

BUCHBESPRECHUNGEN

Hobbes' Rationalismus: Aspekte der neueren deutschen Hobbes-Rezeption

- Wolfgang Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert* (= Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., *Abh. NF*, H. 70), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung, München 1970, 246 S.
- Hans Fiebig, *Erkenntnis und technische Erzeugung. Hobbes' operationale Philosophie der Wissenschaft* (= *Monographien zur Naturphilosophie*, Bd. 14), Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1973, 166 S.
- Siegfried Dangelmayr, *Methode und System. Wissenschaftsklassifikation bei Bacon, Hobbes und Locke* (= *Monographien zur philosophischen Forschung*, Bd. 118), Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1974, 137 S.
- Malte Dießelhorst, *Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes* (= *Veröffentlichungen der Universität Mannheim*), W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1968, 54 S.
- Martin Kriele, *Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und englische Juristen* (= *Soziologische Essays*), Luchterhand Verlag, Neuwied und Berlin 1970, 101 S.
- Jürgen Dennert, *Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus. Eine Untersuchung des politischen Denkens Aristoteles', Descartes', Hobbes', Rousseaus und Kants* (= *Beiträge zur Politischen Wissenschaft*, Bd. 11), Duncker & Humblot, Berlin 1970, 382 S.
- Hermann Schmidt, *Seinserkenntnis und Staatsdenken. Der Subjekts- und Erkenntnisbegriff von Hobbes, Locke und Rousseau als Grundlage des Rechtes und der Geschichte*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1965, 358 S.
- Michael Oakeshott, *Rationalismus in der Politik* (= *Politica*, Bd. 25), Luchterhand, Neuwied und Berlin 1966, 362 S.
- Wilfried Röhrich, *Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation von Hobbes bis Hegel* (= *Erträge der Forschung*, Bd. 13), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1972, 82 S.
- Hartmut Neuendorff, *Der Begriff des Interesses. Eine Studie zu den Gesellschaftstheorien von Hobbes, Smith und Marx*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1973, 163 S.
- Rudolf zur Lippe, *Bürgerliche Subjektivität: Autonomie als Selbstzerstörung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1975, 271 S.
- Bernhard Willms, *Die Antwort des Leviathan. Thomas Hobbes' politische Theorie* (= *Politica*, Bd. 28), Luchterhand, Neuwied und Berlin 1970, 242 S.
- Klaus-Michael Kodalle, *Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens* (= *Münchener Studien zur Politik*, Bd. 20), Verlag C. H. Beck, München 1972, 210 S.
- Klaus-Michael Kodalle, *Subjektivität und Staatskonstitution. Freiheit, „absolute“ Wahrheit und das System more geometrico*, in: *Roman Schnur* (Hrsg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Duncker & Humblot, Berlin 1975, 609 S., S. 301–323.

Sowohl für eine geistesgeschichtlich als auch mehr systematisch orientierte Interpretation macht es den Reiz und das Erregende des Thomas Hobbes aus, daß er im epochalen Umbruch zur Neuzeit philosophierte – in jener Wende also, in deren Bann die Gegenwart immer noch steht, wenn sie sich auch anschickt, das Zeitalter der Neuzeit zu verabschieden. Möchte man mit Hegel die Philosophie sehen als „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“, so ist Hobbes' „Zeit“, das England und Europa des 17. Jahrhunderts, im ganzen Zeit der Wende, des Umbruchs von Altem in Neues, Neu-Zeit, deren epochaler Umschlag sich in unterschiedlichen Ebenen und Lebensbereichen artikuliert. Kulturell bricht eine breit angelegte Säkularisierungsbewegung ein in die christliche, theologisch fundierte Welt- und Lebenssicht; das mit der Autorität der Tradition geltende kosmische Weltbild wird von der sich selbst aufklärenden Vernunft des wissenschaftlichen Zeitalters revolutioniert in den universalen mechanischen Funktionszusammenhang, für

welchen Galileis neue Physik und Harveys mechanische Biologie repräsentativ stehen. Ökonomisch bricht sich das Neue Bahn in der Entgrenzung des Wirtschaftsverkehrs, der Entfesselung und Expansion der Produktivkräfte, der Akkumulationsbewegung von Kapital und der Ausbildung von Privateigentum, kurz: in der Durchsetzung der kapitalistischen Produktionsweise. Soziopolitisch ergeben sich tiefgreifende Veränderungen in der Auflösung natürlicher Gemeinschaften und feudaler Strukturen zugunsten der Dissoziierung konkurrierender Individuen, deren jegliches sein Privatinteresse durchzusetzen sucht. In diesem Umfeld bildet sich der moderne Staat heraus, dessen Legitimität basiert auf seiner Erhaltungs- und Steuerungsfunktion für die bürgerliche Gesellschaft.

Sieht man von Ausnahmen ab, die mehr auf traditionelle Zusammenhänge abstellen,¹ so hat die seit der Jahrhundertwende einsetzende, seither stets anwachsende Hobbes-Forschung² mit Erfolg versucht, die verschiedenen Facetten der Zeit qua Neuzeit im Hin- und Herspiel als in Hobbes' Philosophie repräsentiert bzw. durch sie allererst konstituiert nachzuweisen. Das Bemühen um den modernen Denker Hobbes resultierte in differenzierten Problemsträngen wie etwa der naturrechtlichen Hobbes-Deutung (Taylor, Warrender), der Interpretation im Rahmen des Liberalismus (Strauss, Habermas), der politischen Deutung im Rahmen einer Theorie des modernen souveränen Staats (Carl Schmitt), der soziologisch-ökonomischen Deutung von Hobbes als einem Theoretiker der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft (Macpherson). Es ist ein seltener Glücksfall, daß all diese divergierenden Ansätze von Ferdinand Tönnies, dem Ahnvater der deutschen Hobbes-Forschung, in seinen zahlreichen Aufsätzen und insbesondere in seiner Hobbes-Monographie³ erstmals expliziert und auf den Weg gebracht wurden,⁴ wobei die letztere neben eingehenden Detailinterpretationen einen auch heute noch mit Gewinn lesbaren Aufriß der neuzeitlichen Wende enthält.⁵

Die damit erbrachte wegweisende Leistung ist um so beachtlicher, als es im 19. Jahrhundert keineswegs unüblich war, Hobbes für die Philosophie des Mittelalters, allenfalls der Übergangsperiode zu reklamieren (Joh. Ed. Erdmann) oder ihm (wie bei Kuno Fischer) nur den Status eines Epigonen von Bacon einzuräumen.⁶ Tönnies erblickte demgegenüber seine Hauptaufgabe darin, Hobbes als einen revolutionären Denker zu konturieren, welcher der im 18. Jahrhundert siegreichen Aufklärung ihren Weg bahnte, wobei ihn die Negierung der christlich-aristotelischen Tradition zugunsten wissenschaftlicher Selbstbestimmung in Kongenialität zu Descartes treten läßt.⁷ Nicht um einem Altvorderen der Forschung Tribut zu zollen, sondern im Interesse einer möglichst komplexen, neuen Aspekten aufgeschlossenen Deutung lohnt sich ein Blick auf die Argumentation, welche Hobbes aus der Affinität zu Bacon herausrückt, um ihn in der Nähe zu Descartes anzusiedeln und damit seine Modernität zu belegen. Das entscheidende Kriterium, welches selbst die Kontroversen zwischen Hobbes und Descartes (man denke an Hobbes' Einwände gegen die „Meditationen“!) unvermutet zu „Plänkeleien zwischen

¹ Vgl. bspw. Michael Oakeshott, Introduction, in: Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford 1960) V–LXVII.

² Zur Übersicht über bisherige Trends und Resultate der Hobbes-Forschung sei selektiv verwiesen auf: W. H. Greenleaf, *Hobbes: The Problem of Interpretation*, in: R. Koselleck u. R. Schnur (Hrsg.), *Hobbes-Forschungen* (Berlin 1969) 9–31; B. Willms, *Von der Vermessung des Leviathan. Aspekte neuerer Hobbes-Literatur (I und II)*, in: *Der Staat* (1967) 75–100, 220–236.

³ Sie erschien bereits 1896; 1912 folgte die zweite, 1925 die dritte, vermehrte Auflage, die wieder zugänglich ist: Ferdinand Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Faksimile-Neudruck der 3. vermehrten Auflage Stuttgart 1925, eingel. u. hrsg. v. Karl-Heinz Ilting (= Frommanns Klassiker der Philosophie, Bd. 2) (Stuttgart-Bad Cannstatt 1971).

⁴ Karl-Heinz Ilting stellt die sachlichen Rückbezüge auf Tönnies in seiner kundigen und problembewußten Einleitung zu Tönnies' Monographie deutlich heraus.

⁵ Siehe insbes. Tönnies, a. a. O. 77–110. Hinweise auf ökonomische Änderungen a. a. O. 86 ff., 199 ff., 267 ff., 275, auf politische und soziale Umstrukturierungsprozesse a. a. O. 199 f., 222, 265 ff.

⁶ Vgl. dazu Tönnies, a. a. O. IX ff.

⁷ Tönnies, a. a. O. 107 ff., 122 f., v. a. 271 ff.

alliierten Mächten“ schrumpfen läßt,⁸ wird fixiert in Hobbes' „Rationalismus“, worunter Tönnies offenbar eine nichtempirische Zugriffsart auf die Wirklichkeit versteht, bei der nicht die (wie auch immer verfeinerte) Erfahrung als Grundlage von Wissenschaft dient, sondern allein das Denken, welches mit dem sinnlich Wahrgenommenen methodische Operationen vornimmt. Das Epochemachende dieser erkenntnistheoretischen Wende besteht in einem Konzept von Wissenschaft, welche mit „Gedankendingen“, „abstrakten Gegenständen, ideellen Ereignissen“ operiert, mit denkend konstruierten „Typen“, die sich in der Wirklichkeit nachbilden lassen oder an denen man zumindest die Tatsachen messen kann⁹ – dem Konzept einer Wissenschaft also, die ein apriorisches, aller Erfahrung und Beobachtung zugrunde und voraus liegendes Moment in der methodischen Denktätigkeit enthält.¹⁰ Indem Wissenschaft reflektiert wird als die Erfahrungsdaten methodisch verarbeitender Abstraktionsprozeß, ist Hobbes für Tönnies nicht länger „Empirist“ im Sinne Bacons, sondern – und hierin ist das spezifisch Neuzeitliche zu finden – „so sehr Rationalist, wie Descartes und Leibniz es waren“¹¹.

Obgleich dieser Ansatz von Tönnies auch an den einzelnen Teilen des Hobbesschen Systems detailliert erprobt wird,¹² fehlt doch manches an intensiver Problemreflexion; Hobbes' Denken im „rationalistischen Stile“¹³ gerät nicht zum beherrschenden Movens der Interpretation, sondern bleibt eingebettet in eine Vielzahl komplexer Überlegungen. Vermutlich hat man hierin mit den Grund zu suchen, weshalb der „rationalistische“ Hobbes, obgleich frühzeitig angeleuchtet, dennoch so lange im Dunkel blieb. Sieht man einmal ganz ab von der keineswegs ausreflektierten Problemeröffnung bei Tönnies, so läßt sich immerhin am Verweis auf den modernen Rationalismus eine Problemstruktur gewinnen, welche den Blick auf Hobbes aus einer neuen und originellen Perspektive gestattet.

Ohne einen so grundlegenden Begriff in eine Definition zu zwingen, die vorwegnehmend fixieren würde, was durch die Resultate der Forschung erst sichtbar zu machen und in seiner Problematik offenzuhalten ist, lassen sich aus dem – einen fundamentalen Denkansatz wie dessen einzelwissenschaftliche Anwendung betreffenden – Rationalismus doch einige Momente heraussondieren, die freilich stets in ihrer wechselseitigen Verspanntheit zu sehen sind. Mit dem modernen Rationalismus schickt der neuzeitliche Mensch sich an, sich – in Lösung von sub-

⁸ Tönnies, a. a. O. 107.

⁹ Tönnies, a. a. O. 113.

¹⁰ Tönnies, a. a. O. X ff.

¹¹ Tönnies, a. a. O. XIII.

¹² Ich beschränke mich auf die wichtigsten Hinweise zu den materialreichen Überlegungen: Der neue Ansatz wird in der Physik als die Wendung zum mechanistischen Denken konkretisiert (viertes Kapitel). Im Naturrechtsteil wird treffend unterschieden zwischen einer analytischen Jurisprudenz im Sinne Austins, welche Recht, Gesetz, Pflicht aus der Analyse empirischer Tatbestände begrifflich bestimmt, und dem analytisch-synthetischen Verfahren des Hobbes, der es ausschließlich auf konstruktive „Abstraktion“, Darstellung des „ideellen Typus“ abgesehen hat (Tönnies, a. a. O. 230 ff.). Die Institution Souveränität läßt sich nicht aus gewohnheitsmäßigen, empirisch bestimmbar Gehorsamsverhältnissen in Gesellschaften ableiten, sondern ist als funktionales Moment der richtigen, rationalen Staatseinrichtung zur Verhinderung von Dissoziierung und Streit zu begreifen. In der Politik dokumentiert sich der „abstrakt rationale Charakter der Theorie“ (Tönnies, a. a. O. 244) in der methodologischen Vorentscheidung, daß es Hobbes nicht um die Analyse vorfindlicher Gemeinwesen zu tun ist, sondern daß statt dessen die „Idee eines vernünftigen und richtigen Staates“ konstruiert wird. Der Leviathan, wie ein artifizielles Gebäude nach Konstruktionsregeln (welche dann die Rationalität des Ganzen ausmachen) aufgebaut, ist „nicht Vergleich mit einem wirklichen Gegenstande, sondern der adäquate Ausdruck des rationalen Begriffes vom richtigen, d. h. schlechthin souveränen Staate“ (Tönnies, a. a. O. 245). Mit diesem Resultat hat Tönnies die wohl interessanteste einzelwissenschaftliche Anwendung jenes rationalistischen Geistes skizziert, von dem er sehr genau gesehen hat, daß er die Wirklichkeit durch die mechanistische Reduktion auf den maschinellen Funktionszusammenhang wissenschaftlich zu konstruieren sucht (vgl. Tönnies, a. a. O. 107 ff.).

¹³ Tönnies, a. a. O. 110.

stanzialen Bindungen an erfahrbar Vorgegebenes, an eine kosmische wie politische Ordnung, an Tradition, Autorität und Religion – ganz auf sich selbst zu stellen, sich allem Seienden als Subjekt zu unterstellen. In der „neuen“ Wissenschaft geschieht dies durch die rationale Bearbeitung von Objekten nach einheitlichen Methodenregeln, wobei das Erfahrbare rational vorstrukturiert wird. Ein Weltverhältnis tritt zutage, das sich komplettiert in der Neukonstruktion der kritisch destruierten Wirklichkeit aus autonomer Rationalität, in der Ersetzung des substanzial Vorgegebenen durch das subjekthaft Hergestellte. Subjektivität manifestiert sich im wissenschaftlichen System als dem Entwurf einer vernünftigen Neugestaltung von Natur, Mensch und Gesellschaft.

Es ist das Verdienst einer Reihe deutschsprachiger Publikationen der letzten Jahre, Hobbes – in sachlichem Rückgriff wie in Entfaltung der Problemeröffnung durch Tönnies – in diesem rationalistischen Zusammenhang neuzeitlichen Welt- und Selbstverständnisses zu verorten, seine konstitutive Bedeutung und Rolle als (Mit-)Initiator aufzuweisen und damit Hobbes für eine spezifisch philosophische Dimension zu gewinnen, die ihm in der heutigen Fachphilosophie noch keineswegs selbstverständlich attestiert wird. Die folgende Darstellung und Reflexion der Forschungslage gliedert sich in vier Abschnitte: Ein erster Teil behandelt das Thema Methode, ein zweiter Erzeugung, ein dritter Subjektivität und System als Strukturmerkmale des Hobbeschen Denkens. Der vierte Teil dient dem Versuch, die skizzierte Interpretationsrichtung mit alternativen Ansätzen zu konfrontieren.¹⁴

Methode

„Zur wissenschaftlichen Forschung ist Methode notwendig.“¹⁵ Mit dieser Devise macht Descartes in der vierten seiner „Regulae“ klar, daß das Epochemachende der neuen Wissenschaft in deren rückhaltlosem Sichstellen auf Methode zu suchen ist. Der neue Denkweg, mit welchem der Mensch seine Bestimmung als das animal rationale auf neue Weise ernstnimmt, manifestiert sich als vernünftige Tätigkeit am Leitfaden „zuverlässige(r) und leicht zu befolgende(r) Regeln“¹⁶, in deren Einhaltung die menschliche Vernunft sich ihren eigenen Weg qua Wissenschaftsfortschritt in die Zukunft ebenso zu garantieren vermag, wie sie sich im methodischen Prozeß von der Autorität der Tradition autonom ablösen möchte. Methode steht aber nicht bloß für ein geregeltes, semper et ubique reproduzierbares Verfahren, sondern indiziert zugleich ein fundamental neues Weltverhältnis des modernen Menschen, indem sie nicht mehr die Verschiedenartigkeit möglicher Regeln nach Maßgabe eines unterschiedlichen je zu Bedenkenden meint, sondern die Einheit der neuen Wissenschaft verbürgt, wo das Wissenschaft treibende Subjekt die Dinge sich als Objekte gegenüberstellt, um sie allesamt dem einen methodischen Maß zu unterwerfen.

Ich habe Descartes als Einstieg gewählt, weil ihm als Klassiker des neuzeitlichen Denkens der philosophische Rang zugestanden wird, den man Hobbes nur zögernd (wenn überhaupt) konzidiert, und weil sich gerade an der konstitutiven Bedeutung der Methode für Hobbes' Wissenschaft ein Indiz für die Kongenialität beider Denker gewinnen läßt. Nicht von ungefähr weisen die Diagnose, mit der sich Hobbes von der Tradition distanziert, sowie die Therapie, mit der er erstmals Philosophie als Wissenschaft, als „philosophia vera (id est accurata)“¹⁷ gewinnen möchte, erstaunliche Ähnlichkeit mit Descartes' Situationseinschätzung und Wissen-

¹⁴ Soweit möglich und aus dem Zusammenhang ersichtlich, werden Stellenangaben im Text in Klammern beigegeben. Seitenzahlen und Kapitelangaben beziehen sich auf das jeweils abschnittsweise behandelte Werk.

¹⁵ R. Descartes, Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft, lat.-dt., rev., übers. u. hrsg. v. H. Springmeyer, L. Gäbe u. H. G. Zekl (Hamburg 1973) (= Phil. Bibl., Bd. 262 a) 23.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Thomae Hobbes Malmesburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia, ed. William Molesworth, 5 Bde., London 1839–1845 (Nachdruck Scientia Aalen 1961/62) Bd. 1, p. 2 (zitiert: OL 1, p. 2.).

schaftsprogramm auf, indem auf beiden Seiten gleichermaßen die Methode das entscheidende Kriterium liefert. Für Hobbes konnte es die natürliche Vernunft bislang nicht weit bringen, weil ihr die „richtige Methode“ fehlte¹⁸ (eine Deutung, mit der sich Descartes voll hätte identifizieren können); und die neuzeitliche Alternative kann sich von ihrer Vergangenheit gerade im Rekurs auf eine einheitliche Methode ablösen, die – als Basis aller Einzelwissenschaften – konsequenterweise im Rahmen einer wissenschaftstheoretischen Grundlegung als erster Teil von Hobbes' System entwickelt wird.¹⁹ Daß sich das Bewußtsein von der Relevanz der Methode in der Hobbes-Interpretation gleichwohl nicht notwendigerweise verknüpfte mit dem Bewußtsein von der Modernität des Hobbes, belegt die heute noch gewichtige Studie von Leo Strauss von 1936, die zwar auf das eigentümlich Moderne in Hobbes' Denken abhebt, dieses jedoch gerade abseits und vor aller methodischen Begründung in einer „ursprünglichen Erfahrung des menschlichen Lebens“, in „Menschenkenntnis“, „Selbsterkenntnis und Selbstprüfung“ anzusiedeln sucht.²⁰ Selbst in der allerjüngsten Hobbes-Rezeption scheint es immer noch möglich, Hobbes' „Beitrag zum Zeitalter der Methode“ als „wenig vielversprechend“ abzuqualifizieren.²¹

Gegenüber diesen Deutungen, die ohne eine prioritäre Akzentuierung der Methode auszukommen suchen, gebührt der Studie von Wolfgang Röd zum Thema „Geometrischer Geist und Naturrecht“ das Verdienst, die grundlegende Relevanz der Methode für Hobbes' System, speziell für seine Politik, und indirekt den Zusammenhang von Methode und Modernität bei Hobbes voll herauszustellen und in seinen vielfältigen Problemaspekten auszuleuchten. Röds Interesse ist methodengeschichtlicher Art, womit gemeint ist die Ausgrenzung methodischer Probleme, die Sichtung und Analyse der Staatsphilosophie des 17. und 18. Jh. aus der Perspektive von deren methodischer Bauweise, die Summierung markanter Stadien und Punkte, aber auch die Herausarbeitung der sie verknüpfenden Struktur. Hobbes wird in diesem historischen Zusammenhang verortet als der „Bahnbrecher“, welcher die „geometrische“ Methode in die Staatstheorie einführte und damit zum Initiator einer neuen Disziplin wurde (6, 11), die sich bei Grotius und Pufendorf, Leibniz und Wolf bis hin zu Thomasius fortsetzt. Mit der Frage der Anwendung der Methodenprinzipien auf Hobbes' Staatstheorie wird der Anspruch der Epoche aufgegriffen, letztlich für die Praxis zu denken. Descartes' Vorstellung vom Baum der Philosophie, wo die Wurzel der metaphysischen Grundlegung über den Stamm der Physik hinaus die Zweige der übrigen Wissenschaften hervortreibt, impliziert mit letzteren insbesondere das Fernziel einer wissenschaftlichen, rational durchkonstruierten Moral. Descartes selber freilich gelangte nicht weiter als bis zum Vorstadium einer provisorischen Moral, und es ist Hobbes, welcher für sich selbst die Erstlingstat einer wissenschaftlichen Politik und Moral reklamieren kann.²²

Den konstitutiven Stellenwert von Methode sowie deren Leistungsfähigkeit in Politik und Moral hat Röd im Auge, wenn er vom geometrischen Geist spricht. Worin besteht nun der *mos geometricus*? Hobbes selber spricht von der Geometrie der Alten respektvoll als von „der einzigen Wissenschaft, die Gott bisher den Menschen gnädig schenkte“²³, und die Entdeckung der „Elemente“ des Euklid scheint für ihn den Charakter eines biographischen und wissenschaftlichen Schlüsselerlebnisses gehabt zu haben.²⁴ Eine Deutung im Sinne der Übernahme traditio-

¹⁸ Thomas Hobbes, *Vom Körper*, ausgew. u. übers. v. M. Frischeisen-Köhler (2. Aufl. Hamburg 1967) (= Phil. Bibl., Bd. 157) 1. Kap., 1. Absatz, 5 (zitiert: Corp. 1, 1 [5]).

¹⁹ Das Kapitel „Von der Methode“ findet sich im ersten Teil des „De Corpore“, der seinerseits den ersten Teil der „Elementa Philosophiae“ ausmacht.

²⁰ Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft* (Neuwied und Berlin 1965) (= *Politica*, Bd. 21) 36.

²¹ F. O. Wolf, *Hobbes' neue Wissenschaft. Mit Hobbes' Essayes* (Stuttgart-Bad Cannstatt 1969) 19 f.

²² Vgl. explizit die Widmungsepistel von „De Corpore“.

²³ Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hrsg. u. eingel. v. I. Fetscher, übers. v. W. Euchner (Neuwied und Berlin 1966) (= *Politica*, Bd. 22) 4. Kap., 28 (zitiert: L 4 [28]).

²⁴ Vgl. die Stelle in Hobbes' Prosa-Autobiographie: OL 1, p. XIV.

neller Wissensbestände durch Hobbes läge nahe. Röd entzieht sich ihr, indem er den geometrischen Geist nicht primär in der axiomatisch-deduktiven Systematik Euklids ansiedelt, sondern vor allem in der resolutiv-kompositiven Methode Galileis (6, 10 f.).²⁵ Auch hier lägen historische Bezugnahmen, etwa auf die Schule von Padua, auf Galens medizinische Methode, auf Alexander von Aphrodisias und letztlich auf die methodischen Überlegungen von Aristoteles nahe, wobei Resolution als Auflösung eines Ganzen in seine Elemente sowie Komposition als deren Zusammensetzung von der begrifflichen bis zur physischen Operation, von der mathematischen Analyse bis zur Analyse eines Ziels auf die Mittel seiner Verwirklichung reichen kann.²⁶ Röd verortet Hobbes' Methodenkonzept indirekt in diesem traditionellen Kontext und präzisiert es zugleich durch Rückbezug auf Galileis Physik. Galileis Verfahren wird scharf abgehoben von Bacons Verfahren der „sukzessiven Generalisation von Beobachtungsergebnissen“ und demgegenüber als dezidiert „konstruktiv“ behauptet, indem Galilei die zu erklärenden Phänomene auf ihre begrifflichen Elemente hin analysiert, um aus ihnen ein „gedankliches Modell“ mit möglicherweise mathematischer Struktur zu konstruieren (10). Die geometrische Methode schließt die Verlässlichkeit eines Erfahrungszugangs zu den Dingen aus und unterläuft diesen apriorisch-konstruktiv durch Rückgriff auf die Begriffselemente aller Erfahrung. Indem Hobbes von Röd als der erste gesehen wird, der die naturwissenschaftliche Methode Galileis auf die Staatsphilosophie übertragen habe (10 f.), wird Tönnies' klare Frontziehung zwischen den Wissenschaftsbegriffen von Bacon und Hobbes wiederaufgenommen. Indem Hobbes Wissenschaft nicht basiert auf Erfahrung und deren schrittweise Generalisierung, sondern die Ergebnisse der empirischen Forschung lediglich „als Material für die begriffliche Konstruktion“ betrachtet, „die seine Philosophie als deren wichtigstes Denkmittel beherrscht“ (16), erweist er sich nicht als Empirist, sondern im Gegenzug dazu als moderner Rationalist. Kritische Einschränkungen ändern an dieser Einordnung nichts.²⁷

Die These vom Rationalisten Hobbes als „Bahnbrecher“ des geometrischen Geistes wird eingelöst, indem der Charakter von Hobbes' Staatstheorie als rationaler Konstruktion²⁸ herausgearbeitet und das resolutiv-kompositive Verfahren in seiner Anwendung auf die Politik demonstriert wird (Kap. I, 5). Die umsichtige Aufarbeitung des Materials detailliert zu referieren, würde zu weit führen; ich beschränke mich auf eine Skizzierung der Schwerpunkte. Den resolutiven Aspekt darzustellen, läuft hinaus auf eine Explikation des Naturzustands als Resultat einer hypothetischen Auflösung des staatlichen status civilis. Wird die souveräne Zentralgewalt als aufgelöst gedacht, so bleibt als Restbestand eine Menge isolierter, im „Krieg aller gegen alle“ befindlicher Individuen. Entsprechend werden als Begriffselemente, gewonnen aus der fiktiven Auflösung des staatlich geregelten Lebenszusammenhangs, berücksichtigt: der Begriff des Individuums im Naturzustand, das natürliche Recht auf Selbsterhaltung, Macht als Mittel der Selbsterhaltung, die naturrechtliche Freiheit und Gleichheit (31 ff.). Der kompositive Aspekt besteht dann darin, aus den analytisch isolierten Grundbegriffen den Staatsbegriff synthetisch zu konstruieren (38 ff.). Im Mittelpunkt steht mit Hobbes' Idee des Sozialkontrakts eine Denkfigur, die nicht mehr als Hypothese im Sinne der Grundbegriffe eingeführt

²⁵ Über das methodengeschichtliche Bindeglied Galilei hinaus wurde auch noch der Biologe Harvey für Hobbes methodisch wirksam. Vgl. Röd, a. a. O. 21.

²⁶ Vgl. den sehr informativen begriffsgeschichtlichen Aufriß von Ludger Oeing-Hanhoff: *Analyse/Synthese*, in: J. Ritter (Hrsg.), *Histor. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I (Basel 1971) Sp. 232 ff.

²⁷ Genau genommen, müßte man nach Röd von einem eingeschränkten Rationalismus sprechen, da die „geometrischen“ Theorien selten ganz frei waren von realistischen Einsprengseln, welche „vielfach mit dem konstruktiven Gedankengang interferieren“ und die Homogenität des rationalistischen Denkansatzes stören (5). Als Belegfall wird Hobbes' „genetische“ Definition (bspw. des Kreises aus seiner Konstruktion) angezogen, wo Hobbes fiktive „als ob“-Genese und realen Entstehungsprozeß unzulässig vermengt habe (21).

²⁸ Röd grenzt die geometrischen Staatslehren entsprechend scharf ab gegenüber religiös fundierten (Bsp. Filmer) oder empirisch angelegten (Bsp. Locke): Röd, a. a. O. 5.

wird, sondern aus der selbstzerstörerischen Potenz des Naturzustands und deren Änderungs-Notwendigkeit abgeleitet wird, um ihrerseits im wechselseitigen Verzicht der Individuen auf ihr Recht auf alles und in der Übertragung dieses Rechts auf den Souverän den Weg zur Besserung der dysfunktionalen Natur durch das technische Konstrukt des Leviathan zu folgen (40 f.). Nimmt man beide Aspekte zusammen, so legt die Analyse begriffliche Voraussetzungen anthropologischer Art frei, aus denen sich die Notwendigkeit einer politischen Regelung und Steuerung deduzieren läßt. Die in einen Konditionalsatz gefaßte „Grundformel der Hobbesschen Staatskonstruktion“ könnte dann mit Röd lauten: „Wenn den Individuen ein natürliches Recht auf den Einsatz beliebiger Mittel zum Zweck der Selbsterhaltung zukommt, dann läßt sich die dauerhafte Sicherung der Existenz aller Individuen nur durch Errichtung einer staatlichen Ordnung gewährleisten, die das volle, ungeteilte und unbeschränkte Recht auf alles dem Souverän gibt, der wiederum den Individuen mit den Mitteln des Rechts ihre Sicherheit garantiert.“ (27) Daß es sich bei der Analyse – um mit Hobbes zu sprechen – um „mentis opus“²⁹ handle, wird von Röd eingeschränkt durch den Verweis auf die bei Hobbes nicht immer klar durchgehaltene Trennung von Fiktion und Realität, begrifflichem Konstrukt und historischer Faktizität. Hobbes habe zum einen eine realistische Deutung des Naturzustands im Sinne eines Erfahrungsbegriffs nicht konsequent genug vermieden (34 f.). Zum andern werden die Schwierigkeiten der Vertragstheorie ausführlich diskutiert (Kap. I, 6), bei der realistische Interpretationen des Vertrags als einer realen Ursache des Staats ausgeräumt werden müssen, ehe er präzisiert werden kann als „das gedankliche Prinzip einer Rechtsordnung überhaupt“ (46 f.). Es ist das unübersehbar wichtige Resultat von Röds Überlegungen, daß es Hobbes nicht um die kausale Herleitung des Staates im Sinne der Beschreibung von dessen historischer Entstehung, sondern vielmehr darum geht, analytisch die „Bedingungen der Möglichkeit“ des Staates aufzusuchen, um aus ihnen dessen Notwendigkeit zu erweisen (41).

So zielstrebig Röd den mos geometricus in der resolutiv-kompositiven Politiktheorie erarbeitet, so intensiv ist er bemüht, dessen Problematik sukzessive herauszuschälen. Man könnte sprechen vom Zentralproblem der Verifikation: Galileis „geometrische“ Physik ist überprüfbar in Beobachtung und Experiment. Läßt sich empirische Überprüfbarkeit und Bestätigung für Hobbes' Staatswissenschaft gleichermaßen behaupten? Röd kritisiert das bei Hobbes durchaus vorhandene Bemühen um empirische Bestätigung³⁰ als realistisches Mißverstehen der methodologischen Voraussetzungen (vgl. 34 f.), lehnt auch den Rekurs auf Selbstbeobachtung³¹ als irreführend ab (23, 27) und betrachtet überhaupt die epochale Tendenz zu umfassender Systematisierung als dem methodischen Ansatz hinderlich (7, 15). Das Argument, welches die Inkompatibilität von Methode einerseits, System und Erfahrung andererseits begründet, ist stets der Verweis auf den zum Scheitern verurteilten Versuch, Rechtsätze auf Tatsachenaussagen, Normen auf theoretische Aussagen über Seinsverhältnisse zu begründen (7, 15, 17 f., 29). Als Angelpunkt entpuppt sich der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses bzw. die These von der Unmöglichkeit, die Dichotomie zwischen Werten und Tatsachen, Imperativen und theoretischen Sätzen, Normativem und Deskriptivem, Sollen und Sein deduktiv zu überbrücken: „Die vorliegende Untersuchung geht von der Voraussetzung aus, daß Normen nicht aus deskriptiven Aussagen deduziert werden können.“ (54) Das Kriterium von Röds Kritik erweist sich als ein methodisches, das noch reflektierter ist als Hobbes' Methodik: Das Ideal der Methodenreinheit nötigt zur Beschränkung des methodischen Zugriffs entweder auf den normativen oder den deskriptiven Bereich und ist gerade gegen alle Systematisierungstendenz geltend zu machen, welche beide Bereiche in eins vermengen und logisch miteinander verklammern möchte (7, 15). Indem Hobbes die miteinander inkompatiblen Ebenen in eine einheitliche Systemkonstruktion

²⁹ Corp. 7, 5 = OL 1, p. 85, wo Hobbes die Teilung raumzeitlicher Ganzer nicht als manuellen, sondern als methodischen Akt der Vernunft präzisiert.

