist. Sein impliziter Anspruch, damit die Rolle von Philosophie und Theologie übernehmen zu können, ist nicht haltbar.

Reinhold Esterbauer, Graz

⁴ „Die Wissenschaft (gemeint ist die Physik; R. E.) kann nun angesichts des Todes exakt denselben Trost spenden wie einst die Religion.“ (407)