

# BUCHBESPRECHUNGEN

Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekanntem Autor<sup>1</sup>

Von Henning OTTMANN (München)

- F. Jonas, *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens* (= *Soziale Forschung und Praxis*, Bd. 24), Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966, 105 S.
- D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung. Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*, Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen 1968, 2. überarbeitete Aufl. 1970, 217 S.
- W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1969, 2. Aufl. 1972, 232–256.
- J. Habermas, *Nachgeahmte Substantialität* (1970), in: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971, 200–222.
- J. Weiß, *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens*, Verlag Rombach, Freiburg i. Br. 1971, 262 S.
- W. R. Glaser, *Soziales und instrumentelles Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 214 S.
- C. Hagemann-White, *Legitimation als Anthropologie. Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, 251 S.
- E. Forsthoff/R. Hörstel (Hrsg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Januar 1974*, Athenäum Verlag, Frankfurt a. M. 1974, 428 S.
- P. Jansen, *Arnold Gehlen. Die Anthropologische Kategorienlehre* (= *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Bd. 106), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1975, 198 S.
- L. Samson, *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen. Systematisch-historische Untersuchungen* (= *Symposion*, Bd. 54), Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1976, 262 S.

## 1. Die Rezeptionssperren: Politik und traditionelle deutsche Philosophie

Arnold Gehlen scheint prima facie ein bekannter, wenn nicht sogar populärer Autor zu sein. Sein Standardwerk zur Anthropologie „Der Mensch“<sup>2</sup>, seine Kulturanthropologie und Institutionenlehre späterer Jahre<sup>3</sup> sind mit ihren Grundbegriffen in den Wortschatz vieler Philosophen und Soziologen eingegangen, und auch auf dem Büchertisch der meisten Pädagogen der letzten Jahrzehnte scheinen Gehlens Bücher nicht zu fehlen. Aber der Vielgelesene blieb auch einer der am meisten Verkannten, und die weite Verbreitung sowie die hohen Auflagen seiner Werke können nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gehlens Anthropologie und Institutionenlehre, seine Zeitkritik<sup>4</sup> und Ästhetik<sup>5</sup> sowie seine späte Ethik<sup>6</sup> weitgehend terra incognita geblieben sind.

<sup>1</sup> Thema sind Veröffentlichungen über Gehlen, die seit 1966 erschienen sind. Es wird jedoch des öfteren notwendig sein, auf wichtige ältere Aufsätze und Bücher zurückzugreifen.

<sup>2</sup> *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (Berlin 1940, abgekürzt als „M 1“; 11. Aufl. Wiesbaden 1976, abgekürzt als „M 11“).

<sup>3</sup> *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen* (Frankfurt-Bonn 1956, 3. Aufl. Frankfurt a. M. 1975, abgekürzt als „US 3“).

<sup>4</sup> Zum Beispiel *Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft* (Tübingen 1949); als Neubearbeitung dieser Schrift inzwischen in einer Auflage von 103 000: *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg 1957, 14. Aufl. 1975). *Über kulturelle Kristallisation* (Bremen 1961). Einige Artikel in: *Einblicke* (Frankfurt a. M. 1975) sowie zahlreiche Auf-

Für viele konnte Gehlen nach dem Zweiten Weltkrieg nur als der Philosoph sichtbar werden, der sich ganz offen dem Nationalsozialismus akkomodierte, als ein Mann mit Vergangenheit, dessen Schatten das bessere Bild des bedeutenden Denkers bis heute verdunkelt hat.<sup>7</sup> Für andere schien der frühe Nationalsozialismus nach dem Kriege in einen nicht weniger gefährlichen Konservatismus zu changieren, dessen Feier der „Institution“ und Lob der „Entfremdung“, dessen Machtstaatsethos und Gegenauflklärung in der Zeit der liberalen Restauration der Bundesrepublik als Sperrgut und in den Jahren der Emanzipationseuphorie als die unzeitgemäßeste aller Lehren bekämpft und beiseitegeschoben wurde. Und für wieder andere waren es wohl indirekt-politische Differenzen, welche die Gegnerschaft zwischen Gehlen und den Intellektuellen überhaupt unüberbrückbar erscheinen ließen. Gehlens Generalangriff auf die „Gegendaristokratie“ der Intellektuellen, deren verantwortungslose Meinungsmache er als einen

---

sätze in Zeitschriften, siehe die Bibliographie in: Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen, E. Forsthoff/R. Hörstel (Hrsg.) (Frankfurt a. M. 1974) 414 ff.