³⁰ Zum Erfahrungsverweis hinsichtlich Mißtrauen und Furcht als Charakteristika zwischenmenschlichen Handelns vgl.: Thomas Hobbes, Vom Menschen. Vom Bürger, eingel. u. hrsg. v. G. Gawlick (2. Aufl. Hamburg 1966) (= Phil. Bibl., Bd. 158) 68 (zitiert: H = De Homine, C = De Cive sowie Angabe von Kapitel und Absatz).

³¹ Vgl. Hobbes' Motto „lies in dir selbst“: L Einl. (6).

zu zwingen sucht, macht er sich für Röd der Sünde der *Metábasis eis állo génos* schuldig (7, 17, 47). Die Politik bleibt unbestimmt zwischen den heterogenen Möglichkeiten einer Staats„physik“ als „mechanistischer Wissenschaft vom sozialen Körper“ und einer „Staatstheorie als autonomer Normwissenschaft“ (18) hängen. Wenn Röd die Ambivalenz auch für so gravierend hält, daß er von „Widersprüchen“ spricht, „die keine Interpretation zu beseitigen vermag“ (37); so sieht er für seine Interpretation doch die Chance, eine „analytisch-konstruktive Rechtslehre“ (37) im Sinne einer „autonomen Staatstheorie als resolutiv-kompositiver Normwissenschaft“ (19) aus Hobbes herauszulösen im Sinne einer „Rekonstruktion“, die widerspruchsfrei eine normative Disziplin *more geometrico* nachzubauen sucht, wie sie von Hobbes zwar in den grundlegenden Ansätzen entwickelt, jedoch nicht hinreichend konsequent durchgedacht wurde (30).³² Daß der „Primat des analytischen Aspekts der Methode“ gegenüber dem synthetischen in den Vordergrund gerückt wird (23), ist in diesem Zusammenhang konsequent.

Ob sich Hobbes' Systemintention mit dem Argument des naturalistischen Fehlschlusses wirksam destruieren läßt, scheint mir fragwürdig. Ohne eine definitive Gegenposition beziehen zu wollen – vielleicht läßt sich eine konsistente Interpretation nur um den Preis der Abstraktion von Teilen der Hobbesschen Theorie erreichen –, möchte ich dennoch Röds allzu eingängiges Argument durch weitere Überlegungen problematisieren. Zum einen stellt sich die Frage, ob Röd mit seinem methodisch begründeten Netz an Deutungshypothesen die Potenz des Hobbes als eines anthropologischen und politischen Denkers überhaupt noch einfangen kann. Die Intention auf Rekonstruktion einer autonomen Normwissenschaft vorausgesetzt, kann die Begrifflichkeit von natürlichem Individuum, natürlichem Recht, Macht, Freiheit und Gleichheit, mit welcher Hobbes seinen Naturzustand expliziert, ausschließlich den Status von *Rechtsbegriffen* erhalten, die das Resultat der Analyse von *Rechtsbeziehungen* darstellen (31 ff.). Ist das Hobbessche Individuum des Naturzustands jedoch nur auf der normativen und Rechtsebene deutbar, auf der sich dann das Problem der Verifikation erübrigt, weil es „für die Annahme eines natürlichen Rechts überhaupt keine Verifikation geben“ kann (27)? Die Fragwürdigkeit einer solchen methodisch purifizierten Deutung zeigt sich stellvertretend am Machtbegriff. Macht, welche sowohl den verfügenwollenden Ausgriff des Menschen auf andere Menschen und Dinge als auch eine akkumulative, nie endenwollende Prozeßlogik bezeichnet, wird von Hobbes nicht bloß als ein humanes Spezifikum festgemacht, sondern sie lenkt zugleich zentral ins politische Problem, indem die konzentrierte Macht des Souveräns benötigt wird, um die chaotischen Machtprozesse der Gesellschaft regelbar zu machen. Von dieser politischen und anthropologischen Potenz des Machtbegriffs findet sich bei Röd nichts. Die Vorstellung der Macht wird im Rahmen der normativ begriffenen Fragestellung „als begriffliche Basis der Geltung der staatlichen Rechtsordnung“ ausgeschieden (7) und schrumpft auf einen Rechtsbegriff zusammen (32). Vielleicht sollte man Hobbes doch mehr zutrauen, seine Zeit und deren anthropologische wie politische Grundstruktur – frei nach Hegel – in den Gedanken gefaßt zu haben.

Mein zweiter Kritikpunkt betrifft die Nachweisbarkeit der normativen Aussagedimension. Das zentrale Argument der *Metábasis* trifft den Kern der Sache doch nur, wenn sich in Hobbes' Argumentation überhaupt Sätze normativer Art finden. Gerade dies ist und war in der Forschung seit jeher strittig. Hobbes' *leges naturales* wurden sowohl als reine Klugheitsregeln (Polin, Watkins), d. h. als Aussagen über Zweck-Mittel-Beziehungen, als auch als echt moralische Sätze mit normativer Verbindlichkeit (Taylor, Warrender, Hood) gedeutet. Werden die *leges naturales* nur als Klugheitsgebote interpretiert, so erübrigt sich der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses, da sie als vernünftiger Kalkül von Mitteln zur Erreichung eines Zwecks (bei Hobbes fixiert in Selbsterhaltung) aus diesem Zweck ableitbar sind. Röd, der dem Problem ein eigenes Kapitel widmet (I, 7), gesteht dieser Deutung zwar „primäre Bedeutung innerhalb der Hobbesschen Naturrechtslehre“ zu (51), kann sich letztlich aber doch für keine definitive Inter-

³² Als methodenreine Form einer solchen geometrischen Staatslehre schwebte Röd J. Austin und H. Kelsens Analytische Rechtsschule vor (7). Bei Hobbes wird ein analytischer Zugang zur Rechtslehre in der Analyse von Rechtsbegriffen („gerecht“, „Gesetz“ etc.) im „*De Corpore*“ fixiert (Röd, a. a. O. 22 ff.).

pretation entscheiden, sondern bleibt stehen bei der Konstatierung einer deskriptiv-normativen Doppeldeutigkeit. Ohne die Schwierigkeiten in der Sache eskamotieren zu wollen, frage ich mich gleichwohl, ob es nicht lohnend wäre, über den halben Schritt einer Anerkennung der primären Bedeutung einer zweckrationalen Auffassung der natürlichen Gesetze hinaus den ganzen Schritt zu einer Interpretation zu tun, welche den Denker Hobbes als Rationalisten profiliert, indem sie sowohl die Eliminierung moralischer Verbindlichkeiten im Rahmen einer politischen Wissenschaft als auch die Beschränkung von Vernunft auf die Berechnung von Zweck-Mittel-Relationen als Fortschritt wie vermutlich Rückschritt zugleich der Autonomisierung von neuzeitlicher Wissenschaft und Vernunft begreift. Immerhin könnte Hobbes' eigene Deutung der *leges naturales* als bloße „Schlüsse oder Lehrsätze, die das betreffen, was zur Erhaltung und Verteidigung der Menschen dient“³³ zu einer zweckrationalen Umdeutung der unbestreitbar moralischen Terminologie anregen, anstatt noch moralische Positionen zu halten, von denen Hobbes offenbar wegkommen wollte.

Erzeugung

Mit der Wendung zum Primat der Methode tut sich ein Weltverhältnis des erkennenden Menschen auf, wo es nicht mehr geht um partizipatives Vernehmen, sondern um vernünftige Bemächtigung der Dinge qua Objekte im Methodenzugriff, ums Unterstellen eines vernünftigen Prinzips. Vernunft gewinnt eine produktive und konstruktive Dimension. Da Hobbes' Terminus für diese Herstellungsfähigkeit „*generatio*“ lautet, spreche ich von „Erzeugung“. Bereits programmatisch zentral enthalten in Hobbes' Definition von Philosophie,³⁴ beansprucht sie in Hans Fiebigs Studie über „Erkenntnis und technische Erzeugung“ den zentralen Stellenwert in einer das Material vorzüglich aufbereitenden, von großer Sachkenntnis getragenen und originalen Deutungskonzeption. Zentriert auf Hobbes' Wissenschaftstheorie als die philosophische Begründung von Wissenschaft und unter Ausgrenzung von Hobbes' Staats- zugunsten einer Beschränkung auf die Naturphilosophie, arbeitet Fiebig zunächst den *rationalen* Charakter von Hobbes' Grundlegung der Wissenschaft heraus (Teil III). Die rationalistische Deutung wird zum einen belegt durch die Sammlung aller – bei Hobbes verstreut bleibenden – methodischen Argumente zur Kritik am Begriff der Erfahrungswissenschaft, aus denen sich dann ein nicht-empiristisches Wissenschaftskonzept überzeugend rekonstruieren läßt (§ 8). Gegen eine empirische Basis spricht die Illegitimität des Induktionsschlusses (§ 8 a), die nur bedingte Genauigkeit empirischer Sätze (§ 8 b), Hobbes' rein rationaler methodischer Rückgang ins Unbeobachtbare, der sinnlichen Wahrnehmung nicht mehr Zugängliche (§ 8 c),³⁵ schließlich die Unmöglichkeit empirischer Verifizierbarkeit von Hypothesen durch Experimente (§ 8 d), da diese selber eines apriorisch-rationalen Prinzips des Beweises bedürfen und die Natur im Experiment nur „auf verschieden formulierte Fragen zu demselben Gegenstandsbereich in verschiedener Weise“ antwortet (96 f.). Diese Feinanalyse von Hobbes' rationalistischer Wissenschaftstheorie wird ergänzt und komplementiert durch eine sorgfältige Analyse der vielfältigen Begriffsaspekte der Definition von Philosophie als „*per rectam ratiocinationem acquisita cognitio*“³⁶. „*Ratiocinatio*“ meint die ihrer prozessualen Struktur nach als Rechnen (Hobbes' Terminus ist „*computatio*“) zu kennzeichnende Tätigkeit des Denkens, wobei die „Grundakte“ (14) von Addition und Subtraktion, von Hobbes zumeist als Resolution/Analyse und Komposition/Synthese expliziert, sich konkretisieren lassen als die „in einem Akt vernünftigen Denkens“ erfolgende Auflösung

³³ L 15 (122).

³⁴ Corp. 1, 2 = OL 1, p. 2: „*Philosophia est Effectuum sive Phaenomenon ex conceptis eorum Causis seu Generationibus, et rursus Generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio.*“

³⁵ Das für die moderne Kinematik wesentliche Bewegungsdifferential des „*conatus*“ belegt etwa diese Annahme.

³⁶ Corp. 1, 2.

eines sinnlich gegebenen „totum phaenomenon“ in seine allgemeinen Wesensbestandteile (18),³⁷ aber auch als Zerlegung in Ursachen und Zusammensetzung zu Wirkungen (29 f.). Wie sehr die Wirklichkeit mit dem Methodenzugriff rational vorstrukturiert wird, belegt ein Blick auf die mit dem Terminus „consideratio“ angezeigte Subjekt-Objekt-Konstellation, die Fiebig zu Recht schwerpunktmäßig hervorhebt (19 ff.), wenngleich sie von Hobbes nicht systematisch entfaltet wird: „Consideratio“ steht für einen Abstraktionsgang, in welchem der wissenschaftlich die Dinge qua Objekte angehende Mensch nur eines der Akzidenzien am Gegenstand betrachtet, während von den andern abgesehen wird (20). Wissenschaft schließt notwendigerweise Abstraktion und Eingrenzung in ihrem Begriff mit ein.

Wenn Fiebig es bei der rationalistischen Interpretation von Hobbes' Wissenschaftstheorie nicht beläßt, sondern sich vom eigenen Resultat reflexiv abstößt, so hat man darin den wohl interessantesten Drehpunkt der Studie zu erblicken. Die zentrale These lautet, daß weder evidente Vernunfteseichten noch die in der Erfahrung sich offenbarende Wirklichkeit das Fundament von Hobbes' Wissenschaft abgäben, sondern allein das auf Nützlichkeit und Praktikabilität orientierte Operieren zur „Beherrschung der Wirklichkeit“ (Vorwort). Damit wird die Perspektive auf einen „dritten Weg zur Begründung der Wissenschaft“ eröffnet, welcher neben Bacons Empirismus und Descartes' Rationalismus den „Operativismus“ eines Hobbes anbietet (ebd.). Von der *rationalen* Grundlegung der Wissenschaft kommt Fiebig zur *operationalen*. Der Impuls für die Suche nach einem „dritten Weg“ wird aus der Erkenntnis abgenommen, daß Hobbes' Ansatz sowohl gegenüber Bacon als auch Descartes in Differenz zu rücken ist. Zwar ist die methodisch ablaufende *ratiocinatio* der Wissenschaft – anders als bei Bacon – nicht als Generalisierung aus der Erfahrung abnehmbar. Doch bleibt Hobbes – gegenüber Descartes' Zentrierung im *Ego cogito* als dem sicheren und unhintergehbaren Fundament – andererseits am „*admirabilissimum*“ des Erscheinens hängen;³⁸ Wissenschaft bleibt notwendigerweise aufs Erfahrbare eingeschränkt (§ 7b) und ist letztlich verwiesen auf die „Kenntnisnahme der Welt in ihrem reinen Gegebensein“ (77).³⁹ In diesem Sinne ist die Rede von „Erzeugung“ nur in der restriktiven Bedeutung sinnvoll, daß Vernunft zwar Operationen mit dem Erfahrbaren vornimmt, ohne selber die Spontaneität originärer Produktion entfalten zu können. Rationalität ist ein „planvolles Spiel mit vorgegebenen Ideen“ (81); sie funktioniert wie eine „Rechenmaschine . . .“, die allein gegebene Sinnesdaten verarbeiten kann“ (80).

Den entscheidenden Angelpunkt für seine operationale Deutung gewinnt Fiebig, indem er Hobbes' Rekurs auf Geometrie als das Paradigma von Wissenschaft aufnimmt und in deren Grundlegung das Modell für die Grundlegung von Wissenschaft überhaupt strukturiert. Hobbes' Herleitung der Kreisdefinition liefert den Schlüssel, dessen Originalität Fiebig treffend nicht in der Anknüpfung an Euklid (73), sondern gerade im Bemühen sieht, die Geometrie selber auf ein festes und kohärentes Fundament zu stellen.⁴⁰ Hobbes' Argument⁴¹ läßt sich gerafft folgendermaßen wiedergeben: Entgegen der bloßen Wahrnehmungsebene, auf der sich wegen ihrer Ungenauigkeit nicht entscheiden läßt, ob es sich bei einer kreisförmigen Figur tatsächlich um einen Kreis handelt, läßt sich sicheres Wissen nur auf dem Wege der „*generatio*“ als Folge von verschiedenen Handlungsschritten gewinnen: Man zieht eine Strecke heran, deren einer Endpunkt unbeweglich bleibt, während der andere im Kreis herumbewegt wird und damit eine

³⁷ Ein Beispiel wäre die Zerlegung eines Quadrats in seine begrifflichen Teile (Linie, Rechtwinkligkeit etc.) (vgl. Fiebig, a. a. O. 18).

³⁸ Corp. 25,1.

³⁹ Hobbes hat den Unterschied zwischen knowledge of fact und knowledge of consequences, absolute knowledge und conditional knowledge sehr scharf gesehen. Vgl. L 5 und 9, Originaltext in: *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. William Molesworth, 11 Bde., London 1839–1845 (Nachdruck Scientia Aalen 1961/62) Bd. 3, p. 35 und 71 (zitiert: EW 3, p. 35 u. 71).

⁴⁰ Daß Hobbes die herkömmliche Geometrie gründend unterlaufen wollte, erhellt aus seinem Anspruch: „I am the first that hath made the grounds of geometry firm and coherent.“ (zit. Fiebig, a. a. O. 7).

⁴¹ Entfaltet in Corp. 1, 5.

Linie beschreibt, die stets gleichen Abstand zum unbeweglichen (Mittel-)Punkt hält; diese Linie ist dann der Kreis, bestimmbar als geometrischer Ort all derjenigen Punkte, die von einem gegebenen Punkt gleichen Abstand haben. Hobbes' Argument besagt, daß Wissenschaft zwar verwiesen ist aufs Phänomenale, daß sie aber erst dort zu sich kommt, wo sie das zu Erkennende herstellend rekonstruiert, die Erscheinungen als Artefakte selber macht. Wissenschaftliches Wissen resultiert aus den Bedingungen und der Struktur des Herstellungsganges. Die Fundierung von Wissenschaft nicht in Erfahrung, sondern im Prozeß der Erzeugung impliziert kausale Abhängigkeiten, indem die Eigenschaften des in Frage stehenden Erkenntnisgegenstands aus dessen Herstellungsgang notwendig folgen, weil sie artifiziiell produziert werden. Fiebig trägt dem Rechnung, indem er Hobbes' *mos geometricus* im Gesamtzusammenhang des Themas „Philosophie als kausale Erklärung“ entwickelt (§ 3). Zugleich werden die Ursache-Wirkungs-Relationen am Herstellungsgang konkretisiert. Der springende Punkt besteht nicht darin, daß die Ursache eines erfahrbaren Erkenntnisobjekts vermutungshaft erschlossen wird, sondern vielmehr im Wissen der Ursache durch Setzung: Sichere Erkenntnis ist nur möglich, weil das Erkenntnis-subjekt die Ursache voll und ganz weiß, indem es sie selbst macht. Ursache und Erzeugung fallen im *mos geometricus* zusammen (§ 3 d). Hobbes spricht in diesem Zusammenhang von einer Demonstration *a priori*, die sich nicht auf in der Erfahrung immer schon Gegebenes bezieht, sondern auf Dinge, „deren Erzeugung von der Willkür des Menschen selbst abhängt“. Die vielleicht beste Explikation des Zusammenhangs von Wissen und Machen, Wissenschaft und Erzeugung findet sich in einer 1656 veröffentlichten mathematischen Schrift des Hobbes: „Of arts, some are demonstrable, others indemonstrable; and demonstrable are those the construction of the subject thereof is in the power of the artist himself, who, in his demonstration, does no more but deduce the consequences of his own operation.“⁴²

Die Bedeutung der Kreisdefinition für ein modernes Selbstverständnis, in welchem vernünftige Erkenntnis sich nicht der Teilhabe an der göttlichen Vernunft oder der Schau eines sich Offenbarenden verdankt, sondern vom Menschen selber als seine selbststeigere Herstellungsmöglichkeit im Prozeß des Erzeugens realisiert wird, wurde bereits von Cassirer, aber auch etwa von Bloch erkannt, die beide im Sprung von der bloß beschreibenden, *an genus proximum* und *differentia specifica* orientierten Definition zur sog. kausalen oder genetischen Definition, welche im Rekurs auf Entstehung und Herstellung die Warumfrage impliziert, eine entscheidende Leistung des Hobbes erblicken.⁴³ (Verdeutlichend müßte man bei Hobbes wohl von einer „gene-

⁴² Erstes Zitat: H 10, 4; zweites Zitat: EW 7, p. 183 f.

⁴³ Vgl. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* (Tübingen 1932) 24, 339 ff.; ders., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (2. Aufl. Berlin 1911) 40 ff. Vgl. auch Ernst Bloch, *Vorlesungen zur Philosophie der Renaissance* (Frankfurt a. M. 1972) 141 ff., bes. 143, 145.

In seiner metaphysischen Dimension ausgefaltet wird das Thema Erzeugung bei Hobbes neuerdings von: Arno Baruzzi, *Mensch und Maschine*. Das Denken *sub specie machinae* (München 1973), wo Erzeugung verortet wird im Antwortzusammenhang der Frage nach dem ersten Grund. In Überbietung gängiger Deutungsangebote, welche in Materialismus und Idealismus scheiden und den Grund entweder im Gott erblicken (Denken „*sub specie aeternitatis*“) oder ihn in den Menschen hereinholen (Denken „*sub specie humanitatis*“) spürt Baruzzi einen Denkangang „*sub specie machinae*“ auf, dessen Grundzug im subjekthaften Ineinsfallen von Gründen und Erzeugen besteht. Gemeint ist der neuzeitliche Versuch, Mensch und Welt auf einen „unverrückbaren Grund, das *fundamentum inconcussum*“ (Baruzzi, a. a. O. 10) zu stellen, wobei man den erstmals zuverlässigen Zugang zum Grund gewinnt, indem man diesen sicher *macht*. „Maschine“ steht für diese Konvertibilität von Grund und Gegründetem, Abbild und Urbild, Maß und Gemessenem (61). Indem sie die neuzeitliche Wendung des Gründens als eines Erzeugens zur Schau stellt, gewinnt die „Maschine“ für Baruzzis Überlegungen metaphysische Potenz. Sie wird zum „Begriff der Welt, Interpretationshorizont und -prinzip“ (58), das es sinnvoll macht, von einer „Maschinalisierung der Welt“ ebenso zu sprechen wie von einer „Mundanisierung der Maschine“ (61). Hobbes gewinnt seinen Stellenwert im Rahmen des Denkens „sub

rativen“ Definition sprechen, da sie Entstehung stets als Erzeugung impliziert, oder mit Fiebig [43] von einer „operativen“ Definition.) Fiebig hat seine entscheidenden Impulse allerdings nicht von Cassirer, Bloch oder auch Tönnies erhalten, sondern von Hugo Dinglers Operativismus, wobei die retrospektive Sichtung von Hobbes via Dingler zu einem Resultat führte, in dem sich Hobbes „weit origineller als es auf den ersten Blick scheint“ erweist (73). Von einem „operativen“ Modell von Wissenschaft kann sinnvoll gesprochen werden, weil deren „Eigenart darin besteht, daß die Erkenntnisse als Folgerungen aus den eigenen geistigen und manuellen Operationen bzw. aus deren Schemata gewonnen werden“, wobei Hobbes' Wissenschaft sowohl „ihrem Wesen nach eine vernunftgemäße Konstruktion“ sei als auch „eindeutig auf die Herstellung von Artefakten“ abziele (44).

specie machinae“, indem er – neben Galilei und Descartes – als Initiator gewürdigt wird. Ich sehe hierbei zwei Problemkomplexe:

Für den ersten Komplex, der Erzeugung als metaphysische Gründungstätigkeit behandelt (insbes. II, 1), liefert Hobbes' Denkfigur der Privation den Aufhänger, wo die Welt vernichtet gedacht wird (vgl. Hobbes, Corp. 7, 1), indem von den Dingen abstrahiert wird auf den Nullpunkt des fiktiv operierenden Individuums, in welchem dann nur noch Vorstellungen des Erinnerungen an Dinge zurückbleiben. Dieser resolute Schritt endet im Restbestand des nur noch vorstellenden Individuums. Welt wird freilich nur deswegen resolutiv zerstört, um sie konstruktiv um so zuverlässiger in Besitz nehmen zu können. Der entscheidende Punkt besteht darin, daß im Nullpunkt die Phantasmen nur deswegen Bestand haben, weil sie als präsentierte auf vorgängig präsenten Gegenständen beruhen. Die Erinnerung an die vor der Privation präsenten Dinge verweist letztlich auf jene der Vorstellung äußerlichen, von ihr unabhängigen Dinge zurück. Mit Baruzzi muß man zu dem Resultat gelangen, daß das „Experiment mit der Erfahrung“ „letztlich auf einen rein materiellen Bestand“ führe (48). Hobbes' Terminus für diesen „materiellen Bestand“ ist „Körper“, und seine Grundwissenschaft, der erste Teil der „*Elementa Philosophiae*“, trägt folgerichtig den Titel „*De Corpore*“. Auf metaphysisch Erregende der Privation führt Baruzzi, indem er mit Descartes eine auffallende Parallele zieht. Auch Descartes geht es nämlich darum, im Durchlaufen des Zweifels Welt wegzudenken, um dadurch zum *fundamentum inconcussum* zu gelangen, auf Ich und Gott als „die bleibenden notwendigen Reste“ (47) (zu Descartes' Denken „*sub specie machinae*“ vgl. I, 1). Beide Male geht es um die Gewinnung eines festen Fundaments durch Destruktion. Ähnlich wie bei Tönnies rücken Hobbes und Descartes damit – jenseits aller gewiß angebrachten Grabenziehungen, die sich durch Unterscheidungen wie Materialismus versus Idealismus festmachen läßt – in unvermutete Kongenialität und Affinität zueinander, weil es ihnen beide Male gleichermaßen darum geht, eine „neue Basis des Denkens und Handelns“ zu schaffen (50) und die Frage nach dem ersten Grund in der eigenen subjekthaften Gründungspraxis zu lösen. Hobbes, der bekanntlich als Deist den Gott als *causa prima* aus seiner Wissenschaft ausklammert und diese ganz auf „zweite“ Ursachen stellt (57), gewinnt philosophische Potenz, indem im Sichstellen auf zweite Gründe, d. h. Körper, immer noch und gerade wieder das Problem des ersten Grundes aufgehoben ist und zur definitiven Entscheidung gebracht werden soll. „Die möglicherweise zweiten oder dritten Gründe im Gründungsverhältnis der Dinge als erste anzusetzen, darin beruht die Gründungsart des Menschen, der Philosophie betreibt, indem er die ihm zureichenden Gründe erzeugt.“ (56 f.)

Ein zweiter Problemkomplex behandelt Erzeugung als erkenntnistheoretischen Schlüsselbegriff. Aufhängepunkt ist Hobbes' Grundsatz „*ubi ergo generatio nulla . . . ibi nulla philosophia intelligitur*“ (Hobbes, Corp. 1, 8 = OL 1, p. 9), welcher als Denk-, Welt- und Lebensprinzip reflektiert wird (II, 2). Hobbes wollte, wie am Beispiel der Geometrie gezeigt, mit seiner Formel aussagen, daß Verstehen ein Machen impliziert. Die ungeheure Sprengkraft des Prinzips wird deutlich, wenn man Hobbes retrospektiv sieht aus der Perspektive der heutigen Kybernetik, welche Begriffe, Aussagen und Theorien am Maßstab von deren Produzierbarkeit im technischen Modell beurteilt. Nicht von ungefähr sind es Theoretiker der Kybernetik, die Hobbes' Grundsatz (keineswegs mit Bezug auf Hobbes!) vorbildlich formulieren: So etwa Gotthard Günther (Das Bewußtsein der Maschinen [Krefeld und Baden-Baden 1963] 199): „Der Mensch

Ähnlich wie bei Röd (wenngleich aus anderen Gründen) gewinnt der Rationalist Hobbes auch bei Fiebig kaum umrißhaft Gestalt, sobald neben dem Wissenschaftstheoretiker auch der anthropologische und politische Denker von Gewicht gefragt ist. Der kritische Punkt ist hierbei in der Wahrheitsfrage anzusetzen. Hobbes' grundlegende Definitionen werden von Fiebig so radikal operativ gedeutet, daß ihnen jeglicher Wahrheitsgehalt bestritten wird und sie die Substanz theoretischer Aussagen verlieren und nur noch in der Minimalform bloßer methodischer Postulate haltbar scheinen (§ 9; 73 f., 79). Die Schwierigkeiten, auf die eine so weitgehende Deutung am Textmaterial stößt,⁴⁴ sucht Fiebig zu umgehen, indem er seine Sichtweise als die Deduktion einer Folge erblickt, welche Hobbes selbst nie bewußt reflektiert habe (37, 82, 116). Selbst dieser Umweg scheint jedoch problematisch. Aufschlußreich fürs Problem ist die Behandlung der Frage nach dem Kriterium der methodischen Operation. Fiebig hat hier durchaus gesehen, daß Hobbes mit der Formel „*scientia propter potentiam*“ ein solches Kriterium anbietet und hat der Explikation der damit verbundenen anthropologischen Zusammenhänge auch einen eigenständigen Mittelteil seiner Arbeit gewidmet. In der Tat liegt hier der ausschlaggebende Punkt: Wenn Wissenschaft von Hobbes schon bezogen wird auf Macht, d. h. Anwendung zu menschlichen Zwecken, dann ließe sich die „Wahrheit“ wissenschaftlicher Sätze doch gerade in jenem Rückbezug auf handelnde, die Welt verändernde, Instrumente (auch das Instrument der Ratio) benutzende Subjekte erblicken. Wenn Fiebig gleichwohl behauptet, das Kriterium der Zweckmäßigkeit sei aus Hobbes' wissenschaftstheoretischer Reflexion herausgefallen (116), so liegt eine ausschließlich logische Argumentation zugrunde: Wenn ein anthropologisches Prinzip zum Kriterium einer wissenschaftstheoretischen Position erhoben würde, bedeutete dies einen Zirkelschluß – man wollte eine metatheoretische, alle positive Wissenschaft begründende Position auf einen theoretischen, einzelwissenschaftlichen Satz basieren, der doch erst seinerseits in seiner Dignität wissenschaftstheoretisch fundiert werden müsse (70). Gegen dieses Argument ist logisch nichts einzuwenden – solange man unterstellt, daß Hobbes Wissenschaft ausschließlich und wesentlich als logisches Problem bedenkt. Dies könnte freilich eine bedenkliche Beschneidung sein angesichts der Tatsache, daß Hobbes Wissenschaft auch und gerade im anthropologischen und politischen Kontext reflektiert hat. Wo der Mensch auch als das Leidenschaftswesen begriffen wird, stellt sich mindestens die Frage nach dem wechselseitigen Bezug von Vernunft und Unvernunft. Für Hobbes ist diese Frage virulent, indem Wissenschaft in ihrer Funktion fürs menschliche Leben bedacht wird. Vernunft ist – das hat Hobbes immer wieder mit Nachdruck herausgestellt – Instrument für den leidenschaftlichen Ausgriff des Menschen auf die Dinge. Diese Stellenbestimmung berücksichtigend, läßt sich immer noch zu einer operationalen Deutung der Hobbesschen Wissenschaft gelangen. Diese müßte in ihrer Wahrheit aber gebunden bleiben an den handelnden weltverändernden Menschen als das neue Subjekt. Wie

versteht nur das, was er macht.“ Oder Karl Steinbuch (Automat und Mensch [Berlin–Heidelberg–New York 1965] 327): „Was wir herstellen können, das haben wir begriffen, in viel höherem Maße als das, was wir nur mit Worten beschreiben können.“ Der Blick auf die Kybernetik unterstreicht jedoch nicht nur die langfristige Wirksamkeit des Grundsatzes, sondern kann retrospektiv auch zum Problem des Verhältnisses von wissenschaftlicher Erkenntnis und Wirklichkeit hilfreich sein. Die Problematik der Modellierung besteht darin, daß ein Modell nicht an die Wirklichkeit herangebracht werden soll, um mit dieser zur Deckung zu gelangen, sondern daß vielmehr im Modell die Konstruktion einer neuen Wirklichkeit gewagt wird (76 ff.). In diesem Lichte ließe sich einerseits das Artefakt des Leviathan sichten nicht als möglichst genaue Abspiegelung der politischen und sozialen Wirklichkeit im England des 17. Jahrhunderts, sondern als Modellwirklichkeit eines vernünftigen, weil geregelt funktionierenden Gemeinwesens. In der damit manifest gewordenen Erzeugungsfähigkeit des Menschen setzt sich zum ändern ein Selbstverständnis durch, worin der Mensch seine Vernünftigkeit weniger im Vernehmen eines Grundes als vielmehr in dessen Herstellen selbst gewinnt. Die althergebrachte Formel vom Menschen als dem vernünftigen Lebewesen könnte dann transformiert werden in den Satz: „Der Mensch ist, was er macht.“ (79)

⁴⁴ Vgl. bspw. Corp. 6, 15 (= OL 1, p. 75): „*principia enim per se nota sunt, aut principia non sunt.*“

Vernunft und Wissenschaft praktisch situiert sind, macht ein Blick auf Hobbes' Staatsphilosophie klar: Die Gesetze des Staats sind künstliche Vernunft, konstruiert zum Praxiszweck Selbsterhaltung (wie immer diese zu verstehen sei), der durch die natürliche Vernunft allein nicht gewährleistet wäre. Hier wird an der Funktion der Gesetze die Funktion von Vernunft und damit auch Wissenschaft deutlich, deren Zentrierung aufs überlebenwollende Individuum, und zugleich läßt sich rückschließen auf eine Theorie der Wissenschaft, welche die „reine“, weil nur logisch und methodisch begriffene Wissenschaft aufhebt in den Kontext menschlichen Handelns. „Erzeugung“ wäre dann je bezogen nicht auf die Aufstellung beliebiger Methodenpostulate, sondern stets auf die „Erhaltung“ praktisch tätiger Menschen. Anders gesagt: Erzeugung wäre stets letztlich Produktion von Leben und nie bloß Produktion von Sätzen.⁴⁵

Subjektivität und System

In der Einheit der methodischen Bearbeitung der Dinge wie in der Leistung der „generatio“ gewinnt das neuzeitliche Gründungsverhältnis Gestalt, indem es der Mensch selber ist, der sich als tragendes Fundament allem Seienden unterstellt: Im Erkennen, indem der Mensch im rationalistischen Geiste die Dinge sich als Gegenstände gegenüberstellt, sie unter den Maßstab seiner Methode zwingt und mit ihnen operiert, hierbei die neue Wissenschaft erzeugend; im Handeln,

⁴⁵ Eine kritische Reflexion aufs Problem von Erzeugung, Methode und Praxis bei Hobbes findet sich in der Untersuchung zum Begriff und Thema der Kritik: Claus von Bormann, *Der praktische Ursprung der Kritik* (Stuttgart 1974). Aufgrund eines tiefgreifenden Wandels im Wesen der Kritik werden historisch und systematisch gegensätzliche Pole gebildet von der praktischen Kritik eines Aristoteles einerseits, welche aus der ethisch-politischen Praxis heraus durch kluges Abwägen und Beurteilen zum guten Leben anleitet, und der wissenschaftlichen Kritik der Neuzeit andererseits, welche rein methodisch verfährt und die richtige Praxis nicht aus dem Raum des Politischen entnimmt, sondern sie aufgrund von Prinzipien rational konstruiert.