<sup>5</sup> Zeitbilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei (Frankfurt-Bonn 1960, 2. erweiterte Aufl. Frankfurt a. M. 1965). Die Zeitbilder wurden allerdings von zwei prominenten Autoren aufgenommen, sehr kritisch von H.-G. Gadamer, Wissenschaftliche Malerei?, in: Philosophische Rundschau 10 (1962) 21–30, und erstaunlich anerkennend von G. Lukács, der durch Harich auf Gehlen aufmerksam gemacht wurde, G. Lukács, Ästhetik (Neuwied-Berlin 1972), Teil I, 118 ff., 123 f., 185 f.; Teil II, 17–21 u. ö.

<sup>6</sup> Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik (Frankfurt a. M. 1969, 3. Aufl. 1973, abgekürzt als „MH 3“).

<sup>7</sup> Gehlen war Parteigenosse und NS-Amtsleiter der Leipziger Dozentenschaft. Die Frage seiner Verstrickung in den Nationalsozialismus läßt sich jedoch nur unter großen Schwierigkeiten diskutieren. Erstens sind bei den bisherigen pauschalen Verdächtigungen nie alle einschlägigen Texte berücksichtigt worden, zweitens wurde bisher nicht untersucht, wo die Grenze zwischen der offensichtlichen Anpassung der Person und der keineswegs eindeutigen Akkomodation der Theorie verläuft. Die bekannten Passagen in der ersten Auflage von „Der Mensch“, in denen Gehlen bspw. auf die Rassenpsychologie anspielt (M 1, 436, 437, 444, 446), in denen er Rosenbergs Trennung von Weltanschauung und Religion im Nationalsozialismus „mit vollem historischen und sachlichen Recht auch vollzogen“ sieht (M 1, 462), in denen er seinen Begriff von „Zucht“ im Sinne der Zeit deutet (M 1, 465 f.), waren doch wohl Marginalien an einem Ansatz, der als solcher stehen bleiben konnte, nachdem diese beiläufigen Bekenntnisse in den Nachkriegsausgaben des Werkes weggefallen waren (Zu den gesamten Veränderungen der verschiedenen Auflagen von „Der Mensch“ siehe Hagemann-White, a. a. O. 244 ff.). Cum grano salis hatte Gehlen in „Der Mensch“ ja eine Theorie entwickelt, die eher von der Plastizität und der eigentätigen Entlastung als von erbbedingter oder rassischer Festlegung ausgehen sollte. Manchen Nationalsozialisten wie Kriek blieb nicht verborgen, daß der Rassengedanke bei Gehlen keine entscheidende Rolle spielte, siehe E. Kriek, Die neue Anthropologie, in: Volk im Werden 8 (1940) 183–188. Andererseits wären bei künftigen Untersuchungen auch der letzte Abschnitt der „Theorie der Willensfreiheit“ (Berlin 1933), die Antrittsvorlesung „Der Staat und die Philosophie“ (Leipzig 1935) sowie die ganze frühe Idealismusrezeption Gehlens zu prüfen, z. B. „Deutschtum und Christentum bei Fichte“ (Leipzig 1935) und vor allem die Aufsätze „Der Idealismus und die Gegenwart“ (in: Völkische Kultur [1935] 323–329, 560–562). In letzteren möchte Gehlen offensichtlich dem Nationalsozialismus durch den „Idealismus“ aufhelfen. Allerdings stieß auch dies auf den Widerstand Krieks, E. Kriek, Halb und halb!, in: Volk im Werden 3 (1935) 446–448. Lothar Samson, dem ich für zahlreiche Hinweise danken möchte, macht nun darauf aufmerksam, daß sich ein bisher unbekanntes Manuskript Gehlens über Rassentheorie und Rassenmythos aus dem Jahre 1934 gefunden hat; nach Samson könnte sich eine allmähliche Distanzierung Gehlens vom Nationalsozialismus schon vor Kriegsende vollzogen haben; Gehlen hat nämlich 1944 einen Studienführer für Philosophie verfaßt, der den Nationalsozialismus nicht erwähnte und vom zuständigen Ministerium abgelehnt wurde, L. Samson, Bericht über die Arnold Gehlen Gesamtausgabe, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 32 (1978) 612 ff., 616.