Der wissenschaftlichen Politik des Hobbes kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu, da sie den exemplarischen Fall darstellt für eine „wissenschaftliche“ Kritik, an dem sowohl deren Charakteristika wie auch Problematik zu demonstrieren sind. Folgende Punkte scheinen mir bei Bormanns Hobbes-Interpretation relevant:

1) Zum einen der Hinweis auf den „praktischen Ursprung“ der Kritik, der sich selbst in der sich von allen Autoritäten ablösenden neuzeitlichen Wissenschaft noch in signifikanten Spuren ausmachen läßt. Bormann bezieht das wissenschaftlich-methodische Bemühen auf eine Voraussetzung praktischer Art zurück, welche „als ethisches Moment die theoretische Überlegung trägt“ (17). Gedacht ist an eine „wissenschaftliche Haltung, die grundsätzlich auf der Hut ist vor anerkannten Meinungen und immer bereit, solche Dogmatismen zu zerstören“ (17), aber auch an die Bezogenheit des wissenschaftlichen Tuns aufs Glück der Menschen (24 f.) (bei Hobbes in Form der Selbsterhaltung). Die Problemexplikation hebt bei Descartes besonders den Willen zum Zweifel als ethisches Moment hervor (25, 28). Bei Hobbes wird das praktische Moment aufgezeigt in dessen Bemühen, das „Prinzip der politischen Philosophie“ wie auch das „praktische Wesen des Menschen“ als Freiheit zu bestimmen (107). Daß diese Freiheit freilich bereits methodisch vermittelt ist und dann als Recht auf alles in die rationale Konstruktion eingebracht werden kann, ist nicht zu übersehen (110).

2) Stellt der Verweis auf eine Wissenschaftsbasis praktischer Art eher auf eine Gemeinsamkeit zwischen klassischer praktischer Philosophie und moderner politischer Wissenschaft ab, so sieht auch Bormann das entscheidende Differenzmerkmal im Moment von Methode und Erzeugung. Hier ist es ohne Zweifel Hobbes, der die Verwirklichung der neuzeitlichen Kritik in der Methode paradigmatisch vorstellt. Gemäß der kritischen Spiegelung der Moderne an ihrem klassischen Herkunftsbereich richtet Bormann sein besonderes Augenmerk auf Hobbes' Ersetzung der aristotelischen Klugheitsmoral durch die klar eingegrenzten „Naturgesetze“ einer wissenschaftlichen Moral, welche aus dem Modell des Naturzustands gefolgert werden (90 ff.). Das „Recht der Kritik“ wird der „ethischen Klugheit der Individuen“ entzogen (93), wobei sehr

indem der Mensch seine technischen Konstrukte schafft, um mit ihrer Hilfe nicht bloß überleben, sondern gut leben zu können. Denkend und handelnd verschafft sich der Mensch einen neuen fundamentalen Stellenwert, indem er sich nicht mehr erfährt als partizipativ verspannt in eine kosmische Ordnung von unterschiedlichem irreduziblem Seienden oder in einen auf den Schöpfergott bezogenen Weltzusammenhang, sondern erstmals sich selbst als den archimedischen Punkt zu setzen sucht, um aus sich heraus seine Produktionen vorzunehmen. Der Mensch wird, als das allem Seienden Voraus- und Zugrundeliegende, zum *Subjekt*: In der Erfahrung dieser Subjektivität hat man ein spezifisch neuzeitliches Ereignis zu erblicken. Indem Hobbes dessen Ausführung wie Artikulation als einer der Hauptakteure mitträgt, gewinnt er epochale Bedeutung. Praktisch wird die Subjektpotenz des neuen Menschen herausgestellt, indem Hobbes ihn als den Artifex ausdrücklich in die Imitation des Schöpfergottes stellt,⁴⁶ wobei der Gott für die sekundären Gründungstaten des Menschen obsolet wird. Hinsichtlich des Erkennens gestaltet sich die Deutung schwieriger. Obgleich er die entscheidenden ersten Schritte getan hat, hat Hobbes seinen eigenen Ansatz nicht zu Ende gedacht. Erkenntnis wird zwar als generative menschliche

genau gesehen wird, daß es nicht etwa einer hypothetisch verfahrenen pluralistischen Wissenschaft übereignet wird, sondern übergeht an die „Staatsallmacht“ (93). Als Hobbes' Lösung des Problems der Kritik entpuppt sich mit Bormann der Staat, „der alle Konflikte, die sonst die praktische Kritik provozieren, vermeidet, weil er selbst diese Kritik im umfassenden Sinn darstellt“ (96), und der deswegen die Sache der Kritik so unproblematisch verwalten kann, weil er kritisch zu ermittelnde und gegeneinander auszuspielende unterschiedliche Zielvorstellungen eliminiert zugunsten der Ausrichtung auf bloßes Funktionieren (96).

3) Problematisiert wird der moderne Ansatz des Hobbes durch Zurückblendung auf die praktische Herkunft der Kritik, wobei sich ein ambivalentes Resultat ergibt: *Einerseits* gewährt Hobbes' Prinzip der *Erzeugung* die ungeheure Möglichkeit, jegliche Methodendiskussion zu Ende zu bringen, indem die rationale Konstruktion absolute Genauigkeit herstellt. Hobbes „hat die Analyse nicht nur an absolut gegebene Gewißheit herangeführt, sondern diese in der Durchführung der Analyse selbst erzeugt – insofern absolute Wahrheit“ (103). *Andererseits* ist jene selbstgeschaffene und -verbürgte Gewißheit stets um den Preis der Abstraktion erkaufte, welche nun aber hinsichtlich praktischer Lebenszusammenhänge deren Transformierung in Technik bedeutet:

Hobbes übt, so Bormann, nicht mehr „Kritik der Praxis am Maßstab der Praxis“, wo sich „die Zwecke des guten Handelns aus dem geschichtlichen Zusammenhang der Praxis ergeben“, sondern er abstrahiert den Handlungszweck „in reiner Allgemeinheit aus dem praktischen Geschehen“, um dieses „nach dem Grad der Realisierung jenes Zweckes“ zu kritisieren, was aber „eine ganz technische Maßnahme“ darstellt (93). Kritik hört auf, „Frage nach dem Wahren und Guten zu sein“, und wird limitiert auf Fragestellungen funktionaler Art, ohne länger nach der „Wahrheit der Funktionen“ zu fragen (107). Die durch Methode und Erzeugung geschaffene Gewißheit von Hobbes' neuer politischer Wissenschaft führt damit zur Reduktion der praktischen Philosophie auf eine politische Technik, welche nur noch die „technisch-formale Konstruktion des Staates“ im Auge hat (197).

Obgleich zu bedauern ist, daß Bormann Fiebigs Hobbes-Arbeit noch nicht kennen konnte und daß er auch Röd nicht berücksichtigt hat, enthält die These einer technischen Reduktion von Praxis und eines damit eintretenden „Verlust(s) von Relevanz“ (1) ein hohes kritisches Potential für die Hobbes-Interpretation (vgl. die ähnliche Kritik an Hobbes durch Habermas: J. Habermas, Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie, in: ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien [Neuwied und Berlin 1969] 13–51). Die Forschung wäre m. E. gut beraten, in Bormanns These weniger eine feststehende Antwort als vielmehr eine zu erprobende Deutungshypothese zu erblicken. Wie nicht zuletzt die Arbeiten zur theologischen Dimension bei Hobbes (s. u.) belegen, ist die Frage noch längst nicht entschieden, ob Hobbes Praxis zugunsten der Beschränkung auf Technik völlig ausgeblendet hat, oder ob die Eingrenzung eines technischen Funktionszusammenhangs im Staat nicht gerade neue Möglichkeiten der Praxisentfaltung (bspw. im Glauben) sichern soll.

⁴⁶ Vgl. L Einl., Corp. Ad lect.!

Leistung begriffen, doch wird sie nicht konsequent amplifiziert auf alle möglichen Objekte, sondern bleibt – beschränkt auf das sichere Wissen von Geometrie und Politik – limitiert auf den Bereich der Artefakte, wo aus dem Machen das Verstehen folgt.⁴⁷ In der menschlichen Vernunfttätigkeit die „Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt“ als zugleich die „Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung“ aufzusuchen⁴⁸ – diese transzendente Denkleistung blieb Kant vorbehalten. Gleichwohl hätte Hobbes dessen Diktum, „daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt“⁴⁹, durchaus unterschreiben können, und es läßt sich zumindest sagen, daß Hobbes unterwegs war auf dem neuzeitlichen Denkweg. – Subjektivität kann sich manifestieren im *System*, welches die Produktivität der ganz in Besitz genommenen Vernunft belegt. Aus der Einheit einer methodisch verfahrenen Rationalität heraus wird ein Gebäude von zusammenhängenden, aufeinander beziehbaren Sätzen erstellt, die für Hobbes gemäß dem Paradigma der euklidischen Geometrie auf Grundsätzen basieren und sich logisch aus diesen herleiten lassen. In diesem Sinne möchte Hobbes *Philosophia Prima*, Anthropologie und Politik – oder mit dem Programm der „*Elementa Philosophiae*“ ausgedrückt: „*De Corpore*“, „*De Homine*“ und „*De Cive*“ – zu einem Ganzen zusammenschließen, in dem sich die politischen Konsequenzen aus den Prämissen der Anthropologie und letztlich der Grundwissenschaft vom Körper deduzieren lassen. Im *System*⁵⁰ erprobt Hobbes die Leistungsfähigkeit seiner eigenen Rationalität, um sie den Autoritäten der Vergangenheit als Erkenntnisfortschritt alternativ gegenüberzustellen.

In dem Zusammenhang von neuzeitlicher Subjektvernunft und Systemdenken bewegen sich einige Studien, die freilich der Aufgabe, Hobbes' Relevanz im Kontext von Subjekt und System abzustecken, nur in höchst unterschiedlichem Grade gerechtwerden. Das Problem von „Methode und System“ bei Bacon, Hobbes und Locke behandeln möchte Siegfried Dangelmayr. Er wählt hinsichtlich Hobbes als Einstiegsgebiet einen Teilbereich der Wissenschaftstheorie, die Wissenschaftsklassifikation als die Bemühung des Hobbes, die unterschiedlichen Wissensgebiete in eine Ordnung zu bringen und die eigene Systematik in Schemata abzuspiegeln. Dabei gelingt es jedoch nicht, den Teilaspekt der klassifikatorischen Schematik mit dem Gesamtthema so zu verklammern, daß für das komplexe Problem von Methode und System etwas gewonnen wäre.⁵¹

⁴⁷ Diese Beschränkung wurde in der Forschung durchaus gesehen. Vgl. bspw. Fiebig, a. a. O. 46; J. Habermas widmet dem Problem eine ausführliche Überlegung in: ders., *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie*, in: ders., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Neuwied und Berlin 1969) 41 f. (Anm. 3).

⁴⁸ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 197.

⁴⁹ Kant, a. a. O. B XIII.

⁵⁰ Wenn ich von „System“ spreche, so ist der Terminus Bestandteil der Interpretationssprache, der sich sachlich auf Hobbes' Programm einer Philosophie bzw. Wissenschaft als axiomatisch-deduktivem Ganzen bezieht. Hobbes selber gebrauchte m. W. den Terminus „System“ nicht und spricht statt dessen – in Anlehnung an Euklids systematische Geometrie – von den „*Elementa Philosophiae*“.

⁵¹ Dangelmayr arbeitet in der Hobbesschen Wissenschaftsklassifikation drei Einteilungskriterien heraus und gewichtet sie gegeneinander (ich stelle die Reihenfolge aus Gründen einer zweckmäßigen Darstellung in dem von mir gesetzten Rahmen um): Zum einen ein objektives Kriterium: Ausgehend von der Bestimmung des Seienden als „Körper“, folgen aus der Gliederung nach Gattungen und Arten von Körpern (41 ff.) die Zweiteilung in natürliche und politische Körper (42 ff.), die mit Unschärfen belastete Dreiteilung in Mathematik, Naturwissenschaft und Staatswissenschaft des „*De Cive*“ (44 ff.) und der detailliert aufgestellte Wissenschaftsgraph im „*Leviathan*“ (47 ff.). Hobbes' oberstes Klassifikationsprinzip ist nach Dangelmayr gleichwohl nicht primär gegenständlich zu interpretieren, sondern methodisch: Die „Art und Weise des Wissens“ gebe das primäre, aller sachlichen Differenzierung vorausgehende Kriterium der Wissensenteilung her (36). Die von der Gewichtung her „erste Einteilungsstufe“ sei zu suchen in Hobbes' Unterscheidung von absolutem Erfahrungswissen, das Fakten zum Inhalt hat und allenfalls zur Geschichte als beschreibender Aufzählung von Fakten führt, einer-

Malte Dießelhorsts Studie „Ursprünge des modernen Systemdenkens bei Hobbes“, die am Belegfall Hobbes die Anfänge des Systemdenkens in der Jurisprudenz aufspüren und diskutieren möchte, hat demgegenüber den Vorzug, Teil und Ganzes, Anspruch und Verwirklichung gleichermaßen gegeneinander zu reflektieren, indem der methodisch-systematische Entwurf von Hobbes' Philosophie in einem konkreten Systembereich auf die Probe gestellt wird. Um das Resultat vorwegzunehmen: Die Diagnose lautet aufs Scheitern des Systemprogramms durchgängiger Deduzierbarkeit, indem die Herleitung von Recht und Staat aus den Prämissen der Anthropologie nicht gelinge (54). Obgleich die Arbeit in zwei Kapitel zu Hobbes' „Rechtssystem“ und „Vertragslehren“ gegliedert ist, scheint mir Dießelhorsts eigene Systematik bestimmt durch zwei Aussagenkomplexe, deren jeweilige immanente Ausarbeitung kaum Fragen aufwirft, deren Verknüpfung zu einem Gesamtargument hingegen problematisch scheint. Im ersten Aussagenkomplex wird ein – freilich höchst kursorischer – Aufriß von Hobbes' System im ganzen einschließlich methodischer Hinweise unternommen (§ 3–§ 7), um eine informative, da im Detail minutiöse juristische Interpretation der Hobbeschen Vertragslehren anzuschließen (§ 8–§ 13), in welchen der „Prüfstein“ festgemacht wird, um die kritische Frage zu entscheiden, „inwieweit es Hobbes tatsächlich gelungen ist, seine Einzelrechtssätze deduktiv aus den Axiomen seines Systems herzuleiten“ (28). Der zweite Aussagenkomplex läßt sich detailliert auf die rechtshistorisch nachweisbaren Vertragslehren im England des 17. Jh. ein, um

seits und bedingtem, durch rationale Schlußfolgerung gewonnenem, eigentlich erst wissenschaftlichem Wissen der logischen Zusammenhänge möglicher Fakten, das zur Natur- und Staatswissenschaft führt, andererseits (35 ff.). Als drittes Kriterium führt der „Zweck der Verständlichmachung“ (102) zu einer an Hobbes' Denkweg der Demonstration orientierten Klassifikation des Wissens (54 ff.); ihr Ziel ist es, „die Anordnung des Wissensstoffes der Einzeldisziplinen so zu regulieren, daß in dieser Anordnung, im System selbst, die Methode des Findens und des Beweisens der Wahrheit für den Lernenden nachvollziehbar ist“ (56). Diese methodisch-demonstrative Klassifikation führt weniger zu einer Verästelung des Wissens, als vielmehr zur direkten Abzweckung auf Hobbes' Zielgebiet, die Politik (57).

Solches klassifizierende Mühen am Detail wäre für das Rahmenproblem von Methode und System nur dann fruchtbar zu machen, wenn – wie der Autor selber beansprucht – einmal zwischen der klassifikatorischen Schematik und der „grundsätzlichen wissenschaftstheoretischen Reflexion“ (1), sodann zwischen der Klassifikation und dem „Gesamtwerk“ ein sinnvoller Konnex hergestellt würde, der das System ins Spiel brächte, indem er die klassifikatorischen Begriffe in ihrer Repräsentationsfunktion für die systematischen „Gedankenkomplexe“ aufweisen würde (101). Diese Vermittlungsleistung zu erbringen, ist Dangelmayr nicht gelungen. Weder werden zentrale Positionen in Hobbes' Methodologie und Wissenschaftstheorie (Resolution/Komposition, Denken als Rechnen, apriorische Demonstration) mehr als nur flüchtig angetippt, geschweige denn in einen tragenden Zusammenhang zur Wissenschaftsklassifikation gebracht (vgl. 38, 40). Noch wird außer der Programmform des Systems das ausgearbeitete System selber in seiner frag-würdigen Deduktion politischer aus psychologischen und letztlich naturwissenschaftlichen Sätzen in die Argumentation integriert (das System als ausgeführtes Programm wird nur anmerkungsweise behandelt – a. a. O. 54, Anm. 157 –, und auch dort nur im Verweis auf die Hobbes-Literatur). Den – soweit ich sehe – einzigen Versuch zur Einlösung des als Titel gestellten Themas startet Dangelmayr, indem er in Hobbes' wissenschaftsklassifikatorisch bedeutsamer Scheidung in Tatsachenwissen und rationales Folgerungswissen ein empiristisches und/oder rationalistisches Wissenschaftsverständnis gespiegelt sieht (36), ohne indes an das Problemniveau der Forschung anzuknüpfen (so wird die einschlägige Literatur zu Hobbes' Rationalismus nicht berücksichtigt). Dangelmayr schwankt hier allzusehr zwischen der Annahme eines „Methodendualismus“ bei Hobbes (104 f.), der These einer dialektischen Einheit von empiristischem und rationalistischem Prinzip (37, 107) und sogar einer Einordnung von Hobbes in den englischen Empirismus eines Bacon und Locke (106 f.), als daß seine Ausführungen in die Konsistenz einer fundierten Deutung einmünden könnten. So zeigt sich letztlich, daß mit der Analyse eines reduzierten, auf sich zurückgeworfenen Teilbereichs noch nichts gewonnen ist für eine Reflexion des systematischen Ganzen bei Hobbes.

Differenzen wie Bezüge zu Hobbes auszuloten. Wenn sich auch mangels direkter Zitation ein Einfluß des zeitgenössischen englischen Rechts auf Hobbes nicht nachweisen läßt (30, 34) und jede Behauptung über einen möglichen Konnex Vermutung bleiben muß (53), so wird diese doch um so wahrscheinlicher, als ein Vergleich von Hobbes' vertragsrechtlichen Ausführungen mit den Rechtspositionen seiner Zeit zu erstaunlichen Parallelen und Entsprechungen führt (35, 39, 40, 43, 47).⁵²

Dießelhorst bündelt nun beide Aussagenstränge zu einem Argument, welches das Problem des Systems als eines axiomatisch-deduktiven Satzzusammenhangs anvisiert. Die Interpretation aus der Perspektive des Common Law im Rückgriff auf den „positiven Rechtszustand“ im England des 17. Jh. wird als systemlogisch geradezu notwendig behauptet, weil nur sie Hobbes' Vertragslehren erklären könne, die im rationalen Systemkonstrukt „aus der mechanistischen Anthropologie . . . nicht deduziert werden können“ (35). Ein systematischer Mangel wird also empirisch kompensiert, das defekte System durch Erfahrungssätze komplettiert. Eben weil er seine Einzelrechtssätze nicht deduktiv herzuleiten vermochte, eben deshalb wird es geradezu „unumgänglich, daß sich Hobbes für seine Vertragslehren an konkreter historischer Anschauung orientierte“ (35; vgl. 53). Der positive Rechtszustand als unausgesprochene Voraussetzung für Hobbes' System: So könnte man die These formulieren, die bei Dießelhorst freilich viel an deutlicher Explikation vermissen läßt. Der kritische Punkt, mit dem diese Interpretation steht und fällt, ist das behauptete Scheitern des Systems, welches logische Inkonsistenz impliziert, bzw. die dabei gegebene Begründung. Obgleich auch in diesem Punkt die eigenen Voraussetzungen nicht genügend ausleuchtend, scheint Dießelhorsts Argumentation getragen vom Bewußtsein der Unmöglichkeit einer methodisch-systematischen Anthropologie. Indem „der Mensch immer schon in eine bestimmte geschichtlich gewordene Umwelt eingelassen“ sei (51), komme jegliche anthropologische Theorie nicht aus ohne Erfahrung; Anthropologie lasse sich nicht deduktiv herleiten aus Axiomen, sondern bedürfe zu ihrer Gewinnung „der Induktion an Hand der Erfahrung“ (50), sei es die bei Hobbes ausfallende Erfahrung der menschlichen „Gesellungsbedürftigkeit“ oder „personale(r) Verantwortlichkeit“ in der Gewissensinstanz (50 ff.), oder sei es auch die Erfahrung der mannigfachen Regeln des englischen Vertragsrechts. Trotz mangelnder Reflexion des Autors auf sein eigenes Vorgehen steht zu vermuten, daß Dießelhorst Hobbes' Systematik deshalb für gescheitert hält, weil sie als Vorstellung „des“ Menschen nie die historische Vielfalt deduktiv aus sich entlassen könne, die erst induktiv durch Erfahrung (bspw. der Rechtsregeln) gewonnen werden könne.⁵³ Erfahrung wird zum Gegenbegriff gegen System. –

Eine solche Sichtweise bleibt eigentümlich unreflektiert, indem sie gegeneinander auszuspielen sucht, was Hobbes methodisch vermitteln wollte, indem er im System weder einen reinen Kalkül konstruieren noch sich auf die allenfalls zu Klugheit, nicht zu Wissenschaft führende bloße Erfahrung einlassen wollte, sondern Erfahrungsdaten rational so zu verarbeiten suchte, daß sich deren Vielfalt im System zusammenfassend wissenschaftlich begreifen ließe. Im resolutiv-kompositiven Methodenschritt geht es nicht um Eliminierung von Erfahrung, sondern um deren

⁵² Die Entsprechung zwischen dem positiven Recht im England des 17. Jahrhunderts und juristischen Aussagen im Kontext der Hobbesschen Theorie gilt freilich nur für den von Dießelhorst ins Auge gefaßten Spezialbereich des Vertragsrechts. Verfassungsrechtlich gestaltet sich hingegen Hobbes' Stellung zum englischen Recht höchst kontrovers. Wie Martin Kriele in seiner 1970 erschienenen Arbeit „Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Hobbes und englische Juristen“ (Neuwied 1970) überzeugend nachweist, richtet sich Hobbes' Theorie der absoluten, ungeteilten Souveränität diametral gegen die verfassungsrechtlichen Regeln des Common Law, welche etwa die Beteiligung des Parlaments bei Gesetzgebung, -änderung und Steuererhebung, das Verbot von Gesetzesdurchbrechungen durch den König sowie den Schutz des Individuums vor willkürlicher Tötung, Bestrafung, Beraubung und Verhaftung implizieren (vgl. Kriele, a. a. O. 22).

⁵³ Bspw. „liegt es ja keineswegs, wie Hobbes vorgibt, im Begriff des Menschen, notwendig durch wechselseitige Konsensualverträge in Verkehr mit anderen zu treten“ (Dießelhorst, a. a. O. 35).

rationale Strukturierung. Im Bereich des politisch-gesellschaftlich Erfahrbaren gehört dazu die Figur des Vertrags. Daß Dießelhorst das Problem der methodischen Vermittlung von Erfahrung ins System nicht gesehen hat, spiegelt sich in der Tatsache, daß der Vertrag, verstanden nicht als *juristische*, sondern als *politische* Kategorie, inhaltlich bis auf eine kurze Andeutung (48 f., 52 f.) leer bleibt. Bevor die juristische Problematik der Verträge als einzelner Rechtsakte zwischen bürgerlichen Subjekten aktuell wird, gilt es – und dies ist die originäre Denkebene des Hobbes, welche nach den Bedingungen und Gründen frägt –, immer schon die politische Problematik zu bedenken: daß nämlich die einzelnen Vertragsabschlüsse der Ermöglichung und Absicherung bedürfen durch die aus der Figur des Herrschaftsvertrags rational hergeleitete, Gesetze setzende und sanktionierende Souveränität. Indem Dießelhorst Hobbes' Systemanspruch auf der juristischen Ebene der Vertragstheorie zu schlagen versucht, muß er damit letztlich am System vorbeizielern; die Waffen der Argumentation sind untauglich gewählt.⁵⁴ Wie sich Gesetze und

⁵⁴ Wie sich gleichwohl Hobbes' systematische Staatstheorie durch Rekurs aufs Common Law des 17. Jahrhunderts juristisch mit einem hohen Gewinn an Information und Argumentation kritisieren läßt, zeigt Martin Krieles verfassungsrechtlich orientierte Untersuchung zur Kontroverse zwischen Hobbes und den englischen Juristen Edward Coke und Matthew Hale.

Hinter der im 17. Jahrhundert mit „Schärfe“ und „Konsequenz“ (Kriele, 12) diskutierten Kontroverse zwischen der Konzeption des *Verfassungsstaates*, welcher als gewaltenteiliges „government of law“ auch und gerade die richterlich kontrollierte Bindung der Staatsgewalt an Grund- und Menschenrechte umfaßt, und dem Konzept einer absoluten *Souveränität*, welche in einem „government of men“ die oberste politische Instanz von den Gesetzen unabhängig behauptet, arbeitet Kriele nicht nur die praktisch-politischen Hintergründaspekte heraus (traditionelle Verfassungspraxis versus Absolutismusbestrebungen der Stuarts: vgl. Kriele 26 f.), sondern zeigt zugleich zwei fundamental unterschiedene juristische Methoden und Denkgänge auf. Hinter dem Konzept des Verfassungsstaates steht das Vertrauen der englischen Verfassungsjuristen in die Vernünftigkeit des geltenden Rechts, was Fortbildung und Anpassung des Rechts im Detail geradezu einschließt (vgl. Kap. 2). Hobbes wird hingegen profiliert als der jegliche tradierte Rechtspraxis negierende Theoretiker, der in „grandios kühnem Selbstbewußtsein“ „das gesamte *Common Law pauschal für unverbindlich*“ erklärt (23), um nach der Negation der rechtlichen Institutionen seine absolutistische Konsequenz aus anthropologischen Prämissen abzuleiten. Die methodische Destruktion des traditionell Gegebenen auf eine tabula rasa zugunsten einer vernünftigen Neukonstruktion ist nun gerade das Spezifikum des modernen Rationalismus. Die rein verfassungsrechtliche Argumentation trifft auf die methodische Alternative zwischen einem historisch sich entwickelnden und einem rational konstruierten Recht.

Es ist das Verdienst von Krieles Arbeit, gerade durch engagierte Parteinahme für die Common-Law-Theoretiker den Preis von Hobbes' rationalistischem, d. h. methodisch-systematischem Zugriff kritisch zu benennen. Nicht nur läßt sich an Hobbes der Vorwurf adressieren, er sei über die juristische Wirklichkeit im England des 17. Jahrhunderts nicht informiert gewesen (bspw. habe er die durchaus vorhandenen verfassungsrechtlichen Ausnahmeregelungen zur Bewältigung von Notständen nicht gewürdigt [56] und Rechtsstaat mit Anarchie verwechselt [Kap. 10]). Hobbes muß sich auch den Vorwurf der Naivität gefallen lassen, weil er statt auf aufgeklärte Institutionen auf einen aufgeklärten Machthaber setze (46) und Rechtsgewinnung nicht anders zu denken vermöge als in der autoritären Setzung des Souveräns (57). Schließlich zielt auch das praktisch-politische Argument, Hobbes habe mit seiner Präferenz für den Absolutismus den Bürgerkrieg, den er theoretisch vermitteln wollte, objektiv geradezu gefördert (29 ff.), auf die Naivität des Nur-Theoretikers, der in abgeschlossenen Zirkeln sein System baut und dabei der Wirklichkeit verlustig geht (vgl. 41, 53, 56).

Solche sorgfältig gezielten Hinweise legen den Finger auf die wunde Stelle einer rationalistischen Theorie, die Mühe hat, ihre systematische Konstruktion praktisch zu vermitteln. Gleichwohl vermisste ich in Krieles teilweise glänzender Polemik das Gewicht einer fundierten, sachlich zureichend abgesicherten Auseinandersetzung. Krieles auf den ersten Blick sehr eingängige Argumentation ist erkaufte um den fragwürdigen Preis, daß er die Schwerpunkte von Hobbes' theo-

rechtliche Regelungen in einzelnen Staaten empirisch gestalten, war für Hobbes immer nur von sekundärem Interesse.⁵⁵

Umfassend angelegt ist Dennerts Studie „Die ontologisch-aristotelische Politikwissenschaft und der Rationalismus“: Systematisch, indem die politische Theorie im Rahmen der methodologischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen reflektiert und das System auf neuzeitliche Subjektivität bezogen wird; historisch, indem die zeitgenössische Grundsatzdebatte zwischen einer ontologischen, das Politische als Realität *sui generis* bewahrenden politischen Theorie und einer das Politische als Gegenstand aus dem Zentrum eines einheitlichen Methodenarsenals behandelnden Sozialwissenschaft (11 ff.) rückbezogen wird in einen – zum Teil bereits vergessenen – Herkunftszusammenhang, die Revolution von der klassischen ontologisch begründeten Theorie, repräsentiert in Aristoteles' Philosophie (Teil A), zur modernen entontologisierten, methodisch konstituierten „neuen Wissenschaft“, die Dennert in den Zentralbegriff des „Rationalismus“ faßt. Repräsentiert durch Galileis Naturwissenschaft (Teil B), gewinnt die „neue Wissenschaft“ in der politischen Theorie Gestalt bei Descartes (Teil C), Hobbes (Teil D), Rousseau (Teil E) und Kant (Teil F), die bei aller nötigen (und auch durchgehaltenen) Differenzierung doch in der grundlegenden Gemeinsamkeit im epochal neuen rationalistischen Geist zusammenkommen. Die Strategie der Behandlung von Hobbes resultiert aus dem gesteckten Rahmen: Hobbes wird zunächst im Kontext des neuzeitlichen Wissenschaftsunternehmens situiert, um dann die politische Theorie als Entfaltung der „neuen Wissenschaft“ zu deuten. Im Rekurs aufs ontologische Gegenbild wird schließlich ein Potential für Kritik gewonnen. Ich ziehe die drei Stadien der Argumentation nach, ohne freilich auch nur annähernd die Fülle an Material und Problemhinweisen einbeziehen zu können, die Dennerts Arbeit auszeichnet.

Die Struktur des modernen rationalistischen Geistes wird von Dennert herausgestellt, indem er sie fixiert im Modell der galileischen Naturwissenschaft und dieses interpretiert aus der Perspektive Kants. Mit Galileis Physik als „Stoß gegen die ontologische Begründung des Denkens“, der den Beginn der Neuzeit anzeigt (115 f.), ist Theorie nicht länger, wie im aristotelischen Verständnis, bezogen auf vorgegebenes Sein (118) als das durch die Erkenntniskraft des Nus mögliche Vernehmen von Seiendem als einer gegebenen Ganzheit, wo jedem Sagen (Logos) ein Zu-Sagendes in spezifischer Weise gegenübersteht und sich in unterschiedlichen Erkenntnisarten erschließt (139 f., 324, 332). In der „neuen“ Theorie macht sich das erkennende Subjekt

retischem Unternehmen einerseits und wesentliche Resultate der Forschung andererseits aus seinem Gedankengang ausschließt.

Um das m. E. Versäumte genauer zu benennen: Kriele widmet weder dem systematischen Aufbau von Hobbes' politischer Theorie (Vertragskonstruktion etc.) noch dem von Hobbes selbst vielfältig reflektierten methodologischen Rahmen die Aufmerksamkeit, die zu einer systematischen Auseinandersetzung nötig wäre. Könnte man diesen Mangel an Beschreibung des Gegenstands wegen der Knappheit der Darstellung und wegen des primären Interesses am Ausstrag einer kontroversen juristischen Grundsatzproblematik durchaus hinnehmen, so wird die Beschränkung problematisch, sobald man sieht, daß Hobbes' Abtragung des Tradierten und der darauf folgende systematische Neuaufbau keineswegs nur ein methodischer Trick ist, sondern daß Hobbes durchaus die Erfahrung des Scheiterns historisch gewachsener Sozialität und ihrer Institutionen in die Grundlegung seiner Politik miteinbringt. Natürlich läßt sich streiten, ob Bürgerkrieg etc. ein hinreichender Grund ist, um gleich vom Scheitern zu sprechen und den radikalen Strich zu ziehen. Man sollte Hobbes jedoch in jedem Falle zugestehen, daß es mit der Lebenserfahrung in seiner Theorie nicht so schlecht bestellt ist, wie der Vorwurf aus der Optik des Common Law glauben machen möchte. In diesem Zusammenhang halte ich es für prekär, daß Kriele die von vielfältigen Forschungsansätzen her gesicherten substanziellen Bezüge des Hobbes zu seiner „Zeit“ mehr oder weniger übergeht. Man braucht nur die Resultate von Tönnies, Strauss und Macpherson (um nur einige repräsentativ zu nennen) heranzuziehen oder – noch einfacher – zentrale Konzepte in Hobbes' Theorie wie Individualismus, Macht, kalkulierende Vernunft zu bedenken, um zu sehen, daß Hobbes doch nicht der weltfremde Theoretiker war, als den ihn Kriele gerne sehen möchte.

⁵⁵ Vgl. C Ad lect. (73); L 20 (162).

von allem vorgegebenen Seienden frei, um sich im Absehen von allen sinnlichen Daten zugunsten der mathematischen Strukturen auf exakte, d. h. von sinnlichen Eintrübungen freie, rational purifizierte Begriffe zurückzuziehen (123, 127). In Anwendung des mos geometricus (116 ff.), welcher Körper denkend auf „ihre allgemeinen und in jedem denkbaren Einzelnen sich wiederfindenden Verhältnisse“ abstrahiert und idealisiert (119 f.), reduziert Galilei die Natur zum quantifizierbaren und berechenbaren Objektbestand. In der apriorischen Konstruktion von Wirklichkeit im mathematischen Modell zeigt sich der moderne Rationalismus: „Die Welt wird hervorgebracht nach dem Gesetz des Denkens.“ (128) Daß die Geistesgeschichte ihren eigenen Gang reflektiert und auf den Begriff gebracht hat, läßt sich dann überzeugend belegen mit Kants Konzept von der „Revolution der Denkart“ (117, bes. 121 f.), wo sich die Subjektivität des modernen Menschen zeigt, indem „der Verstand oder die Vernunft . . . aus sich selbst die Bedingungen des Erkennens“ hervorbringt (325).

Hobbes wird von Dennert inmitten der neuzeitlichen „Revolution der Denkart“ verortet, indem er bei ihm vor allem zwei Strukturmerkmale des neuen Denkansatzes bereits bestimmend sieht: Zum einen die in der Schaffung idealer Gebilde angestrebte Reinheit, mit welcher Hobbes seinen Zweifel an der „Dignität unserer Sinnlichkeit“ (168) durch methodische Rationalität überwindet (167 ff.). Zum anderen das im Hervorbringen rationaler Konstrukte implizierte „Prinzip der universalen Machbarkeit“ (172), welches das methodische In-den-Griff-Bekommen der Dinge als Gegenstände durch Abstraktion meint.⁵⁶ Beide Komponenten sind bestimmend auch und gerade für Hobbes' „neue“ Politik, welche das Politische nicht länger als „unbezweifelte und unbezweifelbare Voraussetzung“, als „tragendes Fundament des menschlichen Lebens“ akzeptiert, sondern es als Gegenstand dem methodischen Zugriff aussetzt (169 f.). Im Detail wird besonders der Naturzustand herausgestellt, der als Resultat methodischer Zerlegung „keine historische Realität“, sondern eine methodische Fiktion darstellt, wobei das Bemühen um rationale Strukturierung des Politischen durch Abstraktion von der Erfahrung vorfindlicher Beziehungen wie Staat, Gemeinschaft, Familie durchaus in seiner Ambivalenz erkannt wird: Der Gewinn an Exaktheit ist erkaufte durch den Verlust des Nicht-Berechenbaren, Nicht-Verfügbaren; der Mensch des Naturzustands ist reduziert auf ein „Residuum“ (173), einen als leidenschaftliches Bewegungsbündel kalkulierbaren, wissenschaftlich dingfest zu machenden Restbestand (zu dem bspw. auch die Annahme der Gleichheit der natürlichen Menschen gehört [174 ff.], welche die Ableitung einer exakten Interaktionsstruktur gestattet), der von Sittlichkeit, Moralität und Gemeinschaftsbezügen abstrahiert (173, 176) und damit eine „primäre Substanzlosigkeit der Ethik“ zur Konsequenz hat (175). Neben dem Naturzustand behandelt Dennert insbes. Hobbes' Vertragskonstruktion und das Konzept der Souveränität (177 ff.). Die Hinweise auf den konstruktiv-modellhaften Charakter des Leviathan scheinen mir in diesem Zusammenhang am interessantesten.⁵⁷

Dennert möchte Hobbes' rationalistischen Politikansatz kritisch unterlaufen durch den Nachweis, daß bei aller subjekthaften Emanzipation aus dem Traditionszusammenhang im System immer noch „aristotelisches Gedankengut“ weiterlebt (198), genauer: daß Hobbes nicht umhinkann, einen ontologischen Problembestand zu rezipieren, „der von Aristoteles zum erstenmal in vollem Umfang durchdacht und artikuliert worden ist“ (197). Damit wird die Spannung zwischen Methode und Gegenstand thematisch, der Umstand, daß die Dinge sich ihrer subjekthaften Bemächtigung sperren und die methodische Konstruktion auf ungehakte Weise unterlaufen. Bezogen auf Hobbes' politische Wissenschaft, zentriert sich die Kritik in der These, „daß, wenn auch in einem defizienten Modus und immer erst durch Interpretation zu gewinnen,

⁵⁶ Einen schon von Galilei initiierten, von Hobbes nachgezogenen Belegfall für das neue Weltverhältnis bildet etwa das Konzept von Bewegung, das nicht nur als erstes und einfaches Prinzip die Erklärung alles Zusammengesetzten gestattet, sondern auch durch die Eingrenzung auf „Bewegung eines Körpers in Raum und Zeit“ exakte Erkennbarkeit durch Meßbarkeit garantiert (Dennert, a. a. O. 172).

⁵⁷ Vgl. die Zusammenfassung: Dennert, a. a. O. 329! Zum Modellcharakter des Leviathan mit Betonung der Ausblendung des historischen Zusammenhangs vgl. Dennert, a. a. O. 198. Zum artifiziellen Charakter des Leviathan: Dennert, a. a. O. 177.

doch unter der rationalistischen Schicht des Hobbesschen Denkens der alte ontologische Zug des politischen Denkens anwesend bleibt“ (194); daß durch alle Konstruktion immer noch die ontologische Erfahrung durchschlägt (198). Ontologische Bestände belegt Dennert am Problem der Existenz Gottes, die den „Rahmen kausaler Deduktion“ sprengt (185), nicht methodisch unterlaufen werden kann und dennoch durch Fundierung der Naturgesetze sowie Legitimierung von Herrschaft in die Politik hineinwirkt; am Thema Gehorsam als freiwilliger Befolgung von Befehlen (193), aber auch am Problem der Eintracht des Gemeinwesens (193 f.), die beide nicht ableitbar seien aus dem Kampf aller gegen alle des Naturzustands; auch die Vielfalt unterschiedlicher Gemeinwesen in ihrer konkreten Ausgestaltung wird herangezogen als ein gegebener Sachverhalt, dessen rationale Ableitung aus einem einzigen Prinzip, nämlich der „idealen Struktur des Vertrags“, nicht gelingen könne (194, 328). In solchen Hinweisen schält sich als die Crux der rationalistischen Politikwissenschaft heraus, daß „die ‚geometrische‘ Konstruktion ... im Bereich des Politischen nicht durchführbar ist“ (192), weil sich das Politische als eine ursprüngliche und nichtgenerierbare Realität der methodisch-systematischen rationalen Konstruktion letztlich entzieht. Das sich in politisch relevanten Bereichen wie Erziehung, Gerechtigkeit, Eintracht, Versprechen usw. zeigende „Mindestmaß an Sittlichkeit“ bildet, gleichgültig ob theologisch oder politisch-ethisch aufgefaßt, eine „Kategorie, die nicht rational abgeleitet oder konstruiert werden kann“ (198).

Man wird das Verdienst von Dennerts Studie vor allem in der Abwägung unterschiedlicher Ansätze in der politischen Theorie und in deren methodischer bzw. ontologischer Begründung erblicken können. Was eine eingehendere Interpretation des „Rationalisten“ Hobbes betrifft, so bleiben viele Fragen offen und viele Details problematisch. Kritische Einwände ließen sich richten an die Interpretation des Leviathan, den Dennert mit der Akzentuierung der „Totalität schrankenloser Machtausübung“ durch den Souverän mit Verweis auf den modernen Totalitarismus (180 f.), aber auch durch die Beschreibung des durch den Souverän garantierten bürgerlichen Zustands als eine „Totenruhe des Stillstands“ (190) viel zu einseitig gesehen hat gegenüber der Dynamik von Freiheit und Herrschaft bei Hobbes.⁵⁸ Auch müßten die Möglichkeiten und Grenzen des rationalistischen Politikansatzes noch genauer ausdifferenziert werden in Richtung auf die Frage, ob es Hobbes um Eliminierung der praktischen Lebensdimension zugunsten von deren Reduzierung auf den technischen Funktionszusammenhang des Leviathan zu tun war (Dennerts Hinweis auf die „Substanzlosigkeit der Ethik“ [175] deutet in diese Richtung), oder ob sich den individuellen Subjekten nicht gerade durch die technisch-funktionale Absicherung durch staatliche Instanzen allererst Praxismöglichkeiten neu eröffnen (die dann freilich nicht mehr Sache der neuen Politik sind). So abschließend die Einordnung von Hobbes in eine theoretische Epochenwende auf den ersten Blick auch aussehen mag: Sie schafft unübersehbare neue Probleme und provoziert zu weiterer Forschung und Klärung.

Primär mit dem Ziel einer „Kritik der philosophischen Begriffe, so wie wir sie innerhalb der geistigen Struktur eines Denkers vorfinden“ (16), doch zugleich im Bestreben, aus der Problematisierung geschichtlicher Voraussetzungen heraus einen Beitrag zum „Selbstverständnis unserer Zeit“ zu leisten (10), stellt Hermann Schmidt in seiner Arbeit „Seinserkenntnis und Staatsdenken“ die Frage nach dem Verhältnis von Technik und Politik, Naturbeherrschung und politischer Herrschaft bei Hobbes, Locke und Rousseau, wobei der entscheidende Ansatzpunkt der Fragestellung zu suchen ist im gemeinsamen Einverständnis der drei Denker über den „Nutzen als Aufgabe und Ziel des Staates“, daß nämlich „die jeweilig angestrebte Staatsform das eigentliche und ursprüngliche Verhältnis des Menschen zur Natur freisetzt, und zwar so freisetzt, daß erst jetzt sich der Nutzen in vollem Umfang unter eben diesen neuen Voraussetzungen entfalten kann“ (7). „Seinserkenntnis“ und „Staatsdenken“ rücken – so Schmidts These – zusammen

⁵⁸ Ohne im Detail argumentieren zu wollen, läßt sich mit Carl Schmitt sagen: „Es wäre doch eine sonderbare Staatsphilosophie, wenn ihr ganzer Gedankengang nur darauf hinausliefe, daß die armen menschlichen Individuen sich aus der totalen Angst des Naturzustandes in die ebenso totale Angst einer Moloch- oder Golemherrschaft flüchteten.“ (Carl Schmitt, *Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* XXX [1936/37] 627).

insofern, als der mathematisch-exakten Erkennbarkeit der Natur als Voraussetzung von deren Beherrschbarkeit eine ganz bestimmte gesellschaftliche und politische Struktur korrespondiere (8). In aller Zweiteilung wird eine Bezogenheit aufzuweisen gesucht, welche die Ableitung des Staatsdenkens (und auch der Anthropologie) aus der Erkenntnistheorie ermöglichen soll. Die Frage nach dem Verbindenden und Gemeinsamen stößt auf das eigentliche Konstituens von Erkennen und Handeln, auf die sowohl erkenntnistheoretisch als auch staatsphilosophisch maßgebliche Subjektivität des modernen Menschen. Das neue Fundament, in welchem Hobbes – bei aller Differenzierung in der Begründung der Natur der Subjektivität – mit Descartes ungeahnt übereinstimmt (79), wird bei Hobbes erkenntnistheoretisch bestimmt als absolutes Selbstwissen, praktisch als die „absolute Praxis des auf sich gestellten Menschen“ (33), die zunächst bedeutet das Streben nach „absoluter Macht“ (34) der Einzelnen über die Natur und die anderen Einzelnen, um aus der „Unmöglichkeit des absoluten Machtstrebens jedes Einzelnen“ den Gang zur unumschränkten Gesetzgebungsmacht des Staates in der Subjektivität des Monarchen zu folgern (37). Entscheidend für Schmidts Ansatz ist das Bemühen, die sich einseitig aus substanziellen Einbindungen ablösende Subjektivität mit einem „kritischen Vorbehalt“ zu problematisieren. Die „Gegenargumentation“ (14), mit welcher Schmidt mit Hobbes „interpretierend argumentieren“ möchte (9), reflektiert hierbei auf die „konkreten Bedingungen“ von Subjektivität: auf das „konkrete Allgemeine“, das wir „in der Transzendenz affirmieren, in der Kultur aber sinnhaft zu erfahren suchen“ und das nur als in Zeit und Geschichte sich realisierendes zu denken ist (33). Ohne diesen Rückbezug auf historische Praxis müsse bspw. die „absolute Praxis der Gesetzgebung“ des Leviathan in ihrem Inhalt beliebig verbleiben (37 f.).

Mit dieser Vorstrukturierung ist zwar ein Rahmen für eine Hobbes-Interpretation abgesteckt. Wenn ich gleichwohl nicht weiter auf detailliertere Erwägungen eingehe, so nicht wegen mancher mir problematisch scheinender Einzelauslegung (der Leviathan als „Totalstaat“ [37] mit „bedingungslose[r] Entscheidungsmacht“ [123]; das Abstellen einzig auf den *Monarchen* und nicht auf die von Hobbes ins Auge gefaßte, prinzipiell der Frage konkreter Staatsformen vorgeordnete *Souveränität*: vgl. v. a. 121 ff.), sondern wegen der Disproportion zwischen gestecktem Rahmen und interpretierender Applikation. Zwar wird fast durchgängig sehr dicht am Text gearbeitet, doch gelingt dann die Begründung der angezogenen Problemkonstellation nicht mehr; Rahmen und Detailargument hinterlassen den Eindruck des Unvermittelten. Wenn schon zentral auf Subjektivität als Erkenntnis- und Handlungsprinzip abgestellt wird, so müßte diese im Rekurs auf die Systemkonstruktion und die methodologischen Vorüberlegungen samt deren Applikation in der Fiktion des Naturzustands und in der Vertragstheorie überzeugend entfaltet werden. Auch müßten die Stellen im System scharf sistiert werden, an welchen das nicht subjektiv Vereinnahmbare in der rationalen Systemkonstruktion durchschlägt. Indem Schmidt keinen dieser Punkte systematisch ausarbeitet und sich statt dessen nur auf eine viel zu wenig von der umfassenden Fragestellung geleitete und außerdem fatalerweise die Anziehung der zahlreichen Sekundärliteratur in Anmerkungen verschmähende Textauslegung einläßt, läßt er – gerade in dem abgesteckten Rahmen – mehr Fragen offen, als er beantwortet. Immerhin läßt sich – trotz der nicht befriedigenden Interpretationslage – Schmidts Studie doch die *eine* Aussage hinsichtlich des Hobbesschen Rationalismus abgewinnen, die auch bei Dennert (dort freilich ungleich klarer und systematischer) die Forschung prägte: daß nämlich die von Hobbes beanspruchte neuzeitliche Subjektivität um so fragwürdiger wird, je genauer sie als Thema der Interpretation anvisiert und überprüft wird.

Problemspiegelungen

Der skizzierte Deutungsansatz, welcher den Rationalisten Hobbes anvisiert, läßt sich kritisch spiegeln in *anderen* Interpretationstendenzen, die als Gegenpositionen von der Sache her zu mobilisieren wären, da sie gegenüber der rationalistisch-subjekthaften Emanzipation aus Begründungszusammenhängen traditionaler, ethischer, soziohistorischer und religiöser Art eben jene substanziellen Zusammenhänge als für Hobbes bestimmend geltend zu machen suchen. Ich bündele im folgenden 1) Oakeshotts Hobbes-Interpretation, 2) soziohistorische Hobbes-Deutungen (Röhrich, Neuendorff, zur Lippe), und 3) Deutungen aus dem christlichen Herkunfts-

zusammenhang (Willms, Kodalle) auf ihre jeweiligen Kernthesen zusammen, um sie insbesondere aus der rationalistischen Perspektive heraus auf ihre Kritikpunkte und Chancen zu befragen.

1) Michael Oakeshotts Aufsätze zu Hobbes und zum Thema Rationalismus sind so eigenwillig und originell, daß sie sich schlecht einer bestimmten Richtung zuordnen lassen. In seiner Studie zum „Rationalismus in der Politik“⁵⁹ typisiert Oakeshott den Rationalisten als den sich denkend von jeglicher Verpflichtung gegenüber der Autorität des Althergebrachten, der Sitte und Gewohnheit Befreienden, der die Erfahrung des traditionell Vorliegenden eliminiert im Rekurs auf den rationalen Neubeginn und die Fülle der Erfahrung in Prinzipien und abstrakte theoretische Rahmen zwingt (9 f.). Unter der „Herrschaft der Methode“ (20) wird Gewißheit hergestellt durch Einhaltung präzise formulierbarer Verfahrensregeln, welche als Technik mechanisch und universal anwendbar sind (16, 23 ff.). Entsprechend präsentiert sich rationalistisches politisches Handeln als von traditionellen und autoritativen Bindungen abstrahierende „Politik des Buches“ (31), die zugleich eine Politik der „tabula rasa“ ist, welche Zerstörung und Neugestaltung der Reform des Bestehenden vorzieht (12, 30) und eine „Politik der Perfektion“ sowie „Politik der Uniformität“ zu treiben sucht, statt sich auf historisch gewachsene Vielfalt und die Unvollkommenheiten der Praxis einzulassen (13 f.). Wer die negative Haltung des Autors zum behandelten Gegenstand abzieht, wird hohe Affinität zwischen dem Typ des Rationalisten und Hobbes bemerken. Um so erstaunlicher, daß der ausgewiesene Hobbes-Kenner Oakeshott seinen „Rationalismus in der Politik“ mit allen möglichen Autoren von den Protagonisten Bacon und Descartes (23 ff.) über Locke (34) bis hin zu Marx und Engels (34) zu belegen sucht, ohne Hobbes auch nur am Rande zu erwähnen. Um diesen fürs erste befremdlichen Umstand zu erklären, lohnt sich ein Blick auf Oakeshotts Hobbes-Interpretation.

In der Studie über „Die Sittlichkeit im Werk des Thomas Hobbes“ (257–308) wird Hobbes eingeordnet als Vertreter einer „Ethik der Einzelpersönlichkeit“ (259), welche sittliches Handeln bindet an die „Entscheidung des einzelnen“, an das Selbst in Beziehung zu anderen Selbsteinzeln (258). Das heikle Bemühen, Hobbes' Pflichtenlehre möglichst kohärent darzustellen, stößt auf eine Vielfalt konkurrierender Deutungen,⁶⁰ die Oakeshott in drei Positionen zusammenzieht (273 ff.): Hobbes' Imperative als bloße Klugheitsregeln, als an einen Gesetzgeber gebundene Gesetze oder als universalgültige, an keinerlei Bedingungen gebundene Sollensforderungen. Zurückgreifend auf die Textlage, kann sich Oakeshott mit keinem der drei Ansätze identifizieren. Einzig an der Unterscheidung zwischen rationalen Theoremen und vernünftigen Verhalten einerseits und sittlicher Verpflichtung sowie pflichtgemäßem Handeln andererseits wird zweifelsfrei festgehalten (270, 274, 297). Um eine eigene, freilich nicht mehr in eine einzige These zu komprimierende Position zu gewinnen, taktiert Oakeshott sehr vorsichtig, unterscheidet bei Hobbes wesentlich zwei Theorien der Pflicht – eine mehr als Neuerung aufbrechende, esoterisch intendierte, welche „die Pflicht als Streben nach Frieden in Übereinstimmung mit den Gesetzen der *civitas*“ auffaßt, und eine mehr der alten Pflichtenlehre verhaftete exoterische (291 f.)⁶¹ – und legt vorsichtig das Schwergewicht auf erstere, ohne Widersprüche, Diskrepanzen und Unklarheiten beseitigen zu wollen (292). Letztlich kommt man, bei allem Erwägen, in der Rekonstruktion einer einheitlichen Pflichtenlehre mit Oakeshott beim untauglichen Versuch heraus, das Nichtkohärente in die Einheit eines systematischen Deutungsentwurfs zu zwingen: „Jede Interpretation der Ethik Hobbes' vernachlässigt mit Sicherheit irgendeinen Aspekt der Ausführungen Hobbes'.“ (291) Wenn nun aber die Systematik so dezidiert gelegnet wird, mag die Konsequenz nicht fern sein, in Hobbes gerade *nicht* den Rationalisten zu sehen.

In seiner höchst lesenswerten Einleitung zum „Leviathan“⁶² werden die Determinanten von Oakeshotts Deutung sowohl erhellt als auch verdunkelt. Hobbes wird gewürdigt als moderner

⁵⁹ Im Aufsatzband mit demselben Titel enthalten: Oakeshott, a. a. O. 9–45.

⁶⁰ Vgl. dazu die ausgezeichnete Übersicht bei Iltting, Einleitung zu Tönnies, a. a. O. 49 ff.

⁶¹ Zur Unterscheidung in esoterische und exoterische Lehre: Oakeshott, a. a. O. 296.

⁶² Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, ed. with an Introduction by Michael Oakeshott (Oxford 1960). Zitiert: Introduction, . . .

Systemschöpfer, wobei ihm die Fähigkeit attestiert wird, sich stets vom Formalismus des Systems freizuhalten (Introduction, XV f.). Die Kohärenz des Hobbesschen Denkens bestehe nicht in der Stringenz einer architektonischen Systemstruktur, sondern im „passionate thought“, welcher sich aus der Kraft seiner Bewegung heraus vom System nicht einfangen lasse (a. a. O. XIX). Auf diesem Boden wird eine Neudefinition der abgelehnten Begriffe im Sinne Oakeshotts angestrengt: Wenn man von System und Rationalismus bei Hobbes sprechen könne, so nicht im Sinne einer Doktrin über die Welt, sondern nur im Sinne eines Konzepts von der Natur des philosophischen Wissens selber als der Bewegung des „reasoning“ (a. a. O. XXVII). Hobbes' „Rationalismus“ würde in diesem Rahmen nicht mehr subjektiv eine systematische Wissenschaft generieren, sondern er würde das Bewußtsein von der Begrenzung der Reichweite des rationalen Zugriffs, die Skepsis bezüglich der Fehlbarkeit des Vernunftprozesses (a. a. O. XXVII) genauso einschließen wie etwa auch das bei aller originären Neuschöpfung einer eigenen Tradition politischer Philosophie wichtige und bestimmende Anknüpfen an die Tradition.⁶³ – Ob eine solche Umdeutung von Grundbegriffen fruchtbar ist, mag bezweifelt werden angesichts der Doppelbödigkeit und Unklarheit, die Oakeshott selber nicht vermeiden kann: Der (bejahte) „Rationalismus“ der Einleitung zum „Leviathan“ ist nun einmal nicht der (abgelehnte) „Rationalismus“ des Aufsatzbandes. Gerade den letzteren jedoch intendierte Hobbes mit seiner neuen Wissenschaft. Bei aller Würdigung des Nutzens, der in einer erhöhten Sensibilität für die Widersprüche des Hobbesschen Denkens besteht, stellt sich die Frage, ob Oakeshott seinen eigenen Interpretationsrahmen, dessen Begrenzung von Subjektivität wie Auflösung von Systemkonstruktionen, nicht schwerer gewichtet als Hobbes' eigenen, immerhin von Hobbes selbst explizit reflektierten und behaupteten Denkansatz. Der Gang der Forschung, die sich mehr der Rekonstruktion des Rationalisten Hobbes als dessen Destruktion zuwandte, kann jedenfalls zu einer neuen und kritischen Sichtung von Oakeshotts Resultaten beitragen.

2) Im wesentlichen der bahnbrechenden Leistung von Macpherson verpflichtet, der durch Aufweis von (von Hobbes selber nicht oder nur teilweise gesehenen) Prämissen sozialer Art „Hobbes' universellen Anspruch auf ein historisches Maß“ reduzieren möchte⁶⁴, relativieren drei neuere dem soziohistorischen Ansatz⁶⁵ folgende Studien Hobbes' rationales Systemkonstrukt, indem sie es historisch verorten, und unterlaufen die sich ganz auf sich selbst (und nichts sonst) stellende autonome Rationalität ideologiekritisch, indem sie sie in den Überbau einer frühbürgerlich-frühkapitalistischen Gesellschaftsbasis verweisen.

In seiner Untersuchung der Hobbesschen Vertragstheorie versteht Wilfried Röhrich („Sozialvertrag und bürgerliche Emanzipation von Hobbes bis Hegel“) die Figur des Sozialvertrags nicht – wie Hobbes – rein theoretisch als methodisches Moment in der rationalen Konstruktion eines politischen Modells, mit welchem nach der Destruktion des alten Kosmos durch konstruktives Denken eine Neubegründung versucht werden soll (17). Statt dessen wird, die abstrakt-theoretische Formulierung unterlaufend, der Sozialvertrag als Moment im Prozeß bürgerlicher Emanzipation herausgestellt. In ihm kristallisiere sich „der zentrale Entwurf des gesellschaftlichen Selbstverständnisses der bürgerlichen Subjekte“ (17); indem er zum „Gesamtverständnis-horizont . . . der bürgerlichen Welt“ gehört, liefert er nicht nur eine Kategorie fürs Selbstverständnis der neuen bürgerlichen Gesellschaft (1), sondern bildet zugleich „die Legitimitätsfigur der bürgerlichen Herrschaft“ (6). Aus dieser Perspektive trägt die neuzeitliche Subjektivität als die „Emanzipation des sich aus der Herkunftswelt loslösenden poetischen Individuums“ (1), wo der Mensch autonom „sich selbst zum Grund“ wird (2), den Makel der Abstraktheit, da sie sich noch nicht aufgeklärt hat über ihre konkrete gesellschaftliche Vorstrukturiertheit: Das weltge-

⁶³ Vgl. Oakeshott, Introduction LIII, wo Oakeshott zum Resultat kommt: „The Leviathan, like any masterpiece, is an end and a beginning; it is the flowering of the past and the seed-box of the future.“

⁶⁴ C. B. Macpherson, Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke (Frankfurt a. M. 1973) 25.

⁶⁵ Zum Gang dieses Interpretationsansatzes in der Hobbes-Forschung vgl. die informative Übersicht in: Thomas Hobbes, Leviathan, hrsg. v. I. Fetscher (Neuwied und Berlin 1966) (= Politica, Bd. 22) XLIV ff.

schichtlich bedeutsame Subjekt ist nicht ein allgemein-menschliches, sondern ein spezifisch bürgerliches, als dessen konkrete Gestalt sich der Kapitalist im England des 17. Jahrhunderts entpuppt. Hobbes wird auf dieser Basis zum bürgerlichen Ideologen.

Hartmut Neuendorff („Der Begriff des Interesses“), der die Entwicklung des Interesse-Begriffs von Hobbes über Smith bis zu seiner Auflösung bei Marx verfolgt, eruiert die Elemente des Interesses als individueller, selbstbezogener Handlungsorientierung aus Hobbes' Theorie der menschlichen Natur, speziell aus dem Konzept der Leidenschaften (47), wobei die Lehre vom fortschreitenden Streben nach immer mehr, im Begriff der Macht zentrierend (49 ff.) und eine „Motivationslehre zweckrationaler Handlungen“ enthaltend (44), die Struktur interessenorientierten Handelns formiert. Ausgehend vom Naturzustand als einer objektiven Situation, deren Instabilität durch die interessierte Subjektivität aller bloß individuellen Situationsdefinitionen bedingt ist (56 f.), wird zur vermittelnden Konsequenz des Staates fortgeschritten, in welchem eine „auf Dauer gestellte(n) Stabilisierung der Situation“ möglich wird (60 ff.). Umfassender und Hobbes' Systematik mehr berücksichtigend als Röhrich, interpretiert auch Neuendorff Hobbes ideologiekritisch im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft, indem er den nie endenden Progress der Machteskalation der interessierten Individuen auf das „Modell des akkumulierenden Eigentümers“ zurückführt (53), in der Fiktion des Naturzustands „die abstrakte Logik des interessenorientierten Handelns von Marktteilnehmern in seiner rohen Unmittelbarkeit als Verhalten zwischen Individuen unter Abstraktion von dessen Vermitteltheit durch die Sachzusammenhänge des Marktes“ erblickt (63) und die Vertragsfigur als vom tauschbedingten „Privatverkehr der Bürger untereinander abgezogen“ interpretiert (63).

Rudolf zur Lippe verortet Hobbes in seinem Aufsatzband „Bürgerliche Subjektivität: Autonomie als Selbstzerstörung“ in der geschichtlich nachfeudalen „Vorstufe zur Herrschaft des Kapitals“ (53) und stellt ideologiekritisch das Privateigentum als „zentrale Kategorie bei Hobbes“ (11) heraus, indem er Hobbes' individualistische politische Theorie in den Merkmalen der „Ausgrenzung“ des Andern (15), des Wirtschaftens „auf getrennt eigene Rechnung gegen die Bedürfnisse bzw. Ansprüche der anderen“ (11) vom Verhältnis des Privateigentums strukturiert sieht. Da Hobbes mit seinem Naturzustand private Ausgrenzung als „natürliche“ Situation des Menschen konzipiert, muß ihn der Vorwurf treffen, ein Verhältnis ideologisch als natürliches zu behaupten, welches „durch das Privateigentum und die auf ihm aufbauende kapitalistische Gesellschaftsorganisation überhaupt erst geschaffen worden ist“ (22). In seinem Bemühen, kritisch die „Ausweglosigkeiten bürgerlich konzipierter Subjektivität“ aufzuweisen (7), die man thesenhaft in die paradoxe Titelformel „Autonomie als Selbstzerstörung“ fassen kann, zielt zur Lippe zentral auf das Gründen von Autonomie ex nihilo, in Absetzung von der Kontinuität feudaler Lebenszusammenhänge wie von traditionell gebotenen Sinnzusammenhängen überhaupt; „aus dem Nichts heraus wollte bürgerliche Subjektivität ihre Welt von ihr gesetzt wissen, um sie beherrschen zu können“ (8). Der „Widersinn“ wird bei Hobbes konkretisiert in dessen Bemühen, bei Negation jeglicher substanziellen Einbindung und im Rückgang aufs sich selbst erhaltende Individuum, aus der schlechten Allgemeinheit der „Gleichheit ex negativo“ des Naturzustands (daß nämlich jeder den andern durch Tötung negieren kann: 54 ff.) gleichwohl zur Konstruktion einer gesellschaftlichen Organisation zu gelangen, die dann „ex nihilo“ gelungen wäre (56). Ob die These von der selbstzerstörerischen Potenz von Autonomie in der paradoxen Verklammerung von Produktion und Destruktion bei Hobbes freilich eine echte Chance hat, bleibt zu fragen: Sind die Hobbesschen Individuen doch immerhin noch so selbsterhaltend, daß sie im Staat eine Instanz zur Verhinderung von Selbstzerstörung konstruieren. Man hätte sich bei zur Lippe aus Gründen der Überprüfbarkeit ein Mehr an Belegen gewünscht; so hinterläßt das Deutungsmodell den Eindruck des Übergestülpten, nicht genügend am Text Bewährten.