Kampf um die Herrschaft deutete, hat ihm eine gewisse Beachtung, aber auch viel Feindschaft der in ihrem Selbstverständnis empfindlich getroffenen Publizisten und Meinungsträger eingetragen.<sup>8</sup>

Während so für viele die politischen Konsequenzen der Gehlenschen Lehre Anlaß genug boten, über ihn den Stab zu brechen, so kam die geradezu skandalöse Sperrigkeit auch seiner philosophischen Ansätze hinzu. Hier schien jemand nicht nur am sonst verehrten Standbild der Intellektuellen Sprengstoff anzubringen, hier schien nicht nur ein unzeitgemäßer Konservativer und Gegenauflärer am Werk, sondern darüber hinaus ein Anti-Metaphysiker und Anti-Idealist, der zwar aus dem deutschen Idealismus stammte, der aber zugleich „die“ Sünde wider den Geist der traditionellen deutschen Philosophie beging, wenn er das Geist- und Vernunftwesen des Idealismus in ein „Mängelwesen“ verwandelte, wenn er statt Metaphysik empirisch-wissenschaftliche Anthropologie betreiben wollte, wenn er schließlich zwischen „wirklichem“ und „unwirklichem“ Geist zu unterscheiden versuchte und das Prädikat „wirklich“ nur dem „Geist“ zuzusprechen bereit war, der im Dienst eines in Führung und Zucht zu nehmenden Lebens steht.

Wie gegen die Lebensphilosophie auch sonst, so wurde gegen Gehlen der Vorwurf des „Biologismus“ erhoben, und man kann die bisherigen Gehlen-Kritiken weitgehend als Versuche deuten, Gehlen quasi von den biologistischen Füßen wieder auf den Kopf zu stellen, auf dem die Anthropologie im Namen des Hegelschen Geistes (Litt, Mahn, Häring, Hagemann-White), des Fichteschen Selbstbewußtseins (Zeltner), des Heideggerschen „Seins“ (Ballauf, Weiß) oder einer aktuellen hermeneutischen, quasi-transzendentalen, dialektisch-kritischen Sprachphilosophie (z. B. Apel, Liebrucks, Böhler, Habermas, Glaser, Jansen) auch heute stehen soll. Was Theodor Litt in seiner einflußreichen Kritik am Gehlenschen Biologismus im Gegenprogramm einer mehr an Hegel orientierten „Philosophie des Geistes“ formuliert, wurde von den verschiedenen philosophischen Positionen in ähnlicher Antithetik variiert. „Dort (bei Gehlen, H. O.) heißt es: Weil der Mensch keinen Instinkt hat, darum hat er das Denken nötig. Hier (in Litts Philosophie des „Geistes“, H. O.) heißt es: Weil der Mensch das Denken hat, darum hat er keinen Instinkt nötig.“ Der in sich ruhende „ursprüngliche“ Geist, das Selbstbewußtsein, das Sein oder die Sprache werden dem Bild des Mängelwesens kontrastiert, für welches der „Geist“ nur ein Mittel im Dienst biologistischer Welterschließung sein kann.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> A. Gehlen, Was wird aus den Intellektuellen?, in: Wort und Wahrheit XIII (1958) Heft 8 607–615; ders., Das Engagement der Intellektuellen gegenüber dem Staat, in: Merkur Nr. 195 (1964) 401–413. Die überwiegend kritische Gegenreaktion in den Beiträgen von R. Altmann, A. Arndt, R. Augstein, R. Dahrendorf, H. E. Nossack, R. Schroers, Die Intellektuellen und der Staat, in: Merkur Nr. 197 (1964) 653–670. Später noch einmal A. Gehlen, Die Chancen der Intellektuellen in der Industriegesellschaft, in: Neue Deutsche Hefte Nr. 125 (1970) 3–15. In „Moral und Hypermoral“ hat sich Gehlen von seiner Intellektuellenkritik sogar zu einem Verständnis für den Einmarsch der Sowjets in die Tschechoslowakei hinreißen lassen, habe doch die Ordnungsmacht der Sowjetunion der Moralphypertrophie der Intellektuellen ein Ende bereiten müssen (MH 3, 154). Zu Gehlens Intellektuellenkritik in „Moral und Hypermoral“ R. Augstein, Wir Mundwerksburschen, in: Der Spiegel 23 (1970) 164–173. Ähnlich wie bei anderen Themen wird Gehlens Ansatz von Schelsky weiterentwickelt, H. Schelsky, Die Arbeit tun die anderen (Opladen 1975, 2. Aufl. München 1977).