Zwei kritische Einwände scheinen mir gegenüber diesen soziohistorischen Hobbes-Interpretationen von Gewicht. Zum einen fällt auf, daß die politische und anthropologische Dimension von Hobbes sowie deren systematischer Zusammenhang zugunsten des soziohistorischen Modells weitgehend ausblendet bleiben. Über die Würdigung des Leviathan als einer funktionalen Instanz zur Verkehrsregelung der bürgerlichen Gesellschaft kommt man kaum hinaus.⁶⁶

⁶⁶ Dies gilt auch für Röhrich, der zwar auf die „politische Dimension der Hobbesschen

Die politische und anthropologische Ebene bei Hobbes bedenken, hieße doch zumindest, den Staat als Artefakt zu würdigen, dessen Gesetze nach Hobbes künstliche Vernunft darstellen: Man muß die Vernunft in positiven Gesetzen konstruieren, weil sie natürlich noch nicht funktioniert. Hier scheint eine Anthropologie vom Menschen als dem Mängelwesen durch, das die Mängel seiner natürlichen Ausstattung durch staatliche Institutionen zu kompensieren hat. Diesen Zusammenhang bedenken, heißt zugleich, den auf Systematik bedachten rationalistischen Ansatz einbeziehen, wo durchaus die Doppelbedeutung von Ratio als Vernunft wie auch Grund zu sehen ist: Hobbes' Rationalismus geht so weit, daß er die Gebrechlichkeit und Unvollständigkeit der menschlichen Ratio in praktischer Hinsicht erblickt und sie eben deswegen im politischen Modell vervollständigen und gegen das Scheitern absichern möchte, womit zugleich im Ersatzkonstrukt des Leviathan ein zureichender Grund geliefert wird für gelingende – d. h. zumindest friedliche – Praxis.

Ein zweiter Einwand richtet sich gegen das Defizit an Selbstreflexivität, dem der soziohistorische Ansatz aufsitzt. Unbedacht bleibt, daß vor aller Relationierung der Hobbeschen Theorie auf gesellschaftliche Formationen sowohl ein historisches *Modell* von Gesellschaft als auch ein *Modell* des relationalen Gefüges vorhanden sein muß, das es gestattet, Hobbes' Theorie mit der gesellschaftlichen „Basis“ zu verbinden. Wie differenziert die Inbeziehungsetzung auch ausfallen und zu welchen Übereinstimmungen sie auch führen mag: Nie kommt man um den Umweg herum, *Modelle* einschieben zu müssen (bürgerliche Gesellschaft, Privateigentum, Tauschverkehr, Eigentumsmarktgesellschaft etc.), um den Zusammenhang von Realität und Theorie überhaupt erst reflektierbar zu machen. Modelle aber verweisen auf den von Hobbes explizierten Wissenschaftsansatz, wonach die Mannigfaltigkeit von Erfahrung methodisch auf einfache und reine begriffliche Elemente reduziert wird. Modelle sind solche Elemente und deren Konstellationen. Auf diese Weise gewinnt nun aber Hobbes' rationalistisches Verfahren eine ungeahnte Bedeutung für die soziohistorische Interpretation, die das Verhältnis geradezu umkehrt: Glaubt man Hobbes durch Rekurs auf die bürgerliche Gesellschaft unterlaufen zu haben, so wird dieses Bemühen immer schon seinerseits unterlaufen durch den von Hobbes vorgestellten Denkansatz, indem der methodische Ausgriff auf die Wirklichkeit, deren rationale Verarbeitung als Voraussetzung ins Gelingen der soziohistorischen Deutung eingeht. Es ist mir nicht darum zu tun, eines mit dem anderen zu schlagen oder Grund-Folge-Verhältnisse zu bemühen, wo vielleicht bereits die Frage nach ihnen sinnlos sein könnte. Wohl aber zeigt sich, daß jede Interpretation zu kurz greift, die meint, mit dem Rekurs auf den gesellschaftlichen Dreh- und Angelpunkt Hobbes auch schon aus den Angeln gehoben zu haben. Vermutlich stehen wir viel zu sehr noch im Bann des von Hobbes mitinitiierten rationalistischen Ansatzes, als daß wir diesen so leicht als bloß „bürgerliches“ Denken abtun könnten.

3) Die Studien von Willms und Kodalle repräsentieren eine Deutungsrichtung, die, wesentlich von Carl Schmitts Studien zur politischen Theologie initiiert,⁶⁷ den wohl interessantesten

Staatstheorie“ verweist (Röhrich, a. a. O. 13) und das Problem sieht, daß sich der Leviathan unkontrollierbar von der Marktgesellschaft ablöst (a. a. O. 20). Dennoch bleiben diese Hinweise folgenlos und werden nicht in eine über die bloß ökonomische hinausgehende Dimension eingebracht.

⁶⁷ Allgemein zum Problem einer politischen Theologie: Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1962; 2. Aufl. 1934); ders., *Politische Theologie II* (1970).

Prägnant expliziert findet sich das Problem der politischen Theologie im Hinblick auf Hobbes in Schmitts Literaturbesprechung, die zugleich eine Darstellung der eigenen Deutungsposition beinhaltet: Carl Schmitt, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen*, in: *Der Staat IV* (1965) 51–69. Der Sicht von Hobbes als einem Säkularisierer, welcher das christliche Gemeinwesen zu einem Funktionsmechanismus neutralisiert (eine Deutung, die Schmitt selbst in seiner hochbeachtlichen Arbeit: C. S., *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* [Hamburg 1938] nahelegt), wird dort entschieden widersprochen, indem die Staatslehre als „Stück seiner Politischen Theologie“ (C. S., *Die vollendete Reformation* . . . 51) interpretiert und der Satz „Jesus is the Christ“ bei Hobbes als „eine Achse des begrifflichen Denksystems seiner politischen Theologie“ (a. a. O. 52) herausgestellt wird.

Versuch darstellt, die mit Hobbes sich konstellierende neuzeitliche Subjektivität und ihre more geometrico konstruierte Systematik kritisch aufzubrechen, indem deren nicht nur faktische, sondern systematisch notwendige Einbettung in einen umgreifenden substanziellen Herkunftszusammenhang religiös-christlicher Art behauptet wird.

Bernhard Willms („Die Antwort des Leviathan“), der sich auf den „Leviathan“ als „die endgültige Fassung des Hobbes'schen Denkens“ (34) konzentriert und in Hobbes nicht den (auf partielle Interessen reduzierbaren) Ideologen, sondern den im Denken des Ganzen und Allgemeinen Wahrheit einlösenden Philosophen erblickt (vgl. Einleitung), interpretiert Hobbes innerhalb eines Modells von Herausforderung und Antwort als einen Theoretiker, der die konkrete Gegenwart auf den Begriff bringt und Antwort gibt auf die Situation des Denkens. Diese strukturiert sich in den drei Momenten des konfessionellen Bürgerkriegs in England, der Herausbildung der exakten Wissenschaften und der nachreformatorischen, jedoch immer noch substanziell christlichen (177) Theologie (24). Bietet die Analyse des Bürgerkriegs sowie des tiefgreifenden sozialen Wandels zur bürgerlichen Gesellschaft im England des 17. Jh. (43–75) ein hohes Maß an soziopolitischer Hintergrundinformation, so wird in einer umsichtigen und gründlichen Analyse der szientifischen Grundlegung (79–115) und der politischen Konstruktion des Leviathan (116–175) Hobbes' rationalistische Wissenschaft in ihren Elementen entfaltet. Im Zentrum steht Hobbes' „poietischer Subjektivismus“ (79 ff.), welcher aus dem Zerfall des alten Kosmos und dem Abschneiden von Transzendenz eine radikale Neubegründung versucht, als deren Strukturmerkmale die im Machen durchbrechende Autonomie des Menschen sowie seine berechnende Rationalität zu gelten haben (81). Charakteristisch ist das Modell des Handwerkers (ebd.), indem der Mensch als Subjekt die Welt zum Material macht, das es theoretisch wie technisch zu bearbeiten gilt. – Der problemwürdige Schritt von Willms besteht nun im zusätzlichen Geltendmachen einer religiös bestimmten Herkunftswelt, in deren Einbeziehung sich das System erst runde: „Jene eigentlich philosophische Dimension, die das System zu der Dignität des großen geschlossenen Weltentwurfs machte, die Hobbes in die Reihe der großen Philosophen stellt, deren Denken intentional auf das Ganze gerichtet war, ist bei Hobbes das Geltendmachen des Christentums als konkreter Herkunftswelt.“ (39) Im Christentum kommt neben der religiösen zugleich die historische Dimension zum Tragen, welche beide den immanenten und radikalen Neubeginn moderner Rationalität übersteigen und unterlaufen. Erst in jenem Rückgriff auf „traditionelle Bestände“, auf das, „was . . . identisch bleiben mußte“ (39), sieht Willms zu einem spezifisch menschlichen Ganzen gerundet, was im Beharren auf dem bloß methodisch-rationalen Konstrukt unvollständig und letztlich ahuman bleiben müßte (vgl. 62). Der erregende Punkt für diese Sichtweise ist anzuseheln im Problem, wie Individuen einerseits, welche sich als bürgerliche Subjekte zu entfalten suchen, und der Souverän andererseits so miteinander zum gelingenden Gemeinwesen vermittelbar sind, daß keiner sich vom andern verselbständigend ablöst. Die erste, offenbar nicht zufriedenstellende Lösungsmöglichkeit sieht Willms im spezifisch politischen Moment der Hobbesschen Theorie, wonach die Reichweite des Leviathan eingeschränkt, seine Grenzen fixiert werden (134–175). Als zweite, das Ungenügen und die Inkonsistenzen der politischen Reflexions- und Praxis-Ebene allererst ausräumende Lösung wird dann die Vermittlung und Versöhnung durch politische Theologie angezogen, deren Funktion für Hobbes' Denken sich so zusammenfassen läßt: „philosophisch das Aufheben der Widersprüche des im politischen System unaufhebbareren Gegensatzes von Autonomie und Zwang und die Vermittlung der Vergangenheit mit der Zukunft und damit das Schließen des Systems“ (185). Die zunächst mit dem System more geometrico angezogene Subjektivität wird kritisch unterlaufen, indem zum einen das Systemkonstrukt als mit Leerstellen behaftet problematisiert wird, um zum andern die rational nicht gelingende Vermittlung substanziell anzusiedeln in einem auf seinen Kern reduzierten Christentum, welches sowohl eine geschichtliche als auch eine religiöse Dimension geltend macht.⁶⁸

Vgl. auch den Hobbes' Denken modellierenden „Hobbes-Kristall“ in: Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Text von 1932 mit einem Vorwort u. drei Corollarien (Berlin 1963) 122.

⁶⁸ Mit Blick auf Hobbes' entsprechende Ausführungen fixiert Willms die Hintergrundtheologie in zwei theologischen Theoremen: Zum einen dem Fundamentalnennen „Jesus is the

Klaus-Michael Kodalle, dessen umfangreiche Hobbes-Arbeit „Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens“ in einer neuerdings publizierten Kurzfassung auf ihre Kernthesen zusammengezogen wurde,⁶⁹ zielt zentral darauf ab, die „Notwendigkeit“ der sich der rationalen Konstruktion allein nicht fügenden, von Hobbes an den Rand des Systems abgedrängten, gleichwohl unübersehbar präsenten theologischen Bestände für die rationale Staatskonstruktion und die „Konstitution freier Subjektivität“ nachzuweisen.⁷⁰ Auf der Suche nach der systematischen Stelle, „an der Hobbes sich genötigt sieht, auf theologische Erwägungen zu rekurrieren“ (303), stößt Kodalle auf Hobbes' Vertragstheorie und argumentiert, daß der bloß rationale Vertrag zwar aus der augenblicklichen Lage akuter Not den einmaligen Akt der Staatskonstruktion hervortreiben könne, daß dieses abstrakte Modell jedoch keine Begründung einer „staatserhaltenden ‚Mentalität‘“ bzw. von „Treue“ und „Vertrauen“ zu bieten vermag, welche allein die Disposition zu geschichtlicher Kontinuität und Dauer in der „Intentionalität“ der Subjekte auf vernünftiges Zusammenleben konstituieren (311 f.). Die Lösung, mit Blick auf die theologischen Bestände bei Hobbes angeboten, zielt auf eine Ergänzung wie Transzendierung des Vertrages durch den *Bund*, welcher (im Bund Gott-Mensch, Gott-Volk: 307 f.) die biblische Idee stets neuer Versöhnung, die religiöse Vermittlung zur Einheit und zum dauerhaften Frieden meint (304–312). Nicht das formale Theorem des Vertrags, sondern allein die substantielle Wahrheit der biblischen Bundesidee (310) ermögliche jene praktische Einheit, welche ersteres von sich aus nicht zustande bringt. Die Idee des religiösen Bundes erweist sich „theoretisch als Potential konkreter Vernunft“ (306), als „Bedingung der Möglichkeit des abstrakt-rationalen Vertrags-Schluß-Entscheidungs-Theorems“ (309) insofern, als der Souverän, im einmaligen Akt geschaffen, kontinuierlich nur herrschen kann im „substantziellen Bewußtsein der einzelnen Bürger, aus religiös-verpflichtender Gemeinsamkeit“ (307). Bundesbewußtsein ist es analog auch, was den Souverän vor Mißbrauch seiner Macht (und damit wiederum das Gemeinwesen vor der Dissoziation) bewahrt (322). Was mit der angezogenen religiösen Grundlegung gemeint ist, hat Kodalle präzisiert, indem er den Separatismus von Kirchen aus der Wahrheit des Bundesgedankens ausschließt, dem es um Versöhnung, „Überwindung von Abgrenzung und Exklusivität“ (306) geht, und indem er ausschließlich die biblisch-christliche Religion ins Auge faßt, welche aufs „Fundamentum“ des Basissatzes „Jesus is the Christ“ zusammengeschmolzen wird (319) und in welcher ein Gott sichtbar wird, der in aller Mächtigkeit die „entscheidungsfähige Subjektivität“ des Menschen als dessen Freiheit offenläßt (313 f.). Der Stellenwert des Systems *möre geometrico* hat sich damit verschoben in ein religiöses Koordinatensystem, welches Subjektivität durchaus freiläßt, jedoch nicht mehr als die von jeglichem substantziellen Bezug sich ablösende Subjektivität, die sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ziehen möchte (312) und den Staat aus dem Menschen (und aus nichts anderem) zu begründen sucht, sondern als die religiös gestiftete Gemeinschaft gläubiger Subjekte.

Solche Deutungen provozieren Fragen: Ist es tatsächlich die Botschaft des Hobbes, daß Subjektivität ihre Chance nur hat innerhalb einer sie konstituierenden religiös-geschichtlichen Substanz? Läßt sich ohne Gewalttätigkeit an einer religiösen Substanz festhalten, wo Hobbes sich aus aller substantziellen Einbindung zu emanzipieren trachtete? Hat Hobbes den Menschen je so optimistisch gesehen, daß er ihm die Überwindung der Egozentrik im glaubensgemäßen Leben zutraute, oder galt es ihm nicht gerade, diese Egozentrik als konstante Voraussetzung aller politischen Theorie und Praxis ernstzunehmen? Müßte der Staat, konsequent gedacht, letztlich nicht überflüssig werden angesichts der Wirklichkeit des religiös vermittelten Bundes? Ist Hobbes' politische Konstruktion wirklich nur gültig für ein christliches Volk, oder hat er – wenn schon nicht für ein Volk von Teufeln – seine Politik letztlich doch in Abstraktion von allen Glaubensrichtungen aufzubauen versucht, für beliebig (oder in letzter Konsequenz gar nicht

Christ“, der den Kerngehalt christlichen Glaubens betrifft; zum andern im Postulat, daß der Christ dem bürgerlichen Souverän unterworfen sein müsse, der Frage nach der Autorität im christlichen Staate also (vgl. Willms, a. a. O. 179, 197–207).

⁶⁹ Die Stellenangaben im Text beziehen sich auf diese Kurzfassung im Sammelband „Staatsräson“.

⁷⁰ Kodalle, Thomas Hobbes – Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens, 12.

mehr) Glaubende? Hinter diesen Fragen kristallisiert sich das unbezweifelbare Verdienst der theologischen Hobbes-Interpretation heraus, daß man nach ihrer Vorgabe Hobbes' religiöse Partien nicht mehr so leicht als zeitgeschichtlich bedingte Camouflage wird beiseitewischen können, wie dies bislang praktiziert wurde. Ob dies bereits heißen muß, daß dem Satz „Jesus ist der Christ“ der Rang eines weiteren Axioms des Hobbesschen Systems eingeräumt werden muß, ist die Frage, die einen Desideratbereich für weitere Forschung anzeigt.

Vielleicht ließe sich das Problem mit Hilfe des Säkularisierungs-Begriffs, der in letzter Zeit zunehmend als Epochenbegriff fruchtbar gemacht wie kritisch reflektiert wurde,⁷¹ angehen. Man müßte dabei ja nicht, wie Blumenberg dies tut, Säkularisierung als einen Begriff historischer Illegitimität zurückweisen, welcher einen unrechtmäßigen Rechtfertigungszwang des späteren neuzeitlichen Autonomieanspruchs vor der früheren christlichen Tradition impliziert, sondern man könnte ihn fruchtbar machen als einen Begriff, der eine epochale Wende in ihren beiden Umschlagpolen, dem christlichen Herkunftsbereich wie dem modernen autonomen Zukunftsbereich, deutlich macht im Sinne eines Entgegens von christlichen Positionen durch die neuzeitliche Rationalität und Subjektivität. Hobbes steht dann inmitten dieser Säkularisierungsbeziehung, indem er politisch, anthropologisch und metaphysisch als Rationalist sich ganz auf den Boden der ihrer selbst bewußten Subjektivität des modernen Menschen stellt. Nun hat man aber, gerade auf seiten der Theologie, längst gesehen, daß Säkularisierung als reiner Gegenbegriff zum christlichen Bestand zu revidieren ist. Säkularisierung nimmt auf der Basis eines gewandelten christlichen Selbstverständnisses durchaus auch fürs Christentum positive Züge an, indem man das Christliche und Kirchliche inmitten und mit der Welt, nicht mehr gegen Welt zu begreifen sucht.⁷² Es bliebe zu prüfen, ob Hobbes in diesem kategorialen Rahmen nicht interessant werden könnte, indem mit Hobbes vielleicht eine weltliche, sich auf die selbsteigene Rationalität des Menschen stellende Bewegung einsetzt, die ihre weltlichen Produktionen vornimmt, ohne zugleich eine plurale Vielfalt von Glaubensmöglichkeiten damit zu eliminieren, diese im Gegenteil vielleicht erst ermöglichend. Hier hätten neue Forschungen ihre Chance und Hobbes seine Aktualität.

Ulrich Weiß (Augsburg)

J. G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. Reinhard Lauth, Hans Jacob f und Hans Gliwitzky.

Bd. I, 5 Werke 1798–1799, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Hans Michael Baumgartner, Erich Fuchs, Kurt Hiller und Peter K. Schneider, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1977, 480 S.

Bd. II, 3 *Nachgelassene Schriften 1793–1795*, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Jacob f unter Mitwirkung von Hans Gliwitzky und Peter Schneider, Stuttgart–Bad Cannstatt 1971, 499 S.

Bd. II, 4 *Nachgelassene Schriften zu Platners „Philosophische Aphorismen“ 1794–1812*, hrsg. v.

⁷¹ Zur Begriffsgeschichte sehr informativ: Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs* (Freiburg/München 1965).

Zum Epochenbegriff Säkularisierung vgl. die maßgeblichen Arbeiten von Hans Blumenberg: H. B., „Säkularisation“. Kritik einer Kategorie historischer Illegitimität, in: Helmut Kuhn u. Franz Wiedmann (Hrsg.), *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt* (München 1964) 240–265 (= *Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie*, Münster i. W. 1962); H. B., *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt a. M. 1966); H. B., *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Frankfurt a. M. 1974) (= erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil).

Zur Kritik Blumenbergs sowie zu einem problemorientierten Gesamtaufriß des Problems Säkularisierung siehe: Arno Baruzzi, *Zum Begriff und Problem Säkularisierung*, in: Anton Rauscher (Hrsg.), *Beiträge zur Katholizismusforschung* (München-Paderborn-Wien 1976) 121 bis 134.

⁷² Siehe insbes. den Aufriß bei Baruzzi, a. a. O. 123 f.

Reinhard Lauth, Hans Jacob † und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Erich Fuchs, Kurt Hiller und Peter Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 414 S.

Bd. II, 4 S, Supplement zu Nachgelassene Schriften Band 4 (Ernst Platner, Philosophische Aphorismen, Erster Theil, 1793), hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Erich Fuchs, Kurt Hiller, Peter Schneider und Anna-Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977, 360 S.

Bd. III, 3 Briefwechsel 1796–1799, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Peter Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1972, 459 S.

Bd. III, 4 Briefwechsel 1799–1800, hrsg. v. Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Peter Schneider, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973, 473 S.

Mit einer bewunderungswürdigen Stetigkeit von durchschnittlich einem Band pro Jahr nimmt die Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften ihren Gang. Ist dies bei der komplizierten Quellenkonstellation unüblich genug, so wird es schlechthin staunenswert, betrachtet man den reichen, stupend kenntnisvollen, präzise informierenden Apparat und die historisch wie philosophisch weithin brillanten Einführungen in die Entstehungs- und Problemgeschichte der Texte. Nicht von ungefähr konnte eine japanische Untersuchung bereits 1973 auf die „revolutionäre Bedeutung“ der neuen Ausgabe für die Fichte-Forschung hinweisen und konstatieren, die von dieser Edition inaugurierte „neue Tendenz der Fichte-Forschung“ sei „weit wichtiger als die Bewegung des einstigen Neufichteanismus“.¹

In welchem Umfang bisher unzugängliches Quellenmaterial das hergebrachte Fichte-Bild verändert, dokumentieren herausragend die Nachlaßbände II, 3 und 4. Bekanntlich hat Fichte nicht alle Entfaltungsmöglichkeiten seiner philosophischen Grundlegung in gleicher Weise durchgeführt. Während er sich z. B. mit eindringlicher Intensität den Rechts- und Gesellschaftsfragen zuwandte, versagte er sich eine entsprechende Ausarbeitung zur Naturphilosophie: „Es giebt eine Naturphilosophie a priori. Sie wird aufgestellt werden. Ich aber finde dazu mich nicht fähig“ (II, 4, 267). Die selbstkritische Einschränkung seines angewandten Philosophierens besagt freilich nicht, Fichte habe sich zu andern Bereichen nicht scharfsinnige, oft geniale Gedanken gemacht – sie sind nur in unterschiedlichsten Texten, in Briefen oder Notizen verstreut. Doch auch hierzu bringt GA II, 4 eine einschneidende Korrektur: Die sich über 11 Semester wiederholenden Vorlesungen zu Platners „Philosophischen Aphorismen“ liefern einen – wenngleich fremdbestimmten – systematischen Leitfaden für die Frage, was Fichte von 1794–1802 (in wenigen Punkten bis 1812) zu jenen Bereichen gedacht hat, die Platner in seinem Kompendium ordnet und behandelt. Unentbehrlich ist hierfür natürlich die Platnersche Vorlage. Da sie aber als Supplementband II, 4 S zugleich erschien, besteht nun vorzügliche Gelegenheit, sich anhand der Platnerschen Systematik und dank eines beigefügten genauen Sachwortverzeichnis auf einfachste Weise über eine Vielfalt Fichtescher Gedanken und Vorstellungen zu informieren.

Solche lexikalische Überschau eines ganzen Jahrzehnts Fichteschen Denkens und seiner Prozesse wäre unmöglich gewesen, hätten die Herausgeber, voran Reinhard Lauth, mit der Sichtung des Materials nicht ein detektivistisches Meisterstück vollbracht (vgl. II, 4 S, 12–23!). Insgesamt ergaben sich nicht weniger als elf Zeitschichten des Kommentarmaterials, die zu unterscheiden, zu bestimmen und zuzuordnen waren. Mit Band IV, 1 (Kollegnachschriften) werden diese Notizen Fichtes überdies noch durch studentische Aufzeichnungen aus Fichtes Platner-Kollegs 1795–97 eine Ergänzung finden.

Fichtes Platner-Vorlesungen führten eine gewisse Jenaer Tradition weiter; u. a. hatte schon Reinhold sich jenes Buches für seine Vorlesungen über Logik und Metaphysik bedient; auch Hegels „Phänomenologie des Geistes“ steht in gewissem Zusammenhang mit dieser Vorlesungstradition über Logik und Metaphysik (vgl. II, 4 S, VI). Fichte hatte Platner in seiner Studentenzeit in Leipzig gehört, jedoch waren es die Bitten Jenaer Studenten, neben der schwierigen „Wissenschaftslehre“ eine leichter faßliche Propädeutik für Hörer aller Fakultäten zu geben, die ihn zu jenem Buch greifen ließen, um „eine populäre Uebersicht der gesamten Philosophie

¹ Chukei Kumamoto, Das System vom Licht beim späten Fichte, in: Philosophische Zeitschrift 1973, hrsg. von der Universität Hiroshima, Japan (Ms. der deutschen Fassung, 4 u. 6).

zu geben“ (II, 4, 25). Die Kollegs erfreuten sich großer Beliebtheit; 1799 hatte er z. B. 290 regelmäßige Hörer, doch waren mit Zaungästen oft an die 400 in seinem Auditorium versammelt. In seinem „menschlichen Conversationston“ wartete Fichte auch mit höchst praktischen Anregungen auf. So empfahl und exemplifizierte er beispielsweise 1796 seinen Studenten eine Art Erinnerungstraining. Durch einen Briefverweis der Herausgeber wird dabei deutlich, daß Fichte selbst ein exzellentes Gedächtnis gehabt haben muß: denn das Exempel stimmt bis in Details verblüffend mit einem Brief überein, den er 1794 abgesandt hatte (II, 4, 106).

Der Rat, den er 1797/98 formulierte, ist für das Studium der Transzendentalphilosophie Gold wert: „Beim Lesen – mache man im Lesen selbst schriftliche Auszüge; habe sein Excerpt neben dem Buche liegen [...] Kannst Du den Gedankengang nicht mehr verfolgen, so hast Du nicht aufgemerkt [...] was Du nicht in Deinem Zusammenhange, mit *Deinen* Worten niederschreiben kannst; hast Du nicht verstanden. Denke es also nochmals durch“ (II, 4, 115).

Dasselbe gelte auch für das selbständige Nachdenken: Das Schreiben hält die Aufmerksamkeit wach und verhindert unvermerkt Abschweifen der Gedanken – denn „Stillestehen des Geistes, oder völlig abweichendes wird man doch nicht niederschreiben! Tritt sonach so etwas ein; so hört das Schreiben auf, u. man ertappt sich an der Abwesenheit des äussern Zeichens, das sich ja aufdringt.“ So sichert die mechanische Schreibtätigkeit geschickt die kritische Reflexion, denn ein abwesender oder abschweifender Geist „ist ja wohl auch abwesend für die Selbstbeobachtung“ (II, 4, 116). Zudem hat das Schreiben den Vorzug: „Weicht man in der Meditation von der geraden Bahn ab, unvermerkt, so wird es sich doch etwa tiefer unten merken lassen, daß man woanders ist. Hast Du nicht schriftlich meditiert, so weißt Du nicht, *wie* u. *wo* Du abgeirrt bist; u. die ganze Meditation ist verlohren [...] Hast Du den Gang schriftlich, so gehst Du zurück bis da wo es noch richtig ist; u. knüpfst nur da an: fragst nebenbei, wie es kam, daß Du Dich verirrtest [...] u. hast sonach selbst von der Verirrung Gewinn“ (II, 4, 116).

Genau diese, seinen Studenten empfohlene, Praxis aber treffen wir bei Fichte in lebendigster Weise in jenem Manuskript von 1793/94 an, dessen Schlüsselfunktion für alles folgende Philosophieren Fichtes nicht hoch genug eingeschätzt werden kann: die „Eigne[n] Meditationen über ElementarPhilosophie“ mit der daran schließenden „Practischen Philosophie“. Beides erstmals vollständig veröffentlicht mit Band II, 3.

Schon Willy Kabitz, der 1902 über diese Niederschrift berichtete und wenige Auszüge mitteilte, nannte sie eine „tagebuchartige Aufzeichnung“.² Doch dieser Ausdruck trifft nur ungefähr. Der Text ist nicht ein Resümee von Fichtes gedanklicher Tagesarbeit – er *ist* diese Tagesarbeit selbst: eine Art Gedankenstenogramm, ein direktes Denkprotokoll. Diese Unmittelbarkeit äußert sich an der Fülle von Fragesätzen so spürbar wie an spontanen Einsprengeln: „Werde einmal zur Probe angenommen“ – „Welche erhabne Aussichten!“ – „O ich treibe mich im Zirkel“ – „Aber forsche den richtigen Weg; wie geht der?“ – „Ganz von forne“ – „warum läßt Du doch die Hände sinken“ und einmal ein Ausruf an den Rand geschrieben: „Freude über Freude!“ (II, 3, 34–52).

Einem der großen Denker bei der schöpferischen Denkarbeit quasi zusehen zu können, gehört an sich schon zu den Raritäten der Philosophiegeschichte. Zum Glücksfall andersergleichen gerät der Nachlaß eines solchen spontanen Denkprotokolls, wenn er den Geburtsvorgang einer neuen Philosophie überliefert. Und nichts Geringeres haben wir in Fichtes „Eignen Meditationen“ vor uns: was in der „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“ von 1794 als sicheres methodisches Fundament begegnet, wird hier Schritt um Schritt entdeckt und erarbeitet. Denn wengleich der terminus technicus „Wissenschaftslehre“ in den Eignen Meditationen noch nicht auftaucht, so handelt es sich gleichwohl historisch um deren ursprüngliche Grundlegung.

Unverkennbar ins Auge fällt das an Sätzen wie: „Die Frage über die Möglichkeit einer Elementar Philosophie ist keine andere, als die: hängt alles in unserm Geiste an Einer Kette zusammen, oder giebt es mehrere Anfänge. – Oder hab' ich nur nicht recht angefangen: hätte ich dem Ich erst weiter nachspüren sollen? – Nein, ohne NichtIch habe ich keine Vergleichung. Der erste Satz bleibt der erste Satz; aber auch der zweite?“ (II, 3, 48).

² Willy Kabitz, Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre aus der Kantischen Philosophie (Darmstadt 1968) 57.

Auch die – in der Fichte-Rezeption mit geradezu klassischen Mißverständnissen belegten – Kürzel „A=A“ usf. zeigen sich durch diesen Text in neuem Licht. Weit ausgedehnter als in der „Grundlage“ von 1794, sogar in einer differenzierteren Ursprünglichkeit sind sie Fichte hier subtiles Werkzeug zu scharfsinnigster Gedankenanalyse. Denn wie die Formeln dem Mathematiker dienen sie ihm nicht allein dazu, Resultate auf klarste und knappste Formeln zu bringen, sondern wichtiger noch, um Probleme in ihre konstitutiven Elemente zerlegen zu können. Fichte hat hier ja jene Lösungen, die er in der „Grundlage“ 1794 ausbreitet, noch gar nicht, sondern muß sie erst selbst finden, sucht sie mit allen ihm greifbaren Mitteln und unter unablässiger kritischer Selbstkontrolle. An Einwürfen wie „In Worten“ – „Noch ein Versuch mit Buchstaben“ – „Ganz von forne“ – „Vorläufig geforscht“ vibriert geradezu die schöpferische Spannung aus Intuition und Denkenergie, mit der Fichte sich zu wachsender Klarheit und Erkenntnis durcharbeitete.

Entsprechend dringt in der Niederschrift „Practische Philosophie“ sein Denken erschließend durch jenen Bereich, den die „Grundlage“ von 1794 „Wissenschaft des Praktischen“ nennt. Dennoch kann man beide Manuskripte nicht als textliche Erstfassung der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ ansprechen; die Differenzen sind zu groß und zahlreich. Außerdem schoben sich auf jeden Fall mündliche Darlegungen vor Lavater und seinem Züricher Kreis noch dazwischen. Die verfügbaren Quellen lassen keine letzte Klarheit zu, wie diese Züricher Vorlesungen sich zu den Niederschriften unseres Bandes II, 3 auf der einen und zu der „Grundlage“ auf der andern Seite verhalten. Die angesichts der minimalen Quellen bravourösen Erhellungen des Vorworts machen jedoch wahrscheinlich, daß Fichte im Anschluß an jene Manuskripte für die Züricher Vorträge neu ansetzte, diesen Neuansatz wiederum für seine Schrift „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie“, also für die Propädeutik zur „Grundlage“, benützte (vgl. II, 3, 17–19).

Eine ganz andere Phase der Auseinandersetzungen beleuchtet der inhaltsschwere Briefwechsel von 1796 bis zur Entlassung Fichtes aus dem Amt 1. Juli 1799 (III, 3) und der ersten Berliner Zeit bis Ende 1800 (III, 4). Die Entdeckungen aus der Züricher Studierstube sind in ihren späteren Formulierungen und Ausarbeitungen nun längst heißumstrittenes Objekt der philosophischen Diskussion. Fichte verbindet entscheidende Briefkontakte mit führenden Köpfen der Epoche, voran Reinhold, Jacobi und Schelling. In deren klärendem, abgrenzendem, auch trennendem Prozeß spiegeln sich tiefste Persönlichkeitsentscheidungen aller Beteiligten so lebendig, wie sich richtiges und falsches Urteilen über Fichte zu jenem Knoten schlingt, den Hegel schließlich mit seinem dialektischen Leim tränkte.

Fichte muß zunehmend den tragenden Grundgedanken seiner Wissenschaftslehre gegen die Mängel ihrer Ausarbeitung von 1794 verteidigen. So Reinhold gegenüber: „Ich wünschte, daß Sie weniger Werth in meine Bearbeitung der W. L. setzten [. . .] diese sehr unreife Darstellung“ (III, 3, 69). Er muß uneingelöste Versprechen des Systemplans entschuldigen: „Ich nehme mir seit langem vor, die Aesthetik wissenschaftlich zu bearbeiten; diese Arbeit gehört zu meiner Aufgabe, und ich werde doch endlich an sie kommen müssen“ (III, 3, 10). Jacobi konfrontiert Fichte mit dem Nihilismus-Vorwurf: „aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts“ (III, 3, 234) – die gewaltigste, freundschaftlichste wie zugleich unerbitlichste Herausforderung, mit der, wie ich meine, Fichte bis zu seinem Tode rang. In deren Tiefe reicht auch nicht der zunehmende geistige Kampf mit Schellings Mißverständnissen und Fehlinterpretationen der Fichteschen Denkrevolution, so stark er durch geschlüsselte Widerlegungen Fichtes Lehrtätigkeit der folgenden Jahre bis in Äußerlichkeiten beeinflusste.

Welche Bedeutung insgesamt diesem Briefwechsel gerade für die Erhellung der geistesgeschichtlichen Prozesse um Transzendental- und Naturphilosophie zukommt, hat jüngst in durchdringender Analyse Reinhard Lauth dokumentiert.³ Hier wirkt sich auch gravierend der Umstand aus, daß durch die Briefbände III, 1–4 bisher 180 Briefe bzw. Briefentwürfe überhaupt zum ersten Mal und 77 erstmals vollständig veröffentlicht wurden.

Als jüngste Veröffentlichung bringt Bd. I, 5 „Das System der Sittenlehre nach den Principien

³ Reinhard Lauth, Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre (1795–1801) (Freiburg/München 1975).

der Wissenschaftslehre“ – ein Werk, dessen Inhalt wohlbekannt ist und schon immer zuverlässig tradiert war. Fichte selbst besorgte die Erstveröffentlichung 1798, verschiedene Ausgaben folgten bis in die Gegenwart. Was die Akademie-Veröffentlichung jedoch auszeichnet, ist das eingehende Vorwort zu Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Werkes. Aus sorgfältig zusammengestellten zeitgenössischen Dokumenten entsteht ein lebendiges Bild der Situation, in die das Buch trat, und des weitgespannten Für und Wider bei aufmerksamen Lesern. Deren Zahl war offenbar weit geringer als bei andern Fichteschen Publikationen, da es als schwierig empfunden wurde, und insbesondere der anbrechende Atheismusstreit das öffentliche Interesse in eine andere Richtung zog. Gleichwohl formten die Äußerungen von Männern wie Reinhold, Jacobi, Schleiermacher, Wilhelm v. Humboldt und anderen sich im Vorwort zu einer farbigen, kritisch ausleuchtenden Übersicht des Fichteschen Gedankengebäudes und geben dabei frappante Gesichtspunkte für die detaillierte Auseinandersetzung mit dem Text.

Joachim Widmann (München)

Fridolin Wiplinger, Metaphysik: Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung, Geleitwort von Martin Heidegger, hrsg. von Peter Kampits, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, und Herder, Wien 1976, 311 S.

Fridolin Wiplinger, zuletzt Professor für Philosophie an der Universität in Wien, starb am 4. 2. 1973 im Alter von 41 Jahren. Damit brach ein ungewöhnliches Denken ab, das getragen war von Leidenschaft und fragendem Tiefgang. Es stand an einem verheißungsvollen Anfang, der doch schon sein Ganzes enthielt, wenn auch nur im Fragment. Es darf daher dem Verlag sowie dem Herausgeber hoch angerechnet werden, daß sie das Manuskript der letzten Vorlesung Wiplingers aus dem Wintersemester 1972/73 hier veröffentlicht haben. Die Bedeutung dieser Veröffentlichung aus dem Nachlaß wird noch erhöht durch den von Martin Heidegger verfaßten Nachruf „Fridolin Wiplingers letzter Besuch“ (bei Heidegger in Freiburg i. B.), der zum Geleit dem sachlich orientierten „Vorwort des Herausgebers“ vorangestellt wurde.

Wiplingers Metaphysikvorlesung (sowie eine Reihe von Abhandlungen – man möchte sie gerne in einem Sammelband vereinigt sehen!) lassen neu die Grundabsicht seines umfangreichen Werkes „PHYSIS und LOGOS: Zum Körperphänomen in seiner Bedeutung für den Ursprung der Metaphysik bei Aristoteles“ (Freiburg/Wien 1971) verstehen, das Walter Strolz als „frühes Meisterwerk philosophischer Interpretationskunst“ bezeichnet hat.

Wiplinger geht es in der Vorlesung um ein Verständnis der Metaphysik in ihrem Wesen, um ein Verständnis für ihre Frage in den Grund (Ursprung) und um ein dem entsprechendes „Denken des Seins“ (im Anschluß an Heidegger) vorzubereiten. Weil das Fragen der Metaphysik vorweg alle Bereiche und Fakten der Wirklichkeit umfaßt, nach Grund und Sein alles Seienden fragt, fragt sie weiter und tiefer als alle Wissenschaften, durch die sie heute weder überholt ist, die sie noch weniger einzuholen hat, um sich ihren berechnenden Methodenansprüchen fraglos zu beugen. Metaphysik (Erste Philosophie) ist und kann nicht „ancilla scientiae“ sein. Sie kann nicht von Problemstellungen oder Ergebnissen dieser Wissenschaft ausgehen, sondern nur in die Weite und Tiefe der lebendigen Erfahrung des Menschen zurückgehen. Hier geht es um die Aufschließung des Verständnisses der je eigenen, einmaligen und ursprünglichen Erfahrung, die keine gemeinsame allgemeine Struktur der Erfahrung sein kann, sondern die nur in der Begegnung mit der eines anderen geschenkt wird, also mir nur dialogisch zuteil wird. Die „monologische Denkweise der Reflexion“, des „Bewußt-seins“ verfälscht ursprüngliche Erfahrung durch deren Fixierung als Objekt der Reflexion einem Subjekt gegenüber, ebenso die kritische Denkweise, welche unfähig ist, die eigenen Voraussetzungen und Maßstäbe in Frage zu stellen und an der Sache selbst ihre Angemessenheit an diese zu prüfen. Nicht in der Reflexion auf Fragen, sondern im Fragen selbst (Warum das Warum?) wird die Frage (die Grundfrage der Metaphysik) nach-denkend verstanden. Indem das Ganze in der Einheit seines Seins fragwürdig wird und mein bisheriges Verständnis übertrifft, indem der Denkende sich selbst rückhaltlos dieser Fragwürdigkeit überläßt, ist ursprüngliche Erfahrung „als unaufhaltsame Verwandlung das (eigentlich) menschliche (das philosophische denkend-fragende) Leben selbst“ (274). Meta-

physik ist so als Philosophie im Sinne eines Strebens nach Wissen am Ende, sie wird überwunden durch das fragende Denken, welches das im Fragen sich noch fraglos Zeigende selbst fragwürdig werden läßt, Erfahrung fragend versteht, nicht als Vorstufe des Wissens, nicht um fraglos (endgültige) Antworten zu geben.

Im Aufbruch eines solchen fragenden Denkens fragt Wiplinger selbst nach Wesen und Ursprung der Metaphysik und gibt einen Einblick in die Grundzüge der Ersten Philosophie des Aristoteles, wobei dem Rezensenten besonders aufschlußreich die Partien über ihren Anfang im Staunen, die eigentümliche Weise ihres theoretischen Wissens, die konsequente Erschließung der Mannigfaltigkeit des Sinnes (Logos) von Sein im „Ist“-Sagen, der ontologische Sinn der vier Ursachen in Abhebung von ihrer geläufigen ontischen Verfälschung erscheinen. Ein Rückblick auf die voraristotelische „Metaphysik“ sowie auf den vom Zweifel (Gewißheitsstreben) bestimmten Wandel der alten Substanzmetaphysik zur neuzeitlichen Subjektivitätsmetaphysik führt schließlich zur Einsicht, daß alle Auslegungsweisen im wissenschaftlichen, technischen und gesellschaftlichen Bereich der Gegenwart seltsam fraglos von der Metaphysik bestimmt sind (vgl. Auslegungs-Schemata wie Materie – Geist, Theorie – Praxis, Allgemeines – Besonderes, Freiheit – Notwendigkeit, Inhalt – Form usw.). Daraus folgt nicht, daß sich das philosophische Denken durch metaphysikfreie Praxisbezogenheit von woandersher erst legitimieren müßte, sondern daß es durch die Notwendigkeit unseres Zeitalters bestimmt ist, zurück in die Grunderfahrung der Metaphysik zu fragen, um wiederholend deren Grundfrage nachzuvollziehen, die Frage nach der Einheit (Sinn, Sein, Grund) der Mannigfaltigkeit des Ganzen, freilich neu im Sinne dieses fragenden Denkens. Dieser zukunftsweisende Anfang eines neuen Denkens spricht für sich.

Zur Gestaltung der Veröffentlichung: Überschriften enthalten deutende Leitworte. Werden sie vom Herausgeber ergänzt, so können sie wichtige Interpretationshilfen darstellen. Das ist auch hier der Fall. Es muß nicht die Forderung nach einer hier bewußt vermiedenen „Wiplinger-Philologie“ (29) erhoben werden, um zu wünschen, der Herausgeber möge seine eigenen Zwischentitel im Unterschied zu den im Manuskript Wiplingers vorgefundenen kennzeichnen. Dieses Desiderat sei auch für die hoffentlich weiteren Veröffentlichungen aus dem Nachlaß Wiplingers angemeldet. (In der vielleicht schon bald fälligen Neuauflage könnten manche Druckfehler verbessert werden, z. B.: S. 47 Z. 18/19 sind zu vertauschen; 103 Z. 11.) statt !; 137, 6. Z. v. u. „hier“ statt „her“; 223 Anm. 29:) und III, 92 ff.“ statt „und II, 2 ff.“).

A. K. Wuderer-Huldenfeld (Wien)

Gerhard Vollmer, *Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie. Mit einem Geleitwort von Hans Mohr*, Hirzel Verlag, Stuttgart 1975, 209 S.

Die vorliegende Arbeit ist als Versuch zu begreifen, einerseits philosophische Fragen mit wissenschaftlichen Methoden zu beantworten (vgl. 3), andererseits die Erkenntnistheorie trotzdem nicht von der Philosophie loszulösen, sondern im Gegenteil als „Metatheorie par excellence“ zu etablieren, „da sie ja nicht die Welt untersucht, sondern unser *Wissen von der Welt*“ (3). Gemäß dem Geleitwort des Freiburger Biologen H. Mohr will sie so zugleich einen Beitrag leisten zur Überwindung „der unglückseligen Trennung von Philosophie und Naturforschung“ (VIII).

Der Vf. formuliert zunächst eine Fülle von erkenntnistheoretischen Grundproblemen und ein breites Spektrum von möglichen und tatsächlich gegebenen Antworten, um sich dann im Kapitel B unter dem Titel „Erkenntnis und Wirklichkeit“ der Exposition der Grundfrage zuzuwenden: „die Grundfrage läßt sich doch überall formulieren: *Wie kommt es, daß Erkenntnisstrukturen und reale Strukturen (teilweise) übereinstimmen?*“ Vollmer beantwortet diese Frage im Rahmen einer erkenntnistheoretischen Position, die er unter Rückgriff auf Campbell und K. Lorenz als ‚hypothetischen Realismus‘ bezeichnet. Dieser unterscheidet sich von anderen Spielarten des Realismus („naiver Realismus“, „kritischer Realismus“, „streng kritischer Realismus“, 35) durch die Annahme, „daß es eine reale Welt gibt, daß sie gewisse Strukturen hat und daß diese Strukturen teilweise erkennbar sind“. Zu prüfen ist dann, „wie weit wir mit diesen Hypo-

thesen kommen“ (ebd.). Wodurch sich diese Beschreibung in ihren Konsequenzen von der Position des Kritischen Realismus („Es gibt eine reale Welt; sie ist aber nicht in allen Zügen so beschaffen, wie sie uns erscheint“ ebd.) unterscheidet, wird allerdings nicht deutlich.

Der Vf. verkennt nicht, daß auf die oben erwähnten Grundfragen wiederum eine ganze Reihe von Antworten gegeben wurde (vgl. 55 f.), jedoch kommt er durch die Formulierung einiger Zusatzfragen, deren Beantwortung man von jeder Erkenntnistheorie verlangen müsse, zu der Überzeugung, „daß auf diese Fragen nur eine *evolutionistische* Antwort vertretbar“ (56) sei, ja „daß sich der Entwicklungsgedanke infolge seiner universalen Gültigkeit in der wissenschaftlichen Forschung auch der Erkenntnistheorie geradezu aufdrängt“ (56). Um diese Überzeugung zu begründen, umreißt der Vf. die Grundlagen der „Evolution im Kosmos“ (58–61), der „Evolution des Lebendigen“ (61–69), der „Evolution des Verhaltens und höherer Tierleistungen“ (69–76), um sodann die „Evolution des Menschen“ (77–83) zu untersuchen. Vollmer zählt unter erneutem Rückgriff auf K. Lorenz eine Reihe von „Voraussetzungen der Menschwerdung“ (80 f.) auf, von denen für das Thema des Buches „Instinktreduktion und Freiheit des Handelns“ (80) die wichtigsten sind. Domestikation hatte eine zunehmende Instinktunsicherheit zur Folge, die wiederum zu einem höheren „Freiheitsgrad des Handelns“ führte (81). Selektionsdruck ist schließlich für die Entwicklung der Erkenntnisfähigkeit verantwortlich: „Durch Auslese wurde die Fähigkeit begünstigt, übernommene oder persönliche Erfahrungen zu sammeln, zu verbinden und auf neue Fälle zu übertragen. Schließlich entwickelte der Mensch einen an das Großhirn gebundenen Erkenntnisapparat, der es ihm gestattete, eine Theorie der realen Welt zu formulieren und damit diese Welt auch im zielgerichteten Handeln zu beherrschen.“ (81) Selektionsdruck bewirkt also im Bereich der Erkenntnis ebenso wie in anderen Bereichen Anpassung an die Realität, was für die Erkenntnis bedeutet: Übereinstimmung von Erkenntnisstrukturen und realen Strukturen.

Die Grundfrage der Erkenntnistheorie wäre damit beantwortet: „Unser Erkenntnisapparat ist ein Ergebnis der Evolution. Die subjektiven Erkenntnisstrukturen passen auf die Welt, weil sie sich im Laufe der Evolution in Anpassung an diese reale Welt herausgebildet haben. Und sie stimmen mit den realen Strukturen (teilweise) überein, weil nur eine solche Übereinstimmung das Überleben ermöglichte.“ (102)

Diese Antwort ist ebenso klar wie die entsprechende Frage. Überhaupt gehört die Klarheit von Sprache und Gedanke zu den größten Vorzügen des Buches. Aber gerade sie macht es möglich, einige Einwände zu formulieren, die die oben zitierte und begründete Hauptthese betreffen. Daß die Evolution den Biologen heute weithin als etwas Selbstverständliches gilt, soll nicht bestritten und in seiner Berechtigung hier auch nicht bezweifelt werden. Aber es geht ja gerade darum, die Prinzipien der Evolutionstheorie auf einen Bereich zu übertragen, der sich den Forschungsmethoden der Naturwissenschaft zunächst einmal entzieht: auf die Entwicklung der menschlichen Kultur und insbesondere auf die Entwicklung der menschlichen Erkenntnis. Und da erhebt sich die Frage, ob in der Anwendung auf diesen speziellen Bereich nicht strukturrelevante Zusatzbegriffe und -prinzipien erforderlich sind, die dann schließlich von der traditionellen Evolutionstheorie nicht mehr viel übriglassen. Ein Beispiel: Der Vf. lehnt ganz im Sinne der Evolutionstheorie das teleologische Denken ab: „Vor allem wird kein teleologisches Element in evolutionistische Erklärungen aufgenommen.“ (63) Es soll hier nicht die Frage diskutiert werden, ob evolutionistisches Denken auch in seiner genuinen Form nicht doch ein teleologisches Moment enthält. Unabhängig von dieser Frage steht jedoch fest, daß die verlangte epoché in bezug auf die Teleologie in dem theoretischen Zusammenhang, in dem der Vf. sich bewegt, gar nicht durchführbar ist. Vollmer zitiert zustimmend *H. Mohrs* Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer künstlichen Selektion: „Seit einigen Jahrtausenden ist jedoch immer mehr innerhalb der menschlichen Populationen eine ‚künstliche Selektion‘ wirksam geworden.“ (H. Mohr, zit. 84) Die künstliche Selektion, der ja dann auch seit einigen tausend Jahren die Entwicklung der Erkenntnisstrukturen unterworfen sein muß, unterscheidet sich aber von der natürlichen unter anderem dadurch, daß der Mensch als „einziges Wesen der Erde weiß“, „daß er ein Produkt der Evolution ist und ihr weiterhin unterliegt. Er wird also versuchen, die Evolution zu lenken.“ (85) Daß ihm das auch zum großen Teil gelingt, zeigen die anderen vom Vf. genannten Änderungen der Ausleseprinzipien, besonders a (durch die Erfolge der Medizin werden „defekte Gene häufig nicht mehr aus den menschlichen Popula-

tionen eliminiert“ [85]) und g (die vom Menschen geschaffene Kultur übt selbst „einen starken Selektionsdruck auf die genetische Evolution des Menschen aus“, ebd.). Das heißt aber doch nichts anderes, als daß die Evolution, soweit gelenkt, zielgerichtet ist, m. a. W.: daß in evolutionistische Erklärungen hier sehr wohl ein teleologisches Element aufgenommen wird. Es fragt sich aber, ob durch derartige Erweiterungen die Theorie als Evolutionstheorie nicht derart an begrifflicher Schärfe verliert, daß ihr Erklärungswert recht gering wird.

Das zeigt sich besonders dann, wenn es um konkrete Ereignisse in der menschlichen Kulturgeschichte geht. Z. B. stützt sich der Vf. zur Erklärung der unterschiedlichen Leistungsfähigkeit verschiedener Erkenntnismethoden „auf die evolutionäre Erkenntnistheorie“ (162) und bezieht die Physik Newtons und die Transzendentalphilosophie Kants, die jeweils der Welt der „mittleren Dimensionen“ (163) – d. h. unserer ‚normalen‘, gewohnten Umwelt – angepaßt sind, ausdrücklich in diese Erklärung ein. Aber auch nach der Lektüre dieses Buches fragt man sich vergebens, welcher Selektions-, Anpassungs- oder Überlebensdruck etwa das Entstehen der Transzendentalphilosophie begünstigte. Will man wissen, warum Kant seine drei Kritiken schrieb, so kommt man mit den Kategorien der Evolutionstheorie keinen Schritt weiter, und die Auskunft, daß er sie eben schreiben *wollte*, ist zwar nicht gerade von überwältigender Präzision, aber erheblich plausibler als die Behauptung, daß er sie aus evolutionistischen Gründen schreiben *mußte*. Erst recht bleibt die Frage nach der Art des Selektionsdrucks beim Entstehen der modernen Physik unbeantwortet. Der Vf. betont sicherlich zu Recht, daß die moderne Wissenschaft „den Bereichen unserer unmittelbaren Umwelt“ (163), den „mittleren Dimensionen“ (ebd.), die von Kant und Newton erfaßt werden, entzogen sei, sich vielmehr in „ungewohnten Dimensionen“ (ebd.) bewege. Einmal vorausgesetzt, daß es sich bei den damit verbundenen Änderungen tatsächlich um Änderungen unserer Erkenntnisstruktur handelt – die Voraussetzung selbst wäre freilich erst noch zu beweisen und zu präzisieren –: inwiefern spielen hier Überlebens- und Anpassungsdruck eine Rolle? Wenn die moderne Physik sich gar nicht mehr in den gewohnten Dimensionen bewegt, sondern sich von der erfahrbaren Umwelt entfernt, so sind evolutionäre Kategorien doch offenbar gar nicht mehr anwendbar. Muß man gerade hier nicht mit einer anderen, nichtevolutionären Erkenntnistheorie arbeiten?

Auf die bedenklichen Folgen, die eine undifferenzierte Verwendung der Evolutionstheorie im *sozialen* Bereich hat, soll nicht weiter eingegangen werden. Das Notwendige ist dazu bereits in dem Buch von *H. W. Koch*, *Der Sozialdarwinismus* (München 1973) gesagt worden.

Der Vf. beruft sich immer wieder auf *K. Lorenz*, mit dem er den Standpunkt des hypothetischen Realismus teilt. Beide gemeinsam klagen – sicherlich teilweise mit Recht – darüber, daß die Philosophen, insbesondere wohl die idealistischen Philosophen, die Resultate der Einzelwissenschaften nicht gebührend zur Kenntnis genommen hätten. Solange aber etwa Lorenz glaubt, ein einziger ernst zu nehmender Philosoph und gar „an ihrer Spitze Platon“ (*K. Lorenz*, *Die Rückseite des Spiegels* [München 1973] 26) hätten die von ihm skizzierte Primitivform des Idealismus (vgl. ebd.) vertreten, muß dieser Vorwurf zurückgegeben werden. So grober Verstöße wie Lorenz, einer der letzten „Nachfolger“ auf dem „Lehrstuhl Immanuel Kants“ (ebd. 19), macht sich freilich Vollmer bei der Darstellung philosophischer Erkenntnistheorien nicht schuldig. Jedoch scheint es zuweilen auch hier, als hätten sich manche Mißverständnisse durch eine weniger pauschale Darstellung vermeiden lassen. So hat der Vf. offenbar nicht bemerkt, daß sich vieles, vielleicht das meiste, von dem, was er gegen den Idealismus ins Feld führt, mit Kants Unterscheidung zwischen empirischem Realismus und transzendentalen Idealismus ganz vereinbaren läßt. Und es wäre denkbar, daß der Vf. mit der Einstufung der evolutionären Erkenntnistheorie als der „wahren kopernikanische(n) Wende“ (170 ff.) etwas vorsichtiger gewesen wäre, wenn er sich überlegt hätte, ob die bereits von Aristoteles und ganz sicher von der aristotelischen Scholastik des 13. Jahrhunderts vertretene Position des kritischen Realismus im Grunde nicht denselben Erklärungswert besitzt.

Trotz dieser kritischen Fragen ist das Erscheinen dieses Buches zu begrüßen, schon allein deshalb, weil es insgesamt doch geeignet zu sein scheint, das Gespräch zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften zu beleben, mancherorts wohl auch erst in Gang zu bringen. Unter diesem Aspekt wäre der Versuch durchaus als gelungen zu bezeichnen. In dem Zusammenhang ist auch positiv zu vermerken, daß in klarer und übersichtlicher Form eine Fülle von Resultaten aus den Einzelwissenschaften dargeboten wird, die Philosophen keineswegs durchweg geläufig sind.

Allerdings ist auch zu konstatieren, daß die Fülle der Einzelresultate zur Entfaltung des Grundgedankens nur wenig beiträgt.

Mit seiner klar formulierten und begründeten Antwort auf die erwähnte Grundfrage sowie seinen nicht minder eindeutigen Stellungnahmen zu verschiedenen erkenntnistheoretischen Positionen setzt sich der Vf. ganz bewußt der philosophischen Kritik aus. Wenn diese nun tatsächlich einsetzt, so ändert das an dem Wert des Buches nicht das mindeste.

Hans-Joachim Werner (Karlsruhe)

Helmut Jobach, Handelnder Mensch und objektiver Geist. Zur Theorie der Geistes- und Sozialwissenschaften bei Wilhelm Dilthey, Hain Verlag, Meisenheim am Glan 1974, 203 S.

Nach einer längeren Phase, während der die Philosophie Wilhelm Diltheys fast vollständig aus dem Blickfeld der wissenschaftlichen Diskussion verschwunden war und von einer Dilthey-Forschung kaum mehr gesprochen werden konnte, läßt sich seit 1960 ein beständig steigendes Interesse an dem Werk Diltheys feststellen. In diesem Jahre veröffentlichte H. G. Gadamer mit „Wahrheit und Methode“¹ das Hauptwerk der philosophischen Hermeneutik. Die in dieser Arbeit formulierte neue, von Heidegger inspirierte „philosophische“ Hermeneutik versteht sich bewußt als Gegenwurf zu älteren Hermeneutiken. Die kritische Interpretation des wichtigsten älteren Entwurfs einer Hermeneutik, des Diltheyschen, nimmt daher im Verlauf der Untersuchung eine bedeutende Stelle ein.² Daneben wirkte die von J. Habermas im Rahmen einer Auseinandersetzung zwischen „dialektischer“ und „analytischer“ Wissenschaftstheorie über Grundfragen einer Methodologie der Sozialwissenschaften vorgelegte Dilthey-Interpretation³ ebenso belebend und anregend auf eine sich langsam entwickelnde Dilthey-Literatur. Das u. a. durch diese beiden zitierten Arbeiten gewandelte Verhältnis der philosophischen Öffentlichkeit zu Dilthey, dem ein verändertes Problembewußtsein korrespondiert, manifestiert sich in einer fruchtbaren Modifikation des Kanons der Texte Diltheys, auf die sich die interpretierende Tätigkeit stützt. Standen in dem schon klassischen Abschnitt der Dilthey-Forschung, der u. a. an die Namen Misch, Nohl, Spranger, Rothacker, Landgrebe und Bollnow geknüpft ist, selbstverständlich die reifen Werke des „späten“ Dilthey, also vornehmlich die Bände V, VII und VIII der „Gesammelten Schriften“ im Zentrum der Beschäftigung, so hat sich jetzt das Interesse merklich auch dem „frühen“ und „mittleren“ Dilthey zugewandt, um nicht zu sagen auf ihn verlagert. Nach dem großen „Vorbericht“ von G. Misch zu Band V der „Gesammelten Schriften“, in dem er zum ersten Male einen Gesamtüberblick über Diltheys Œuvre gab und besonders mittels ausführlicher Zitate Einblicke in den riesigen, unveröffentlichten Nachlaß insbesondere der Frühphase gewährte, war dieser Teil des Diltheyschen Werks so gut wie unbearbeitet geblieben. Ein wesentlicher Zug der neueren Dilthey-Forschung ist nun, daß sie dieses fast unberührte und zum großen Teil noch inedierte Material bearbeitet. Nach P. Krausser⁴, der sich seit Misch zum ersten Male ausführlich mit der unveröffentlichten „Breslauer Ausarbeitung“ (um 1880) auseinandersetzte, und M. Riedel⁵, der sich ebenfalls um diesen Text verdient machte, gebührt nun dem 1974 erschienenen Buch von Helmut Jobach – 1971 unter dem Titel: „Handelnder Mensch und objektiver Geist – Soziologie und Hermeneutik“ als Dissertation eingereicht – das besondere Verdienst, diese Anregungen und Interpretationsansätze aufnehmend

¹ H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen 1960, ⁴1975.

² Vgl. besonders 205–228.

³ J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968, ²1973.

⁴ P. Krausser, Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Diltheys Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie, Frankfurt a. M. 1968.

⁵ M. Riedel, Einleitung zu: Wilhelm Dilthey, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (Frankfurt a. M. 1970) 9–86.

und kritisch verarbeitend, besonders diesen noch viel zu unbekanntem Dilthey durch eine ausführliche Interpretation vorzustellen.

Grundannahme, von der die von Johach vorgelegte systematische Interpretation ausgeht, ist, daß das Werk Diltheys „bei aller Vielfalt seiner Aspekte ein Ganzes darstellt, dessen Teile sich wechselseitig erhellen“ (1). Gleichwohl konstatiert der Verfasser neben einem „Wechsel in Thematik und Begrifflichkeit“ auch „innerhalb des Ganzen Differenzierungen, Verschiebungen und Umstrukturierungen“ (1). Diese Wechsel in Thematik und Terminologie ermöglichen neben biographischen Schnittlinien die Einteilung des Diltheyschen Werkes in vier relativ geschlossene Perioden, die in dem anzuzeigenden Buch vier Abschnitten entsprechen.

Im ersten Abschnitt werden Diltheys frühe Entwürfe einer Begründung der Geisteswissenschaften behandelt; er umfaßt die Schriften bis 1875/76 und hat im wesentlichen zum Inhalt eine Interpretation der „Abhandlung von 1875“: „Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat.“ (Ges. Schr. V, 31–73) Daneben werden noch unveröffentlichte Schriften aus dem Umkreis dieser Arbeit zur Ergänzung herangezogen.⁶ In der Mitte des zweiten Abschnitts, der Schriften bis 1883 berücksichtigt, steht mit der „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ (Ges. Schr. I) Diltheys unvollendet gebliebenes historisch-systematisches Hauptwerk. Im dritten Abschnitt, der Vorlesungen und Abhandlungen des Zeitraumes bis 1895/96 zum Thema hat, stehen hauptsächlich die „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ (Ges. Schr. V, 139–240) von 1894 und der unveröffentlichte „Berliner Entwurf“ (1890/95) im Mittelpunkt der Analyse. Der vierte Abschnitt schließlich thematisiert die Schriften von 1905–1911, vornehmlich die „Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften“ (Ges. Schr. VII, 3–75) und den „Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften“ (Ges. Schr. VII, 79–188). In Johachs Arbeit wird Dilthey zu Hegel und den heutigen Sozialwissenschaften in Beziehung gesetzt. Diese sind nach Meinung des Verfassers die „wichtigsten Bezugspunkte (. . .), von denen her seine historische Stellung am besten zu erfassen ist“ (8). Hierdurch gelingt es Johach, einige neue, bzw. zu wenig betonte Aspekte der philosophischen Position Diltheys freizulegen. Wenn Johach feststellt: „Mit Hegel verbindet ihn vor allem sein Sinn für geschichtliche Dynamik und die unlösliche Verflechtung subjektiver und objektiver Kräfte in Geschichte und Gesellschaft, mit den Sozialwissenschaften seine Offenheit für die gesellschaftlichen Realitäten seiner Zeit und empirische Forschungsmethoden“ (8), so berichtigt er nicht nur das Bild, das von der Beziehung Diltheys zu Hegel und von seinem Verhältnis zur Soziologie besteht, sondern er zeigt diesen Denker von einer Seite, die vorher nur höchst unzureichend beachtet worden ist. Dilthey ist ein Philosoph, bei dem im Zentrum des Interesses das menschliche Leben, das psychische, gesellschaftliche und historische Sein des Menschen steht: wie Johach schreibt, betrifft der „wichtige Teile des Diltheyschen Œuvre(s) integrierende Grundgedanke (. . .) das Verhältnis von Mensch und Geschichte, Individuum und Gesellschaft, psychischer Struktur und übergreifenden Systemen“ (4). Neben dieser deutlichen Affinität Diltheys zu Hegel, gibt es aber auch Kontroverses: Diltheys Verhältnis zu Hegel ist durchaus ambivalent, es besteht aus Anknüpfung und Ablehnung (vgl. 4 f., 35–40 und 166–173). Kritisiert wird von Dilthey an Hegel vor allem dessen Weltgeschichtsschema und Lehre vom absoluten Wissen. Als Punkt der tiefsten Gemeinsamkeit beider arbeitet Johach das besondere Verständnis von Philosophie heraus, das bei beiden Denkern zu erkennen ist: Philosophie soll in Kooperation mit den positiven Wissenschaften, ausgehend von der gesellschaftlichen Realität, in Besinnung auf das Ganze der geschichtlichen Entwicklung in praktischer Absicht wirken, d. h. zu vernünftigen Handeln anleiten (vgl. 73). Dieses für Dilthey grundlegende Thema, das

⁶ Der inzwischen erschienene Band XVIII der „Gesammelten Schriften“, herausgegeben von H. Johach und F. Rodi, macht erstmals einen Großteil der von Johach interpretierten Texte gesichert zugänglich. Dieser Band umfaßt die Vorarbeiten zu „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ aus den Jahren 1865–1880. Ein Folgeband ist von den Herausgebern in Vorbereitung, der im wesentlichen die Versuche Diltheys dokumentieren wird, dem 1. Band der „Einleitung“ einen 2., erkenntnistheoretischen Band, als Ergänzung und Fundierung des 1. nachfolgen zu lassen. Diese sind die „Breslauer Ausarbeitung“ und der „Berliner Entwurf“.