<sup>9</sup> Theodor Litts Kritik: Mensch und Welt. Anhang (München 1948) 287–306, 2. Aufl. (Heidelberg 1961) 281–297. Litt, der zum Widerstandskreis um Goerdeler gehörte und sich zwischen 1937 und 1945 freiwillig emeritieren ließ, hat seine philosophische Gegnerschaft gegen den Parteigenossen Gehlen nicht politisch-polemisch, sondern in grundsätzlich sachlicher Frontstellung ausgetragen, die zu Recht ihre Folgen hatte. Vom gleichen Autor: Die Sonderstellung des Menschen im Reich des Lebendigen (Wiesbaden 1948) 48 ff. Ähnlich kenntnisreich und sachlich wie ihr Lehrer Litt auch A. Mahn (Binder), Das Menschenbild im Spiegel des Biologismus. Darstellung und Kritik der Anthropologie Arnold Gehlens (Diss. Bonn 1945) (Tübingen 1948); dies., Über die philosophische Anthropologie von A. Gehlen, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 6 (1951/1952) 71–93. Dazu die amüsante, aber auch wichtige

Politische Kritik am Nationalsozialisten und (oder) Konservativisten auf der einen, Biologismus-Kritik auf der anderen Seite, das sind die Hauptkampflinien der Auseinandersetzung mit dem „Gegen-Denker“ Gehlen, Fronten, die sich auch heute noch durch viele Interpretationen ziehen und sich manchmal sogar zur doppelten Abgrenzung vereinen. Aber die Gehlen-Deutungen des letzten Jahrzehnts lassen auch erkennen, daß allmählich nicht mehr versucht wird, sich durch das Einschlagen auf den politischen Gegner die subtilere Mühe der Auseinandersetzung mit der ganzen Anthropologie, Zeitkritik, Institutionenlehre und Ethik zu ersparen, ja daß sich die geradlinigen Frontverläufe aufzuweichen beginnen und die vermeintlich eindeutige Gegnerschaft zwischen der „biologischen“, empiristischen Anthropologie und den typischeren idealistischen und sprachphilosophischen Formen deutscher Philosophie nicht als feststehende Basis jeder Gehlen-Kritik, sondern eher als Anfang eines Gesprächs zu verstehen ist, das allererst beginnt und in immer angemesseneren Perspektiven noch zu führen sein wird.