Verhältnis von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, wird von ihm nicht direkt, sondern „in Form einer Grundlegung der Geisteswissenschaften“ (182) angegangen. Von diesen „moralisch-politischen Wissenschaften“ erhofft sich Dilthey die Möglichkeit, Norm-gebend in die gesellschaftliche Praxis einzugreifen. Objekt und Ausgang dieser Wissenschaften ist das gesellschaftlich-historische Leben des Menschen, die „geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit“. (Ges. Schr. I, 24). Die intendierte erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften, die seit deren Entwicklung ein Desiderat ist, faßt er unter den Titel einer „Kritik der historischen Vernunft, d. h. des Vermögens des Menschen, sich selber und die von ihm geschaffene Gesellschaft und Geschichte zu erkennen“ (Ges. Schr. I, 116). Diese Kritik des Vermögens der in den Geisteswissenschaften zu leistenden Selbsterkenntnis des Menschen muß Diltheys grundlegende Einsichten in die gesellschaftlich-geschichtliche Verfaßtheit des Menschen berücksichtigen. Der Mensch ist als gesellschaftliches Wesen nicht atomisiert, sondern steht mit anderen Menschen in Wechselwirkung (vgl. besonders 22 f., 32 ff. und 35–40). Systeme von Wechselwirkungen halten die Beziehungen zwischen den handelnden Subjekten aufrecht (vgl. 22). Diese dauernden, objektiven Systeme bilden „die beständige Matrix der gesellschaftlichen Erscheinungen. (. . .) Sie überdauern den Auf- und Niedergang der individuellen Existenzen und erhalten so die Kontinuität der Geschichte.“ (37) Dilthey reflektiert die Folgerungen aus dieser grundsätzlichen Konstellation der menschlichen Existenz für das Subjekt-Objekt-Verhältnis in den Geisteswissenschaften: „Das Individuum ist gleichzeitig ein Element in den Wechselwirkungen der Gesellschaft, ein Kreuzungspunkt der verschiedenen Systeme dieser Wechselwirkungen, in bewußter Willensrichtung und Handlung auf die Einwirkungen derselben reagierend, und es ist andererseits anschauende, forschende Intelligenz.“ (Ges. Schr. V, 63) Als Zentralbegriff der, diesen Reflexionen gerecht werdenden, hermeneutischen Erkenntnistheorie führt Dilthey die „Selbstbesinnung“⁷ ein. Mit dem Begriff der Selbstbesinnung ist die philosophische Mitte von Diltheys Werk erreicht, in ihm treffen sich seine anthropologisch-psychologischen Erkenntnisse – und d. h. auch soziologisch-historischen – mit seinen erkenntnistheoretischen Überlegungen. Bei der Grundlegung der Geisteswissenschaften muß davon ausgegangen werden, daß das Objekt dieser Wissenschaften, der (sozial) handelnde Mensch, zugleich auch Subjekt dieser Wissenschaften ist. Der besondere Objektbezug dieser Wissenschaften, der grundlegend von dem der Naturwissenschaften unterschieden ist, beruht darauf, daß das Forschungsobjekt Teil der zu erforschenden Wirklichkeit ist (vgl. z. B. 35). Andererseits wird ihm allerdings nur durch die Teilnahme an der gesellschaftlichen Praxis, die durch Institutionen und Symbolsysteme vermittelt ist (er „erlebt“ diese gesellschaftliche Wirklichkeit), die Möglichkeit gegeben, das „Leben“ zu „verstehen“ (vgl. u. a. 56–62). Der Forschende hat sich in den Geisteswissenschaften selbst zum Objekt. Dies, nicht eine andersartige Methodik, unterscheidet die Geisteswissenschaften fundamental von den Naturwissenschaften (vgl. z. B. 133). Wie Johach formuliert, wird der Erkennende durch den „Zusammenhang der sozialen Interaktionssysteme mit seinen kulturellen, transsubjektiv-verbindenden Inhalten, der erkannt werden soll“ (87) zugleich bestimmt. Die in der Philosophie als erkenntnistheoretische Grundlegung der Geisteswissenschaften praktizierte Selbstbesinnung wird in diesen als gesellschaftliche „Selbstaufklärung“ (79) fortgesetzt und damit die intendierte praktische Wirkung der Geisteswissenschaften vorbereitet. Das Erkenntnisziel der Geisteswissenschaften ist somit qualitativ verschieden von dem der Naturwissenschaften: geisteswissenschaftliche Erkenntnis leistet durch die im Begriff der Selbstbesinnung „postulierte Einheit von Theorie und Praxis“ (115) nicht nur die Feststellung von dem „was ist“, sondern gibt auch Impulse zur Regelung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, sie fällt also auch Werturteile von dem, „was sein soll“.

⁷ „Selbstbesinnung mag man diese Analysis des ganzen Bestandes und Zusammenhangs der Tatsachen des Bewußtseins nennen, welche eine Grundlegung des Zusammenhangs der Wissenschaften ermöglicht; Selbstbesinnung, im Gegensatz gegen Erkenntnistheorie.“ Breslauer Ausarbeitung, 2. Kap., Nachlaß C 32 II: 73 f. Und: „Kurz, einer Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften, oder tiefer: der Selbstbesinnung bedarf es, welche den Begriffen und Sätzen derselben ihr Verhältnis zur Wirklichkeit, ihre Evidenz, ihr Verhältnis zueinander sichert.“ Ges. Schr. I, 93 f.

Die Untersuchung Helmut Johachs kann für sich das große Verdienst in Anspruch nehmen, durch ihre Akzentuierung der praktischen, auf die Gestaltung der Gesellschaft gerichteten Seite der Philosophie Diltheys wichtige Anregungen gegeben zu haben, die für die künftige Auseinandersetzung mit dem Werk dieses Philosophen und darüber hinaus von großer Bedeutung sind. Die Arbeit hat gezeigt, welche Virulenz das Werk Diltheys noch – wenn nicht gerade – für die gegenwärtige philosophische Diskussion hat.

Hans-Ulrich Lessing (Dortmund)

Virtus politica. Festgabe zum 75. Geburtstag von Alfons Hufnagel. Hrg. von Joseph Möller in Verbindung mit Helmut Kohlenberger, Friedrich Frommann Verlag – Günther Holzboog KG, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, 413 S.

Über die Bedeutung hinaus, welche die vorliegende Festschrift für Kollegen, Freunde und Schüler Hufnagels besitzt und die in den vorausgeschickten laudationes („Hufnagel homo“ von Joseph Möller und Helmut Kohlenberger, „Hufnagel homo politicus“ von Georg Moser, „Hufnagel mediaevista“ von Michael Schmaus) zum Ausdruck kommt, gilt es, eine kurze Inhaltsangabe der jeweiligen Beiträge zu bieten, damit der Leser einen raschen Überblick über die behandelte Problematik gewinnen kann, und dabei die wissenschaftlichen Ansätze einiger hier vorgelegter Aufsätze und deren Relevanz für die Erforschung der mittelalterlichen Philosophie hervorzuheben, des philosophiegeschichtlichen Gebietes also, das im Mittelpunkt der Forschungstätigkeit Hufnagels steht.

An die traditionsreiche Diskussion über Rechtfertigung, Autonomie und Absolutheitsanspruch der Philosophie anknüpfend, befaßt sich Joseph Möller mit der Frage „Der moralischen und politischen Bedeutung der Philosophie“ (15–31) und stellt die These auf, daß die Antwort auf diese Frage nicht auf die Konservierung tradierter Schätze abzielt, sondern auf zukunftsorientierte Perspektiven, welche es „in einer Zeit, da Fortschrittsideologien auf dem Boden düsterer Zukunftsprognosen wuchern“, ermöglichen, zu hoffen, „daß Menschsein in gebundener Freiheit Zukunft hat“. Dieser Zukunft bleibt allerdings vorbehalten, zu lehren, „in welchem Maß der Mensch sich diese Hoffnung zerstört, in welchem Maß er aus solcher Hoffnung neu lebt“.

Macht dieser erste Beitrag eine philosophische Fragestellung zum eigenen Thema, so gehören die folgenden drei Aufsätze in die anderen Disziplinen, in denen die Wirkung Hufnagels greifbar wird: in die systematische Theologie gehört Walter Kaspers Beitrag „Elemente zu einer Theologie der Gemeinde“ (33–50); die Zusammengehörigkeit von Christsein und Bürgersein, also das Verhältnis von Staat und Kirche, liegt dem Aufsatz Karl Peters „Christ und Strafrechtsreform“ (51–68) zugrunde, der somit in das Grenzgebiet zwischen Theologie und Politik bzw. Rechtswissenschaft einzuordnen ist; eine interessante Überbrückung und Wechselwirkung zwischen Philosophie und Psychiatrie stellt Gottfried Roth in „Psychose – Somatose. Thomianische Gedankengänge und thomistische Überlegungen in der gegenwärtigen Psychiatrie“ (69–80) heraus, wo vor allem die alteritas von Seele und Leib zur Sprache kommt.

In einer eschatologischen Perspektive behandelt Heinrich Fries in „Weltgeschichte und Gottesreich. Zu Augustins ‚De civitate Dei‘“ (81–93) das Problem der Weltgeschichte, in der nicht nur die Freiheit, Verantwortung und Entscheidung des Menschen den Raum ihres eigenen Existierens findet, sondern auch Gottes Pläne ausgetragen werden: Jeder Fortschritt in der Weltgeschichte, in der Zeit, ist peregrinatio, wenn er nicht Fortschritt zur Ewigkeit ist, denn „die Weltgeschichte bereitet . . . zu jeder Stunde und auf ihre Weise das Kommen des Gottesreiches“.

Mit seinem reich dokumentierten Aufsatz „Virtus politica. Einige terminologische Hinweise zum Verhältnis von Ethik und Politik bei Albertus Magnus“ (95–106) liefert Helmut Kohlenberger einen Beitrag zur Erläuterung des Kontextes des Begriffs „virtus politica“ bei Albert dem Großen. Die Untersuchung zeigt „den Ort der ontologisch-normativen Sicht der Begründung menschlichen Handelns im Kontext rechtlicher Verhältnisse, . . . im Umkreis der Begriffe *debitum* und *iustitia*“ auf, wobei es für Albert bezeichnend ist, „daß die normative Sicht mit dem Blick auf die Fakten so vermittelt wird, daß er nur im Konkreten den Ort normativer

Betrachtungsweise sieht“. „Die implizite Einschränkung der ausschließlichen Vernunftbestimmtheit des Handelns“ aufgrund einer entsprechenden „faktischen Steigerung der Bedeutung der nicht-vernunftbestimmten Bestimmungsgründe des Handelns“, d. h. das Fehlen einer systematischen Begründung des Handelns bei Albert, ist auf die nur auf den Bereich des Praktischen eingeschränkte Bedeutung von ratio und natura sowie auch auf die Relativierung der theologischen Sicht der Gerechtigkeit zurückzuführen.

Auf das paulinische Motiv von Christus als Haupt der Kirche zurückgreifend, bespricht Max Seckler in „Das Haupt aller Menschen“ (107–125) mit ausführlicher Dokumentation den Thomastext, in dem die Frage aufgeworfen wird, „utrum Christus sit caput omnium hominum“ (*In III sent. d. 13 q. 2 a 2 qua. 2*). Dabei geht er auf andere Passagen der Werke Thomas' wie auch auf die Sekundärliteratur ausführlich ein.

Aufschlußreiche und interessante „Bemerkungen zur Verfasserschaft von ‚De regimine principum‘“ (127–145) enthält der Aufsatz von Walter Mohr.

Georg Wieland stellt in „Ethik und Metaphysik. Bemerkungen zur Moralphilosophie Roger Bacon's“ (147–173) den Argumentationsgang der „Moralis philosophia“ Bacon's, d. h. des siebenten und letzten Teils des „Opus maius“, dar. Für die Moralphilosophie Bacon's, der, als Vorbote der scientia sperimentalis, vom Philosophiehistoriker als „einer der entscheidenden Bahnbrecher des mittelalterlichen ‚Aristotelismus‘“ angesehen wird, liegt die Vermutung nahe, daß sie eher „die späte Blüte einer im wesentlichen abgeschlossenen Entwicklung“ als „die frühe Knospe künftigen humanistischen Wachstums“ ist, was nicht nur philologisch vom entscheidenden Rückgriff des Bacon'schen Versuches einer neuen Moral auf antike Autoren (vor allem auf Seneca) bezeugt wird, sondern auch inhaltlich von der Darstellung der Moralphilosophie im Verhältnis zu den anderen Wissenschaften, insbesondere zur Metaphysik her. Es ist für den Verfasser nicht als unberechtigt abzuqualifizieren, wenn Ethik und Metaphysik Bacon's – im Unterschied zu der Neuartigkeit seiner wissenschaftlichen Verfahren, die „den Gegenständen einer ‚entkosmologisierten‘ Welt besser gerecht werden als die aristotelische Physik“ – der Vorwurf der Naivität und Unreflektiertheit gemacht wird.

Gegen die Ansicht Huizingas, Erasmus sei ein „vollkommen unpolitischer Mensch“, und die herkömmliche Meinung, Erasmus habe als Mann der Feder einen billigen und banalen Moralismus geboten, stellt Alfons Auer in „Veri principis imago. Zur Erziehung des Fürsten nach Erasmus von Rotterdam“ (175–195) die politische Auffassung Erasmus' dar und widerlegt diese gängigen Vorurteile.

Joseph Riefs Aufsatz „Die praktische Brauchbarkeit der Moral-Theologie“ (197–224) untersucht im einzelnen Johann Baptist Hirschers Vorstellungen einer neuen Moral.

Siegfried Dangelmayrs Beitrag „Die theoretische Grundlegung gesellschaftlichen und politischen Handelns in den ‚Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie‘“ (225–250), der eine auf soziologische, politische und ökonomische Aspekte eingehende Interpretation der Schrift von Marx vorlegt, überschreitet den Bereich der anderen Beiträge, die ihren hauptsächlichen Schwerpunkt in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie haben.

Die bislang als „lateinischer Averroismus“ gekennzeichnete Wende in der Philosophie der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ist Thema von Ludwig Hödl's Aufsatz „Albert der Große und die Wende der lateinischen Philosophie im 13. Jahrhundert“ (251–275), der zeigt, wie das Denken Alberts diesen Wandel in der Philosophiegeschichte einleitet. Dabei interpretiert er ausführlich die Schrift „De unitate intellectus contra averroistas“, deren kritische Edition eben dem Jubilar Hufnagel zu verdanken ist.

Die Trinitätskonzeption Alberts, welche wesentliche Einsichten für das Selbstverständnis des Menschen zutage fördert, steht im Mittelpunkt der vielseitig kompetenten Darstellung Michael Schmaus' „Die trinitarische Gottesebenbildlichkeit nach dem Sentenzenkommentar Alberts des Großen“ (277–306), wo gezeigt wird, in welchem Sinne die Verbindung zwischen Vater und Sohn als „Wort“ und die Hervorbringung des Heiligen Geistes als „Liebe“ benannt wird. Sch. kommt zum Schluß, daß die „Ausführungen Alberts nicht unmittelbar von theologischen Erwägungen, sondern soziologischen Überlegungen getragen sind, wengleich die ersten nicht fehlen“ und „daß auch andere Theologen dieser Zeit zwar den Hervorgang des Sohnes nicht als Erkenntnisakt, wohl aber die Hervorbringung des Heiligen Geistes als Liebesgeschehen interpretiert haben“.

Die zwei folgenden Beiträge bringen terminologische Einzeluntersuchungen zu speziellen Termini: August Hiedl zu „Agalma bei Albert dem Großen“ (307–322) und Heinrich Roos „Zur Begriffsgeschichte des Terminus ‚apparens‘ in den logischen Schriften des ausgehenden 13. Jahrhunderts“ (323–334).

Zwei weitere Beiträge befassen sich mit der Individuationstheorie in zwei verschiedenen Varianten: Johannes P. Müller anhand „Einer Quaestion über das Individuationsprinzip des Johannes von Paris O. P. (Quidort)“ (335–356) und Theodor W. Köhler anhand „Der Individuationstheorie im anonymen Kommentar zum zweiten Buch der Sentenzen im Cod. II, 1, 2^o, 1“ (357–385). Beide bringen im Anhang die Edition der jeweiligen Handschriften, die ihren Beiträgen zugrundeliegen.

Ein letzter Beitrag von Erhard-Wolfram Platzeck, „Gottfried Wilhelm Leibniz und Raimund Lull“ (387–409), ist eine vergleichende Studie, die in drei exemplarischen Schriften Leibnizens, der „Dissertatio de arte combinatoria“, dem „Discours de métaphysique“ und der „Ars generalis“, lullische Spuren oder „bemerkenswerte Verbindungen von einem zum anderen Denker“ aufzeigt.

Im Anhang wird – wie in Festschriften üblich – die Bibliographie des Jubilars verzeichnet.

Franco Volpi (Vicenza)

Claus Günzler, Anthropologische und ethische Dimensionen der Schule. Lernzieldruck und Lebenshilfe (= Reihe: Praktische Philosophie, Bd. 4), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1976, 202 S.

Daß die Zeiten, in denen die Philosophie als „Königin der Wissenschaften“ akzeptiert wurde, längst dahin sind, ist heute eine Binsenweisheit. Man lebt schließlich – zumindest im Westen – in mehr oder weniger demokratisch strukturierten Gesellschaften, und da mag man sich von einer Königin ohnehin nichts mehr sagen lassen. Die Epoche etwa, in der noch ein *Paul Natorp* ganz selbstverständlich sagen konnte: „Nach unseren Begriffen ist überhaupt Pädagogik nur konkrete Philosophie“ (in: Fr. Nicolin [Hrsg.], *Pädagogik als Wissenschaft* [Darmstadt 1969] 125), liegt zwar noch keine siebzig Jahre zurück – der Aufsatz Natorps erschien 1909 –, scheint jedoch ein für allemal vorbei zu sein. Dabei wurde die Pädagogik von der antiphilosophischen Strömung noch verhältnismäßig spät ergriffen, im Grunde erst in den späten Fünfzigerjahren.

Der Vf. des vorliegenden Buches beabsichtigt nun nicht etwa, die erwähnte Absetzbewegung als völlig verfehlt darzustellen und eine einfache Revision zu empfehlen. Vielmehr ist seine Arbeit als Empfehlung an die Pädagogen einerseits zu verstehen, weder in der Theorie noch in der Praxis philosophische Probleme von vornherein abzublenden, und an die Philosophen andererseits, ihre „allzu selbstverständlich gepflegte Distanz zu den zentralen Problemen des pädagogischen Denkens und Handelns“ (8) aufzugeben. Er greift hierzu das oft mißbrauchte Wort von der ‚Krise der Philosophie‘ auf und stellt nüchtern fest, daß es sich zumindest für den Bereich der Erziehungswirklichkeit hierbei um „ein Arbeitsdefizit der Philosophen“ (149) handele. Philosophische Probleme im Bereich der Pädagogik gebe es genug; es komme lediglich darauf an, sie aufzugreifen.

Der Vf. entfaltet die philosophische Dimension der Pädagogik, deren Kehrseite eben die pädagogische Dimension der Philosophie ist (vgl. 5 ff.), in vier Kapiteln. Im ersten Kapitel, („Das Feld der Vorentscheidungen“) zeigt er auf, daß pädagogische Theorien philosophische Vorentscheidungen implizieren, z. B. die Entscheidung, ob eine Theorie auf dem Boden der philosophischen Anthropologie oder im Rahmen der Geschichtsphilosophie entwickelt wird. Dabei entfaltet diese Entscheidung ihre Bedeutung nicht nur im Bereich der Theorie, sondern auch in der Praxis: „Daß es pädagogisch von fundamentaler Bedeutung ist, ob man anthropologisch von festen Konstanten . . . ausgeht oder geschichtsphilosophisch das Menschsein vorbehaltlos als Resultat geschichtlicher Prozesse auffaßt, liegt auf der Hand.“ (33/34) Auf die zahlreichen Querverbindungen, die G. im einzelnen zwischen philosophischen und pädagogischen Theorien knüpft und nachweist, kann im Rahmen dieser Besprechung nicht eingegangen

werden; es ist zu hoffen, daß aus der Vielzahl von Anregungen, die dieses erste Kapitel bietet, einige aufgegriffen und etwa in Dissertationen weiterverfolgt werden.

Nach den grundsätzlichen Ausführungen des ersten Kapitels wendet sich der Vf. dem vergleichsweise konkreten Bereich der Erziehungsziele zu und entwickelt auch hier die philosophischen Komponenten, wie sie sich vor allem in den Antagonismen Verhalten-Handeln, Emanzipation-Freiheit, Rationalität-Totalität zeigen. In den Ausführungen über die Beziehung zwischen den Begriffen „Verhalten“ und „Handeln“ kritisiert G. vor allem die Ausschließlichkeit des behavioristischen Reiz-Reaktions-Modells, welche zu einer Ausklammerung „aller Elemente, die sich gegen die empirische Analyse sperren“ (73), und somit zu einer einseitigen Sichtweise führe, die wesentliche Aspekte der Humanität nicht erfasse. Dem Vf. zufolge muß hier eine philosophische Anthropologie das Fundament legen, von dem her eine Korrektur dieser Einseitigkeit vorgenommen werden kann. Deutet man hingegen Handeln im behavioristischen Sinne als bloßes Verhalten, so geht die für die menschliche Praxis unentbehrliche Dimension der Erziehungsziele, die z. B. mit den Ausdrücken „Verantwortungsbereitschaft“, „Gerechtigkeit“ intendiert ist, verloren. Die in Ansätzen bereits erkennbare Folge wäre eine auf rein operationaler Basis arbeitende Leistungsschule mit allen unerwünschten Konsequenzen.

Um den Begriff der Operationalisierung geht es in erster Linie im dritten Kapitel („Das Selbstverständnis des Lehrers und die Konzeption von Unterricht“). Die Kritik am Behaviorismus wird hier auf einer konkreteren Ebene weitergeführt. Seinem Einfluß schreibt der Vf. die von ihm konstatierte „curriculare Destruktion der Sinnfragen“ (135 ff.) zu, da sich Sinnfragen der verlässlichen Lenkung nun einmal entziehen und daher in den zahlreichen Angeboten „curricularer Fertignahrung“ (138) kaum einen Platz finden. Der fehlenden Aufklärung über sich selbst schreibt G. es zu, daß verschiedene Curriculum-Theorien mit dem Anspruch auf wissenschaftliche Erstellung von Lernzielen auftreten. Auch hier hätte eine philosophische Anthropologie in Kombination mit der philosophischen Ethik für eine Korrektur zu sorgen: „Wenn man die Ergebnisse der anthropologischen Forschung ernst nimmt und den Menschen als weltoffenes, d. h. nicht in einen Reiz-Reaktions-Kreis eingebundenes, sondern der distanziert-souveränen Aneignung von Sachgehalten fähiges Vernunftwesen begreift, dann kann man keinen Lernbegriff akzeptieren, der den Lernenden als bloß reaktiven Faktor in ein detailliert durchkonstruiertes Curriculum einplant.“ (141/142) Der Vf. fordert aus solchen Überlegungen heraus konsequent, „auf Lernziel und Lernzielkontrolle für beträchtliche Sektoren des Unterrichts“ (143) zu verzichten – wobei er freilich den Eindruck vermeidet, als wolle er nun die operationalistische Konzeption völlig ausgeschaltet wissen.

Ein Kapitel über „philosophische Dimensionen des Unterrichtens“, welches sich vor allem auf die philosophische Ethik stützt und viele nützliche praktische Anregungen enthält, beschließt die Arbeit.

Das Buch erscheint nicht zufällig im Rahmen der Reihe „praktische Philosophie“: „In engem Zusammenhang mit dem Problem der Sinnfragen steht das Kernproblem der praktischen Philosophie, die Frage nämlich, wie allgemeine Einsichten in die konkrete Situation des Handelns umgesetzt werden können, wie also Handeln begründet werden kann.“ (162) Der Vf. verzichtet nun darauf, die Schwierigkeiten, die sich mit diesem Kernproblem ergeben, auf einer abstrakt-philosophischen Ebene zu diskutieren. Das ist, wie das zweibändige Sammelwerk von M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, zeigt, reichlich oft geschehen – was nicht heißen soll, daß weitere Diskussionen überflüssig wären. Der Vf. aber versucht, das zu leisten, was bisher selten genug geschah: nämlich eine konkrete und zugleich philosophische Durchdringung eines bestimmten Handlungsbereiches nicht nur als notwendig zu deklarieren, sondern auch tatsächlich einmal zu leisten. Er hat also den Ausdruck „praktische Philosophie“ nur wörtlicher interpretiert, als das bisher meistens der Fall war.

Insgesamt ist zu konzedieren, daß der Versuch eindrucksvoll gelungen ist. Wer sich künftig über das Verhältnis von Pädagogik und Philosophie informieren will, wer Anregungen für eine philosophisch orientierte Unterrichtspraxis sucht, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen können. Dabei ist das Anliegen – entsprechend dem Grundansatz – ebenso sehr philosophisch wie praktisch. Philosophisch ist es, weil praktische Philosophie nicht immer nur über sich selbst sprechen darf, sondern sich auch konkreten Handlungsbereichen zuwenden muß. Andernfalls bleibt sie leer, Begriff ohne Anschauung. Praktisch ist es, weil es dem Vf. letztlich ja um die

Schule, um die Unterrichtspraxis selbst geht: „Ein Großteil des Unbehagens, welches sich trotz oder gerade wegen aller in den letzten Jahren vorgenommenen Reformversuche angesichts der heutigen Schulwirklichkeit in zunehmendem Maße ausbreitet, scheint uns auf dieses philosophische Defizit der pädagogischen Theorie wie der ihr entspringenden Bildungsplanung zurückzugehen.“ (7/8) Die größere Nähe zur pädagogischen Wirklichkeit unterscheidet übrigens dieses Buch auch von der umfassenden, aber nicht sehr übersichtlichen Darstellung von *H. Kanz*, Einführung in die pädagogische Philosophie.

Natürlich drängen sich auch einige kritische Fragen auf. So scheint es zuweilen, als werde der Philosophie nach einer Periode allgemeiner Geringschätzung nun plötzlich wieder zu viel zugemutet. Dem Philosophen kann es bei dem Gedanken an die Erwartungen, die Nicht-Philosophen aufgrund dieses Buches in die Philosophie setzen könnten, angst und bange werden. Der Vf. täte deshalb gut daran, in weiteren Arbeiten die Tragfähigkeit seines Ansatzes zu demonstrieren – etwa auf dieselbe Weise, die bereits in diesem Buch im letzten Kapitel zu erfreulich konkreten Ergebnissen führt. – Formal wäre zu bemängeln, daß ein Literaturverzeichnis fehlt.

Die Zeit für die Aufnahme des Buches ist nicht ungünstig. In dem jüngst erschienenen Sammelband „Wozu heute Philosophie?“ (Hrsg. Götz/Schmidhäuser/Thies/Zahn), in dem der Vf. übrigens auch mit einem Beitrag vertreten ist, wird gleichfalls der „Versuch einer Ortsbestimmung in der Lehrerbildung“ (so der Untertitel) unternommen. Auch offiziellere Verlautbarungen zeigen in letzter Zeit häufig eine Tendenz, die mit der curricularen Praxis nicht mehr so recht zusammenstimmt – vgl. z. B. *P. H. Piazzolo*, Politische Bildung in der Sicht der neuen bildungspolitischen Gesamtkonzeption des Landes Baden-Württemberg, in: *Kultus und Unterricht* (1975), H. 7. Es besteht deshalb begründete Hoffnung, daß das Buch die Aufmerksamkeit findet, die es verdient, und daß es vor allem auch von denjenigen zur Kenntnis genommen wird, für die es in ganz besonderer Weise bestimmt ist.

H. J. Werner (Karlsruhe)

Max Stirner, Kleinere Schriften und seine Entgegnungen auf die Kritik seines Werkes: „Der Einzige und sein Eigentum“. Faksimile-Neudruck der 2. Aufl. Berlin 1914, Hg. J. H. Mackay, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976, 417 S.

J. H. Mackay, der Stirner zum Anarchisten stilisierte hatte und dessen Thesen im wesentlichen auch von Helms und Paterson trotz der Forschungen von Arvon übernommen worden sind, hatte die „Kleinere Schriften“ als „Vorwort und Nachtrag“, als „natürliche Vorarbeit“ zu Stirners Lebenswerk (5) bezeichnet. Die jetzt im Nachdruck vorliegenden „Kleinere Schriften“ werden hoffentlich dem alten Vorurteil bald den letzten Stoß versetzen. Stirner hat nicht bloß ein Hauptwerk geschrieben; neben das Buch von 1845 tritt 1852 die umfangreiche zweibändige Studie „Geschichte der Reaktion“, von Mackay als „kompilatorisches Sammelbuch“ (5) abgewertet. Beide Bücher sind umfangreiche Protokolle von Veränderungsprozessen in Gesellschaft und Bewußtsein. Ersteres ist ein Emanzipationsprotokoll der Diskussionen im Kreise der Berliner Junghegelianer, wie es u. a. Friedrich Engels' „Der Triumph des Glaubens“ (1842), Marx' und Engels' „Die Heilige Familie“ (1844) und Karl Schmidts „Das Verstandestum und das Individuum“ (1846) waren; letzteres ist ein Anti-Emanzipationsprotokoll, eine ebenso minutiöse Analyse von Bewegungsprozessen wie die im ersten Protokoll, und ganz und gar die Präzision der weltgeschichtlichen Herausarbeitung eines Prinzips in seiner „Reinheit“ herausarbeitend, wie 1845. Das erste Protokoll machte den an antithetischen Prozeßmodellen Interessierten nicht zum Einzigen, das zweite stempelte ihn nicht zum Reaktionär: beidesmal war es das kühle methodische Unterfangen, so etwas wie Entfaltungs- und Purifizierungsprozesse von Prinzipien (Kritik, Reaktion) beschreibbar und begreifbar zu machen. Und das Hauptwerk? Vermutlich war Johannes Caspar Schmidt zu scharfsichtig, um kurzschlüssige systematische Hauptwerke zu schreiben; er beschränkte sich aufs kritische Protokoll, das zugleich Methodenexperiment für das Begreifen von Geschichts- und Bewußtseinsprozessen war. Hierfür legen auch die „Kleinere Schriften“ ein beredtes Zeugnis ab. Die Rezension von Bruno Bauers „Posaune“

zeigt das und noch mehr seine Studie über „Hegels Lehre von Religion und Kunst“, beide 1842 geschrieben. In letzterer wendet er die Methode der kritischen Kritik zugleich auch auf die „Ideale“ und die „Objekte“ der kritischen Kritik an: Die Kunst „macht“ ein Objekt, die Religion lebt aus der „Ankettung“ an dieses selbstgemachte Objekt; die freie Philosophie will aber weder ein Objekt machen noch von einem oder für eines leben; ihr sind Objekte und Ideale, auch Gott „so gleichgültig als ein Stein“ (268). Mit dieser Polemik zielt Stirner schon im Jahr 1842 auch die noch engagierte, noch dem Objekt (der Kritik, der Kultur, der Gesellschaft) verhaftete kritische Kritik seiner junghegelianischen Freunde an – zwei Jahre vor der großen Anerkennung zu Bruno Bauer am Schluß der ersten Abteilung des „Einzigigen“. – Die Sezierkunst der Kritik, das war Stirners Stärke. Sie hinderte ihn daran, Erfinder eines neuen -ismus zu werden. Er stand vielmehr daneben und protokollierte die Entstehung, den Fortgang, die Verdinglichung und die Purifizierung von -ismen. Einiges „Vorläufige“ gibt es von ihm, nämlich „Einiges Vorläufige vom Liebesstaate“, ganze 8 Seiten (269–277), wo er „vorläufig“ gegen den „Willen“ und gegen den „Selbstsüchtigen“ (den Einzigigen!) die Freiheit vom Selbst sucht und die Freiheit von Willen setzt: „der Liebevollte ist ein Gebilde seiner selbst, indem er sich im Andern sucht und findet, der Selbstsüchtige ein Geschöpf der Natur, eine – Creatur, die sich nicht sucht noch findet“ (276). „Wünsche“, aber nicht „Wille“ vereinigt die Liebenden. Ein Kampf muß allerdings für die Liebevollen auch gekämpft werden, der gegen die „Lieblosen“, die „Unzufriedenen (Demagogen, Carbonaris, Cortes in Spanien, Adel in Rußland und Polen usw.)“ (277) –, d. h. der Kampf gegen die Machär, die theorieproduktionsbezogenen und die sachproduktionsbezogenen, die von rechts und die von links.

H. M. Saß (Bochum)

Karl Kerényi, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Langen-Müller, München 1976, 448 S.