## 2. F. Jonas, *Die Institutionenlehre Arnold Gehlens*

Beispielhaft und Maßstäbe setzend für eine fundierte Gehlen-Interpretation war schon Jonas' Buch über Gehlens Institutionenlehre, eher Nach-Schöpfung als bloßes Nach-Beten, ein Entwurf, der sich immer auf der Theorie-Höhe der Gehlenschen Ansätze bewegte und in seiner kraftvollen, bedeutungsvoll-andeutenden Sprache ein der Gehlenlektüre nicht unähnliches Lesevergnügen bot. Jonas, der Assistent bei Gehlen und Schelsky gewesen war und 1968 auf tragische Weise verunglückte,<sup>10</sup> hat seine Habilitationsschrift über Gehlen nicht immer von apodiktisch-düsteren Verfallsdiagnosen und „gelegentlichen Maßlosigkeiten“<sup>11</sup> freihalten können. Dennoch ist sie ein Meisterwerk, das durch seine bestechenden Formulierungen und erstaunlichen Tiefen Zeugnis ablegt von der geistigen Verwandtschaft zwischen Gehlen und Jonas, den man wohl als „den“ Gehlen-Schüler bezeichnen darf.<sup>12</sup>

1) Jonas wird Gehlen gerechter als viele Interpreten, weil er von vorneherein die Zeitgemäßheit der Gehlenschen Lehre und ihr geschichtsphilosophisches Selbstverständnis ernst

---

Replik Gehlens, Stellungnahme zu den Hauptsachen, a. a. O. 93–98. Theodor Häring sieht in Fortführung dieser Biologismuskritik den „circulus vitiosus“ „aller bisherigen Biologie“ in der These vom „Mängelwesen“; da diesem die menschlichen Eigenschaften noch mangeln, sei es „noch nicht“ Mensch, könne aber auch nicht „bloß“ Tier sein, Th. Häring, Zu Gehlens Anthropologie, a. a. O. 593–596. Von Fichteschen Voraussetzungen argumentiert H. Zeltner, Dilemma der Freiheit. Zur Philosophie Arnold Gehlens, in: Soziale Welt 18 (1967) 67–77, von Heidegger und der Phänomenologie Th. Ballauf, Rezension zu „Der Mensch“, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 6 (1951/1952) 566–593; Ballauf verweist auf Freyer, dessen Assistent Gehlen für ein Semester gewesen war; selbst Freyer kritisiert ähnlich wie Häring den Biologismus als einen circulus vitiosus (Ballauf, a. a. O. 576). Einen einflußreichen Versuch der hermeneutischen Uminterpretation Gehlens, der die Sprache als „Institution der Institutionen“ definierte, hatte schon Apel unternommen, K.-O. Apel, Arnold Gehlens ‚Philosophie der Institutionen‘, in: Philosophische Rundschau 10 (1962) 17 ff., 1–21. Ähnlich uminterpretierend hatte Liebrucks die Gehlensche Institutionenlehre von seinem eigenen Begriff „dialektischer Sprachlichkeit“ gedeutet: B. Liebrucks, Sprache und Bewußtsein, Bd. I (Frankfurt a. M. 1964) 79–164. Über die verwandten Deutungen von Böhler, Habermas, Glaser, Jansen im Folgenden.

<sup>10</sup> Jonas ist der Autor der ausgezeichneten vierbändigen „Geschichte der Soziologie“ (Reinbek bei Hamburg 1968/1969) sowie der „Sozialphilosophie der industriellen Arbeitswelt“ (Stuttgart 1960). Letztere läßt allerdings einen Gehlenschen Einfluß noch nicht erkennen.

<sup>11</sup> So ganz richtig H. Ryffel, Die Institutionen: Verhängnisse oder Aufgaben?, in: Soziale Welt 18 (1967) 253 ff.

<sup>12</sup> Neben oder mit Jonas wäre noch Schelsky zu nennen, vielleicht auch H. Kesting, dessen Buch „Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg“ (Heidelberg 1950) Gehlen allerdings nur neben vielen anderen erwähnt.

nimmt. Schon der erste Teil seines Buches, der den „Ansatz“ der Institutionenlehre erläutert (10–43), macht den „sozialphilosophischen Umkreis“ der modernen Institutionenlehre in Gehlenscher Perspektive sichtbar. In ihr erscheint der moderne Mensch – nach Aufklärung und Französischer Revolution – nämlich als ein Wesen, das sich in seiner Natürlichkeit, Endlichkeit und Bedürftigkeit selbst zum Thema geworden ist und in der Entgegensetzung seiner subjektiven Ansprüche gegen die Objektivität (quasi Gehlens Version der Hegelschen „Entzweiung“, [17]) sein Dasein rein pragmatisch zu bewältigen versucht. In dieser zeitkritischen Akzentuierung liegt zunächst keine Vereinseitigung des Gehlenschen Ansatzes,<sup>13</sup> sondern eine notwendig einzubringende Dimension. Denn diese läßt verstehen, was bei Gehlen nicht übersehen werden darf: daß sein Versuch einer „vorurteilsfreien“, empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie sich das „Mißtrauen gegen den Geist“ zur Pflicht gemacht hat, weil sie ähnlich wie die Hegelsche Philosophie ein Begreifen „ihrer Zeit“ sein soll.

Von der Einsicht in den Zusammenhang zwischen Gehlens Denken und dem, was an der Zeit ist, einen Zusammenhang, auf den auch schon N. Hartmann und Th. Ballauf hingewiesen hatten,<sup>14</sup> führt Jonas in die These vom „Mängelwesen“ ein (18–29). Seiner Ansicht nach ist Gehlen eine monistische Vereinigung von Leben und Geist sowie von Freiheit und Notwendigkeit gelungen, die vom Biologismus-Vorwurf gar nicht erfaßt wird (29–36). Zwar kann man nach Jonas den Streit zwischen der herkömmlichen Metaphysik und Geistphilosophie und der empirisch-wissenschaftlichen Anthropologie Gehlens als ein Aufeinanderprallen gleich möglicher Betrachtungsweisen ansehen, zwischen denen man keine endgültige Entscheidung wird fällen können (3). Aber Jonas läßt keinen Zweifel daran, daß er nicht nur wegen der Zeitgemäßheit, sondern auch wegen der Fruchtbarkeit und Zuverlässigkeit der Methode den Gehlenschen Weg von der Natur zum Geist dem umgekehrten vorziehen möchte (36). Er empfiehlt sich für Jonas um so mehr, als er wie N. Hartmann erkennt, daß Gehlens angeblicher Biologismus „die vitale Bedeutung der geistigen Funktionen bis in die elementaren Schichten hinein geltend macht“ (26). Schon die Analyse des Begriffs „wirklicher Geist“, bei der Jonas die Kategorien „Umkehr der Antriebsrichtung“ sowie „Entlastung“ ins Spiel bringt, kann für ihn demonstrieren, daß Gehlens empirisch-wissenschaftlichem Monismus, der gleichwohl das Recht des Geistes in der Natur geltend macht, mit den Schablonen eines „schwächlichen Idealismus“ genausowenig beizukommen ist wie mit „rohem Materialismus“ (39)!