Seit Nietzsches in Dionysos die „religiöse Bejahung des Lebens, des ganzen, nicht verleugneten und halbierten Lebens“ sah und diese Bejahung gegen den Gekreuzigten als den „Fluch auf das Leben“ stellte, ist die christliche Religionsphilosophie zu einer Auseinandersetzung über die Wahrheit jener von Nietzsche postulierten Religion des Lebens herausgefordert. Es erscheint nun gerade angesichts der religiösen Phänomene des letzten Jahrzehnts und angesichts des gegenwärtigen religionsphilosophischen Fragestandes hilfreich, daß als VIII. Band der Werke Karl Kerényis dessen Dionysos erscheint. Denn die sorgfältigen und detailreichen Forschungen, die Kerényi in diesem kurz vor seinem Tode vollendeten Hauptwerk vorlegt, sind geeignet, den religionsgeschichtlichen Befund, auf dem Nietzsches These gründet, zu klären und in ein neues Licht zu rücken. Wenn auch, wie Kerényi in seinem Vorwort meint, die „Zeit zu einer Darstellung der Religionsgeschichte Europas und der Nachkommen der Europäer . . . noch nicht reif“ ist, so kann Kerényi doch in einer Vollständigkeit, für die es keine Parallele gibt, die Geschichte und das Wesen der Verehrung des Dionysos darstellen, von den Anfängen in der kretisch-mykenischen Kultur im 2. Jahrtausend bis zu seinem Ende in den ersten christlichen Jahrhunderten. Dabei kann Kerényi nicht nur die ungeheuere Vielfalt des dionysischen Kultes verlebendigen und dabei teilweise irrige Meinungen, die z. B. von Nietzsche in der „Geburt der Tragödie“ vorgetragen wurden, korrigieren (255, 259). Vielmehr vermitteln die religionsgeschichtlichen und sprachlichen Forschungen auch wichtigste Einsichten in das konkrete Wesen des Mythos und sind insofern eine unübergehbare Vorgabe für das religionsphilosophische Fragen. Besonders wichtig erscheint mir die anhand des trieterischen Kultes gewonnene Einsicht Kerényis, daß es sich bei dem Dionysosmythos keineswegs um einen Vegetationskult handelt, sondern viel eher um die kultische Begehung jener erst mit dem Menschen auftauchenden Dialektik der *zoé*, die nach Kerényi formal mit dem ersten Buch der Hegelschen Logik wiedergegeben werden kann: „sondern das Sein der endlichen Dinge als solches ist, den Keim des Vergehens als ihr Insichsein zu haben, die Stunde ihrer Geburt ist die Stunde ihres Todes“ (169; vgl. Glockner 4, 147–148). Mit dieser Einsicht wird die von Heidegger immer wieder angegangene Frage aufgeworfen, inwieweit die das abendländische Denken prägenden drei Jahrhunderte der grie-

chischen Philosophie nicht in viel älteren nur mythisch zur Sprache zu bringenden Erfahrungen wurzeln. Kerényi läßt sich auf diese Frage ausdrücklich nicht ein, wiewohl er in seiner glänzenden Einleitung über die Differenz von *zoé* und *bios* in der griechischen Sprache von „vorphilosophischen Erkenntnissen“ spricht, die sich in der Sprache abspielen. Kerényi läßt auch keinen Zweifel daran, daß heute zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit die Möglichkeit der „allgemeinen Zerstörung“ des „unzerstörbaren Lebens“ durch den Menschen gegeben ist (11). Die Frage ist, ob damit nicht erst vollends das Ende jenes Mythos herbeigekommen ist, dessen klassische Geschichte uns Kerényi so meisterhaft darlegt und den Nietzsche dem Christentum entgegengestellt hatte.

Bernhard Casper (Augsburg)

Alexander Gosztonyi, *Der Raum. Geschichte seiner Probleme in Philosophie und Wissenschaften*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, 1418 S.

Die Reihe *Orbis Academicus* des Verlages Karl Alber, in der das anzuzeigende Buch erschienen ist, hat eine stolze Tradition. In ihre Frühzeit gehören Spitzenleistungen wie Oskar Beckers *Grundlagen der Mathematik* (1954) und J. M. Bocheńskis *Formale Logik* (1956): wissenschaftsgeschichtliche Lesebücher, in denen Kenner ersten Ranges durch geschickt ausgewählte, von kurzen Überleitungen zusammengehaltene Texte die dramatische Geschichte scharf umrissener Wissenschaften mit relativ homogenem Problembestand übersichtlich machen. G.(= Gosztonyi)s Buch ist keine Anthologie, kein Lesebuch, macht sich aber von jenen großartigen älteren Leitbildern der Reihe auch nicht frei. G. hält sein Werk, wie er oft (1026, 1045, 1138, 1240, 1259) betont, für eine Untersuchung. Eine wissenschaftliche Untersuchung hat die doppelte Pflicht scharfer und klarer Begriffsbildung, die einen Rückgang zu relativ trivialer (durchschnittlich jedermann jederzeit frisch oder in der Erinnerung zugänglicher) Lebenserfahrung auf deutlich vorgezeichnetem Weg in endlich vielen Schritten gestatten sollte, und einer kritisch wägenden Begründung, die Zeugnisse vorbringt und vergleicht, Sichereres und Unsicheres gebührend sondert, fremde Meinungen prüft usw. Max Jammers bekannte Monographie *Concepts of Space* (deutsch: *Das Problem des Raumes*, 1960) kommt diesem Typ so nah, wie es angesichts des gewaltigen Themas auf kurzem Raum möglich ist. Von solchen Pflichten ist der eben beschriebene Lesebuchtyp weitgehend entbunden. G. hat einen riesigen, diffusen Stoff aus weit verschiedenen Wissenschaften mit stark divergierenden Problemen und Methoden zu bewältigen. Es ist daher verständlich, daß er an die Stelle der Anthologie das Referat, die Kompilation setzt. Hätte er sich damit begnügt, wäre sein Buch so etwas wie ein riesiger Lexikon-Artikel. Er will jedoch mehr, nämlich Forschung und Einsicht in das Wesen des Raumes über die Vorgänger hinaus auf einen höheren, eigenwillig gewählten Standpunkt erheben. Da er auf das Privileg des älteren Lesebuch-Typs der Reihe aber auch nicht konsequent verzichtet, ergibt sich ein methodisch bedenkliches Mittelding zwischen wissenschaftlicher Untersuchung und „Sachbuch“, wie die Presse so etwas heute nennt. In einer echten Untersuchung – um mit dem Äußerlichsten zu beginnen – dürften z. B. die A- und B-Stellen aus den *Fragmenten der Vorsokratiker* nicht gleichwertig verwendet werden, die Überlieferungen über die Pythagoreer nicht ohne Rücksicht auf historisch-philologische Kritik (Frank, Burkert) zu Wort kommen, und auch die Echtheit der Kategorienschrift des *Corpus Aristotelicum* sollte nicht als selbstverständlich unterstellt werden. So etwas fällt wenig ins Gewicht. Schlimmer ist es, wenn G., nachdem er referiert hat, ohne den Ton zu ändern, eigene Gedankengänge ausspinnt und dann der Leser, der sich vom Berichterstatter gern – wie durch eine Ausstellung – führen ließ, ungewarnt in ein Netz kühner und unzulänglich begründeter Hypothesen, unscharfer oder gar rätselhafter Begriffe, überholter Voraussetzungen gerät. Beispiele werden folgen.

Dieses methodologische Bedenken durfte vorausgeschickt werden, da ein Buch wie das vorliegende, das eine weitgespannte Synthese gefällig und bedachtsam anbietet und den dornigen Weg wissenschaftlicher Untersuchung vielfach unterläuft, in einem Zeitalter wie dem unsrigen, wo breite und bequeme Zugänglichkeit echten oder vermeintlichen Wissens strenger Begriffsbildung und Begründung gern vorgezogen wird, nicht nur Nutzen stiften, sondern auch zur

Gefahr und Versuchung werden kann. Ehe ich Einzelnes bespreche, gebe ich zunächst einen Überblick. Nach einer Einleitung, die ziemlich wahllos 29 substantivische und adjektivische Zusammensetzungen mit dem Wort „Raum“ durchspricht (34–51), behandelt G. bis S. 464 die europäische Geschichte des philosophischen Nachdenkens über den Raum bis zu Kant einschließlich, dann bis S. 711 die seither in der (nicht-euklidischen) Geometrie und Physik entstandenen Raum-Theorien, anschließend bis S. 793 die Lehre von der räumlichen Wahrnehmung in der nachkantischen Physiologie und namentlich Psychologie, und dieser Abschnitt gleitet unmerklich in eine Darlegung der eigenen einschlägigen Auffassungen G.s (794–834) hinüber; darauf folgt eine Darlegung und Würdigung moderner philosophischer Lehren über den Raum aus Deutschland und Frankreich seit Husserl (835–1003) abermals mit einer Coda, wo G. die eigene Meinung frei entfaltet (1004–1032). Daran schließt sich ein systematischer Teil an, in dem G., die referierten Meinungen und Standpunkte einer selbständigen Darstellung einverleibend, nach einander behandelt: die Dimensionen des Raumes (1046–1099), den Raum als Kontinuum (1100–1142), die Unendlichkeit des Raumes (1143–1175), Homogenität und Isotropie des Raumes (1176–1190), Geometrie und Raumstruktur (1191–1239) und schließlich – durch einen metaphysischen Schlußstein mit ganz eigener Signatur sein großes Gebäude krönend – Raum und Raumstruktur (1240–1259). Eine umfangreiche Bibliographie (1266–1332) und Register schließen das Werk.

Um die vielen auseinanderstrebenden Meinungen und Betrachtungsweisen zu integrieren, benötigt G. etwas wie einen gemeinsamen Nenner, und das ist, was sein Titel lapidar nennt: der Raum. So kann man vielleicht sagen, daß schon das Kompositionsgesetz seines Werkes ihn nötigt, ganz schlicht zu glauben, daß es so etwas gibt. „Die Untersuchungen über das Raumerlebnis und die Konstitution der Räumlichkeit setzen den Raum – wie dies des öfteren festgestellt wurde – bereits voraus.“ (977) Das ist alles andere als selbstverständlich. „Der Raum“, namentlich der „Realraum“ (898), könnte ja auch eine *façon de parler* sein, eine Fiktion in Vaihingers Sinn, wodurch gewisse Kulturen sich – ev. recht heterogene – Phänomene zurechtlegen und einiges von dem rätselhaften Weltstoff in mithin zeitbedingter Weise erdeuten. Diese Möglichkeit tritt nicht in G.s Gesichtskreis. Dadurch kommen in seine historische Darstellung Härten. An der für uns so merkwürdigen Bestimmung des Ortes als innere Randfläche des umgrenzenden Körpers bei Aristoteles nörgelt G. etwas voreilig herum, indem er bemängelt, hier sei „die Realität des Raumes vollends“ verfehlt und „gerade das ausgespart, was das Räumliche an sich sein sollte, nämlich der Rauminhalt“ (107). Ja wollte denn Aristoteles von der „Realität des Raumes“ etwas wissen, und gab ihm die Welt, in der er lebte, Anlaß dazu? Das ist noch die Frage. Um sie zu beleuchten, will ich ein paar Sätze aus einer Anmerkung in Max Schelers Buch *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (41954, 418) anführen: „Nur eine der natürlichen Weltanschauung eigene Verleiblichung auch der toten Körperdinge macht es, daß wir z. B. sagen können, es sei eine Kugel ‚im‘ Kasten, ja sogar es sei ein Körper ‚im‘ Raum. Denn beides setzt voraus, daß wir zum ‚Kasten‘ die Kugel in ihrer räumlichen Form hier zunächst anschaulich *mitrechnen*, und sie dann unbewußt (als zur Kugel gehörig) wieder vom ‚Kasten‘ abziehen. Der evident apriorische Satz von der Undurchdringlichkeit des ‚Körpers‘ macht jedes ‚in‘ hier zu einem bloß ‚scheinbaren‘.“ Ich will hier nicht entscheiden, ob das zwingend ist; wenn eine solche Ansicht aber für Aristoteles und seine griechischen Zeitgenossen oder auch Vorfahren kulturtypisch war, versteht man ohne Weiteres, warum seine Ortsdefinition in der Lage war, für ihn den Nagel auf den Kopf zu treffen, und warum er so gut wie die Atomisten – die G. in dieser Hinsicht gleichfalls völlig verkennt (71, 73) – vom Raum in unserem Sinn nichts wissen wollte, sondern das Volle (für ihn: was sich an einem Ort befindet; für diese: die Atome) unvermittelt, ohne vereinigendes Medium, dem Leeren gegenüberstellte. Wenn man solchen geschichtlich wechselnden Auffassungen und Deutungen gegenüber an „dem“ Raum als einheitlichem Gegenstand oder wenigstens einheitlichem Gegenstandstyp festhalten will, dann bleibt nur *ein* Weg rationaler Rechtfertigung dieses Anspruchs, nämlich der, den ich „Archäologie des Raumes“ genannt habe, also der Versuch, ein hierarchisches Schema anzugeben, das Gelegenheit gibt, Schicht für Schicht die an unserem Vorverständnis von Räumlichkeit beteiligten Erfahrungen und Konstruktionen bis zu den elementarsten und primitivsten abzutragen und über diesen in folgerichtig fortschreitender Komplikation zu rekonstruieren, so daß erlassen werden kann, in welchem Sinn sich ein Ganzes herausstellt,

das „der Raum“ heißen dürfte. Ich habe dieses Programm nicht nur aufgestellt, sondern nach besten Kräften auch ausgeführt; von meinem ganz diesem Thema gewidmeten Buch (*System der Philosophie*, Band III, Teil 1: *Der leibliche Raum*, Bonn 1967) nimmt G. so gut wie keine Notiz. Zwar spricht er von gewissen räumlichen Urfahrungen, die – wie die Raumängste und Ekstasen nach meiner Darstellung – an das heranführen dürften, was ich „maßlose Weite“ genannt habe und er (wohl zu früh) für den „Raum selbst“ erklärt, aber höchst nebelhaft, ohne Mindestmaß phänomenologischer Präzision (1026 f.). Ehe er sich entschloß, auf Grund einer Angabe v. Gebssattels kurzerhand zu behaupten, daß nicht die Weite des Raumes den Menschen, der auf den Raum mit Angst reagiert, beenge und beängstige, „sondern sozusagen eine ‚innere Schranke‘, die nicht räumlich bedingt ist“ (1032), hätte er sich mit meiner ausgiebigen Behandlung dieses Themas im angegebenen Buch (136–144) auseinandersetzen dürfen. Hier wird deutlich, was ich vorhin als Manier der Schein-Untersuchung bedenklich gefunden habe. Auch die „mittleren“ Schichten der Raumerfahrung liegen G. fern. Schlimm vernachlässigt er die Räumlichkeit des motorischen Verhaltens, etwa das motorische Körperschema (mit richtungsräumlicher Orientierung), das ich dem perzeptiven (mit ortsräumlicher Orientierung) gegenübergestellt habe (a. a. O. 239–273). Der Ertrag der modernen Phänomenologie des leiblichen Befindens scheint an ihm verloren, wenn er den leiblichen Raum „im engeren Sinne“ als den Raum definiert, „der durch die Haut begrenzt ist“ (39). Für das Spüren am eigenen Leib, vor dem Zeugnis des Sehens und Tastens, gibt es überhaupt keine Haut, wie vor vielen Jahrzehnten schon Schilder feststellte, und keine begrenzte Fläche (so wenig wie für Hören oder Riechen). Auf S. 1164 stellt sich dann heraus, daß G. in den Bahnen einer verhärteten Tradition den „Raum, in dem der Mensch lebt, in dem er räumlich wahrnimmt, sich bewegt, seine Handlungen ausführt, sich orientiert und sich wie auch sein ganzes Leben räumlich ausrichtet“, einseitig nach Maßgabe optischer Erfahrungen bemißt; denn er spricht ihm zu, daß er endlich und als Anschauungsraum vom Horizont umschlossen sei. Von einer so schmalen Basis aus kann eine begrifflich präzise und empirisch breit fundierte Theorie der Gefühlseite des Raumes, wie ich sie auf breiterer Grundlage in meinem Buch *Der Gefühlsraum* (*System der Philosophie*, Band III, Teil 2, Bonn 1969) unternommen habe, kaum Verständnis finden; G. berichtet über dieses Buch kurz und irreführend (967–969) und beanstandet andere einschlägige Darstellungen als „literarisch“ (961), was gewiß kein Lob ist, solange wissenschaftliche Genauigkeit erstrebt wird.

Ärgerlich wirkt G.s Neigung zu dogmatischen Anordnungen, gleichsam ex cathedra, besonders bei seiner brüskten Postulierung des psychosomatischen Dualismus: „Man muß sich aber klarmachen, daß die Leiblichkeit für den Menschen – genauer: für jene ‚Sphäre‘ seiner psychisch-geistigen Struktur, in der sowohl seine Gefühlswelt als auch seine über ihn, über seine Person hinausweisende, d. h. ‚transzendente‘ Geistigkeit ‚beheimatet‘ ist – bloß instrumentalen Charakter hat.“ (1010 f.; 1012; „Der Mensch begegnet dem Raum . . . möglicherweise auch ‚unmittelbar‘ und das heißt hier: ohne sein Instrument ‚Leib‘ in Anspruch zu nehmen.“) Wenn G. ohne Begründung und Auseinandersetzung mit entgegenstehenden Meinungen einfach anordnen dürfte, was „man“ sich klarzumachen hat, dann hätte ich die bisher veröffentlichten Bände meines *Systems der Philosophie*, in denen ich Hunderte von Seiten begrifflicher, empirischer, phänomenologischer Erörterung diesen Fragen gewidmet habe, umsonst geschrieben. Wie wenig er bereit ist, sich darauf einzulassen, zeigt sich S. 968 daran, daß er nach einigen Zitatfetzen meine Lehre direkt ins Gegenteil verdreht, indem er sie zu „ergänzen“ vorgibt, und mir außerdem anscheinend folgende Behauptung zuschreibt: „Es gibt keine ‚reinen‘ Gefühle in dem Sinne, daß sie vom Leibe abgelöst vorkommen könnten . . .“ Dagegen habe ich klar und ausführlich gezeigt, daß Gefühle zwar räumlich, aber nicht leiblich sind, während das Fühlen im Sinne des affektiven Betroffenseins von Gefühlen allerdings durch und durch leibliches Betroffensein ist. Auf S. 1011 gibt G., abermals ohne Begründung, zu verstehen, daß er auch in dieser letzten Hinsicht anderer Meinung ist.

Dieses dogmatische Verfahren kehrt bei ihm auf dem Feld der Wahrnehmungspsychologie wieder, und dort führt es ihn besonders deshalb in die Irre, weil er hier mehrfach wissenschaftlich längst überholte Lehrmeinungen dem Leser als schlichte Wahrheit einschärft. So findet man bei ihm die alte und – wie Johannes Linschoten (*Strukturanalyse der binokularen Tiefenwahrnehmung* [Groningen 1956] 3) meint – „dem unbefangenen Betrachter so absurd erscheinende“ Behauptung wieder, das Gesichtsfeld sei eine Fläche (39, 1103), nebst anderen unheilvollen Erb-

stücken der von G. für „wichtige Erkenntnisse“ (315) gerühmten Wahrnehmungslehre Berkeleys, denen derselbe Linschoten mit Recht nachsagt, daß sie „vom psychologischen Standpunkt aus Scheinprobleme sind, um die sich die Psychologie ohne Nachteil – jedoch mit bedeutendem Nutzen – nicht zu kümmern braucht“ (a. a. O. 7). Dazu gehört die Annahme von elementaren Empfindungen (738), die sogar unbewußt vorkommen und bei Bewußtwerdung in Sinnesqualitäten umgewandelt werden sollen (796), so daß Wahrnehmung für G. zum Verwechslungsspiel wird: „Der räumliche Eindruck entsteht dadurch, daß man nicht das wahrnimmt, was man eigentlich sieht“ (822). Offenbar ist an einer so befremdlichen Meinung bei G. die berüchtigte, vor Jahrzehnten von den Gestaltpsychologen abgearbeitete Verwechslung von Reiz und Empfindung beteiligt (vgl. 1103 f.). Ganz kraß ist diese Kontamination, wenn G. Wilhelm Wundts überholte Lehre von den Augenmuskelpfindungen nicht nur wiederaufnimmt, sondern auch mit der Rolle der Querdisparation beim Tiefsehen verquickt: „Auch Muskelpfindungen im Auge tragen zur räumlichen Wahrnehmung bei, z. B. bei der Querdisparation beim Tiefsehen.“ (733) Was die moderne Wahrnehmungspsychologie zu dieser Augenmuskellehre sowie dem von G. (444) an Kant als „wahrscheinlich das fruchtbarste Element seiner Raumlehre“ gerühmten Versuch, den „virtuellen Bewegungsvollzug (Konstruktion ‚in Gedanken‘) als ein raumerzeugendes Moment“ einzuführen, kritisch zu sagen hat, kann man bei Wolfgang Metzger (Gesetze des Sehens [Frankfurt a. M. 31975] 650–652) nachlesen. Auf einem anderen Blatt als die virtuellen Konstruktionsbewegungen nach Kant und dem (von G. seltsamer Weise in diesem Zusammenhang nicht erwähnten) Palágyi stehen freilich die unwillkürlichen Bewegungssuggestionen, die sowohl am eigenen Leib gespürt als auch an Objekten wahrgenommen werden können und von mir ausführlich (u. a. in dem oben erwähnten Buch *Der leibliche Raum*) behandelt worden sind, ohne daß G. davon Notiz nähme. Auch die neuere Kritik der Eidetik-Lehre Jaenschs (Traxel, Nickel) scheint ihm verborgen geblieben zu sein, da er sonst kaum geschrieben hätte: „Jaensch wies die Existenz eidetischer Anschauungsbilder nach.“ (764)

G. krönt seine Revue durch eine eigene Raumlehre, deren Grundbegriffe die der Spannung und der Schwingung sind. „Die zwischen den verschiedenen Wirklichkeitssphären bestehende Spannung erlebt der Mensch als *räumliches Gespanntsein*, dies ist die Grundlage des Raumerlebnisses.“ (1048) „Für den Menschen existiert der Raum nur im Spannungserlebnis.“ (1248) Was mag gemeint sein? Aus dem Alltag kennt man Reden wie diese: „Ich bin gespannt, wie das ausgehen wird.“ Von solcher Erwartungsspannung ist bei G. nicht die Rede. Er faßt als „Grundlage des Raumerlebnisses“ eine „leiblich verspürbare Spannung“ ins Auge (823). Ich habe in meiner Kategorialanalyse der Leiblichkeit Spannung als eine Kategorie des leiblichen Befindens phänomenologisch präzise eingeführt. Davon wie von allen Aufstellungen meines Buches *Der Leib (System der Philosophie, Band II, Teil 1, Bonn 1965)*, die eine wesentliche Grundlage meiner publizierten Untersuchungen über den Raum bilden, nimmt G. aber keine Notiz, so wenig wie von der durch Werner und Wapner in den 50er Jahren verbreiteten wahrnehmungstheoretischen sensory-tonic field-theory, an die man etwa denken könnte, um einen Anhaltspunkt des Verständnisses zu gewinnen. Daß auch diese nicht gemeint ist, darf man wohl einem etwas geheimnisvollen Satz entnehmen, der im übrigen gut zu ihr passen würde, weil G. hier – wie auch sonst – seinen Begriff der Spannung zu dem eines Spannungsfeldes erweitert: „Dieses Spannungsfeld ist ein *psychisches* Feld, das schon *vor* jedem Wahrnehmungsakt besteht.“ (925) So bleibt ein Rätsel, was G. beim Gebrauch des für sich in dieser Verwendungsweise nicht verständlichen Wortes „Spannung“ im Sinn hat. Das Rätsel wird noch größer durch Verquickung der Spannung mit der Schwingung. G. vermutet, daß „der Raum als Spannungsfeld der ‚Schwingung‘ verstanden werden kann“ (1060). „Schwingung“ gilt ihm als das „Raumerzeugende“ (1022, 1110), „vielleicht als einzige ‚Realität‘“ (1025, vgl. 1174). Der Raum ist Schwingung, reine Konduktivität (1255). „Der Raum ‚öffnet‘ der Zeit bei der ‚Ausfaltung‘ der Ereignisse die ‚Welt‘: er ‚schafft‘ die nötigen Frequenzen der Zeit herbei.“ (1258). Was G. über Spannung und Schwingung sagt, bleibt mir Geheimnis.

Spannung ist nach G. auch „die Erlebnisgrundlage der Dimensionalität“ (1048, vgl. 1050 und 1059). Spezieller gründet G. seinen Dimensionsbegriff auf den der Richtung: „Dimensionen sind *ausgezeichnete* oder *Hauptrichtungen*, auf die jede beliebige Richtung im Wahrnehmungsraum beziehbar ist.“ (1053). Richtungen werden festgelegt durch „die Bewegung eines geometrischen Punktes“ (1046), deren Bahn eine Linie, speziell im euklidischen Raum eine Gerade ist

(1047, 1063). Man sieht gleich, daß dieser Dimensionsbegriff an einem Zirkel krankt: Er setzt den Begriff der Richtung, dieser den der Linie und den des Punktes, diese aber setzen wieder den Dimensionsbegriff voraus. (Punkt und Linie haben die Dimensionszahlen 0 bzw. 1.) Einen Richtungsbegriff, der ohne Rückgriff auf dimensionale Gebilde eingeführt ist, hätte G. in meinen Büchern *Der Leib* und *Der leibliche Raum* finden können. Ganz unvermittelt, nachdem er seine eigene vektorielle Dimensionslehre schon entwickelt hat, kommt er wie in einem referierenden Nachtrag noch auf den logisch einwandfreien, ganz anders bestimmten topologischen Dimensionsbegriff als „die heute gültige Definition der Dimensionalität“ (1088). Nun sieht er aber nicht, daß mit dieser klärenden mathematischen Konstruktion die philosophisch-phänomenologische Problematik der Dimensionen des Raumes erst beginnt. Die enorme Wichtigkeit prädimensionaler Raumgegebenheit, die ich in meiner ausführlichen Phänomenologie der Dimensionen des Raumes (*Der leibliche Raum*, 370–405) hervorgehoben habe, ignoriert er ganz (1050), so gut wie meinen Beitrag zum Problem der Dreidimensionalität (a. a. O. 391–405), während er im übrigen die alten und die zeitgenössischen Stellungnahmen zu diesem Merkmal säuberlich aufreht (1066–1076). Die Fläche, ihre Bedeutung für die Raumerfahrung, ihre Gegebenheitsweise, ihr Verhältnis zum Volumen und zum Raum werden für ihn weder zum Thema noch zum Problem, obwohl auch schon ältere Kunsttheoretiker wie Konrad Fiedler und Worringer (die er übergeht) ihn zum Nachdenken darüber hätten herausfordern können. Der geometrische Punkt, die gerade Linie gelten ihm wegen ihrer 0- bzw. 1-Dimensionalität als „anschaulich überhaupt nicht darstellbar oder wahrnehmbar“ (1061); vielleicht hätte ihn mein einschlägiger Aufweis (a. a. O. 388–390), hätte er davon Notiz genommen, beim Nachsprechen dieses konventionellen Urteils etwas stutzig machen können.

Die Referate G.s aus der Geschichte des Raumproblems wirken meist besonnen und gründlich; ihrer Verlässlichkeit steht freilich eine Menge gelegentlicher Schiefheiten und Irreführungen im Wege. Daß die Griechen noch keinen „inneren“ Zusammenhang von Raum und Zeit gekannt hätten (57, 149), wird man für Aristoteles mit Rücksicht auf einige Stellen seiner Zeitabhandlung (Physik 219 a 12 f., b 15 f., 220 b 24–31) kaum glauben wollen, wenn man nur bereit ist, an Stelle des bei Aristoteles fehlenden Raumbegriffs den der (in unserem Sinn räumlichen) Größe in Kauf zu nehmen, und nicht irgend etwas Undurchsichtiges in den Sinn der Rede von „innerem“ Zusammenhang hineinlegt. (Wenn sich G. für einen solchen Zusammenhang interessiert, hätte er die einschlägigen Ausführungen von Ludwig Klages in *Vom kosmogonischen Eros* berücksichtigen sollen.) Das bekannte Märchen vom in der Scholastik herrschenden Begriffsrealismus wird von G. nachgesprochen (107, 149) ohne Rücksicht auf den schroffen Bruch zwischen dem exzessiven Realismus und dem seit der Hochscholastik (schon bei Thomas von Aquin, im Grunde schon bei Boethius) herrschenden gemäßigten, dem dessen Vollender Suarez mit Recht nachsagt, daß er dem Nominalismus der Sache nach fast gleiche (Disputationes Metaphysicae VI, 2, 1 und VI, 5, 3). Descartes, der Gegner des Syllogismus, wird von G. als Vorkämpfer der deduktiven Methode ausgegeben (238), Spinoza als Idealist, nach dem Gott die räumlichen Dinge durch Denken setze (283, vgl. 285). Für Hegels Lehre vom Verhältnis zwischen Zeit, Punkt und Raum vermutet G. kaum treffend Abhängigkeit von Kant (868); er hätte besser getan, statt sich nur auf Hegels *Enzyklopädie* zu stützen, auf die einschlägigen Partien der posthumen *Jenenser Logik*, *Metaphysik und Naturphilosophie* zurückzugreifen. Die *participation mystique* bei den Naturvölkern betrifft nach Lévy-Bruhl nicht, wie G. – übrigens ohne die Kritik an diesem zu berücksichtigen – S. 902 und 926 will, die Einheit von Mensch und Welt; soviel ich sehe, spielt der Weltbegriff bei Lévy-Bruhl keine Rolle. Befremdlich ist Manches, was G. über die Mengenlehre sagt, z. B.: „Auch für die Mengenlehre gilt eine Mannigfaltigkeit dann als ‚aktuell unendlich‘, wenn alle Elemente – auf Grund eines Gesetzes oder einer Operationsregel – als *vollständig gegeben* und darum als *abzählbar* vorgestellt werden, so z. B. die unendliche Reihe der natürlichen oder der reellen Zahlen.“ (1128) Die reellen Zahlen bilden doch keine unendliche Reihe, wenn auch eine linear geordnete Menge, die aber nicht abzählbar ist. (Diese Entdeckung war die Geburtsstunde der Mengenlehre.) Irrig identifiziert G. Cantors Definition des Kontinuums mit der einer zusammenhängenden Punktmenge (1111); nach Cantor ist erst eine sowohl zusammenhängende als auch perfekte Punktmenge ein Kontinuum (Grundlage einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre § 10, abgedruckt bei O. Becker, a. a. O. 307). Nebenbei gesagt, führt die systematische Behandlung des Kontinuums

durch G. auf S. 1136 zu einer Zirkeldefinition, auf S. 1137 zu einer Tautologie (bezüglich der Teilbarkeit ins Unendliche); meine phänomenologische Behandlung des Kontinuums auf S. 339 bis 360 meines Buches *Die Gegenwart* (System der Philosophie, Band I [Bonn 1964], von G. nicht herangezogen) hätte vielleicht von Nutzen sein können. Der Limes-Begriff wird S. 1115 so charakterisiert, als lebte G. vor Cauchy und Weierstraß, als man in der Infinitesimalrechnung noch mit unendlich kleinen Größen umging. G. überschätzt die Leistungsfähigkeit des mathematischen Intuitionismus in der Analysis, wenn er über H. Weyls Kontinuum-Buch sagt: „Wenn man rationale Zahlen durch ‚definite‘ – d. h. durch Konstruktionsprinzipien gewonnene – Eigenschaften charakterisiert, so erhält man unter bestimmten Bedingungen die reellen Zahlen.“ (1116) Eben nicht alle! Andererseits scheint G. den intuitionistischen Standpunkt mit leichter Hand wegwischen zu wollen, indem er Cantor zutraut, dieser habe mit seiner Mengenlehre die „Unendlichkeit in der Mathematik . . . in endgültiger Gestalt . . . geklärt“ und mit dem Gedanken des bloß potentiell Unendlichen „aufgeräumt“ (1168). Das gibt ein schiefes Bild des gegenwärtigen Standes der Diskussion über die Grundlagen der Mathematik.

Es wäre ungerecht, diesen Beanstandungen gegenüber nicht auch die Verdienste des Werkes hervorzuheben, die außer in der Materialbeschaffung namentlich in den oft klugen und geduldrigen historischen Referaten zu suchen sind, zumal G. diese mit kritischen Würdigungen zu schließen pflegt, bei denen er mit heute fast schon auffallend unbefangener Nüchternheit manches Treffende und Einleuchtende vorbringt. Husserls Beitrag zum Raumproblem wird mit gebührender Skepsis behandelt (849), der von E. Ströker als intelligent gelobt (1140). Der Versuch einer großen Synthese, auch wenn er nur unzulänglich geglückt ist, verdient Anerkennung. Nicht schlecht steht dem Werk – angesichts einer sonst grassierenden Neigung zu oberflächlichen Rationalisierungen – schließlich ein gewisser dunkler Tiefsinn an, etwa in der mysteriösen Spannungs- und Schwingungslehre, in der Annahme schwer zugänglicher Urfahrungen des „Raumes selbst“ hinter allen alltäglichen Begegnungen mit einzelner Räumlichen sowie in der gleichfalls etwas undeutlich bleibenden Beschwörung einer „psychischen Formenwelt“, die vielleicht der „Welt der Bilder“ im Sinne des (in diesem Zusammenhang nicht genannten) Klages nahesteht (1249–1252). Ich hätte nur gewünscht, daß es G. gelungen wäre, ohne flach zu werden, etwas mehr Licht in dieses Dunkel zu bringen.

Hermann Schmitz (Kiel)