2) Während Teil I des Buches somit in geschichtsphilosophischer Perspektive die Notwendigkeit empirisch-wissenschaftlicher Anthropologie erläutert und quasi die Zeitumstände berücksichtigt, die Gehlen zu dem Ausspruch veranlaßten, man könne heute nicht „schnell“ im Absoluten sein, „ohne gelaufen zu sein“<sup>15</sup>, so entwickelt der Teil II (43–69) die *Kategorien* der für Jonas anti-metaphysischen, realistischen Anthropologie. Wie der Ansatz Gehlens selbst, so stehen auch die Kategorien jenseits der Dualismen, in die Materialismus und Biologismus bzw. Idealismus und Geistphilosophie nach Jonas zerfallen müssen. Nach einer – vielleicht etwas zu kurz und unverständlich geratenen – Rekapitulation der Theorie der Entstehung der Institutionen aus dem Ritus (43–49) wird deshalb folgerichtig betont, daß sich für Gehlen nicht nur die großen Erfindungen der Menschheit wie Rad, Wurflanze, Messer, Pfeil und Bogen, Werkzeug und sogar Arbeitsteilung einem weltoffenen neutralen Sachinteresse verdanken (55), sondern darüber hinaus alle Institutionen für ihn „sekundäre objektive Zweckmäßigkeiten“ (49–56) sind. Als solche sind sie für Gehlen zunächst gar nicht instrumentell oder funktional verstehbar, sondern Schöpfungen eines „ideativen Bewußtseins“, die (primär) nicht in Kategorien des Nutzens gerechtfertigt werden müssen, sondern als „Transzendenz“ ins Diesseits aufzufassen sind. Als primär nicht vom Nutzen zu interpretierende „Transzendenz“ ermöglichen sie dem Menschen, über seine „Natur“ hinauszugehen und sich zur Kultur zu steigern. In diesem Sinn sind die Institutionen für das „Mängelwesen“ durchaus „lebenswichtig“ (55). Aber dies darf nach Jonas nicht den Blick dafür verstellen, daß die Steige-

<sup>13</sup> So sinngemäß Ryffel, a. a. O. 254.

<sup>14</sup> N. Hartmann, Neue Anthropologie in Deutschland, in: Blätter für deutsche Philosophie 15 (1941/1942) 159–177; Ballauf, a. a. O. 566 ff.

<sup>15</sup> A. Gehlen, Stellungnahme zu den Hauptsachen, a. a. O. 95.

rungs- und Kulturfunktion der Institutionen (zwar als Erfüllung der Natur des Menschen, aber auch) *contra naturam* (sinngemäß, [52]), erst durch die „Umkehr der Antriebsrichtung“, erreicht wird.

Die Hauptkategorien der Institutionenlehre erschließen sich demnach dem Verständnis nur, wenn sie weder rein funktionalistisch noch als rein geistige Selbstzwecke gedeutet werden. Institutionalisation ist wesentlich „Umschlagen in Eigengesetzlichkeit“ und Eigenwert; wodurch die Entlastung vom Druck der Ausgangslagen und die „Zucht“ eines Subjekts erst möglich werden; sie ist „Hintergrundserfüllung“ im Sinne der Befriedigung eines beim Menschen ständig vorhandenen Bedarfs, freilich gerade nicht bloß eines Bedarfs, der mit der Dauerbefriedigung biologisch-materieller Bedürfnisse gleichgesetzt werden könnte; „erfüllt“ wird eben nur der „Hintergrund“, auf dem die Institutionen über ihr Umschlagen in Eigenwert, über Entlastung und Steigerung auch den „edelsten Zwecken“ des Menschen ihr Daseinsrecht verschaffen. Institutionen sind „überdeterminiert“; sie sind in der Lage, nicht nur naheliegende, sondern auch unvorhersehbare Probleme zu lösen. Und sie sind schließlich „stabilisierte Spannungen“ (62–68), Antworten des Menschen auf überraschende, prägnante, unfaßliche, ja schreckliche Erfahrungen, die durch die Handlungsabfuhr des Einzelnen nicht bewältigt werden können, sondern als Spannung stabilisiert werden müssen und in der „Nachahmung“ des Auslösedatums im „Ritus“ „gebannt“ werden können.<sup>16</sup> In der Stabilisierung von Spannungen drückt sich ein weltoffenes, nicht auf Sachveränderung gerichtetes Verhalten aus, das auf die „geistige“ Bewältigung von „Schrecknissen“ zielt. Entgegen dem von Rohrmoser schon 1958 geäußerten Vorwurf, Gehlen reduziere das Handeln auf die Technik des *homo faber*, kommt Jonas deshalb zu dem Schluß, daß bei Gehlen Raum für *Poiesis* und *Praxis* ist. „Kein Tier, kein *homo faber* kann das Dasein von Schrecknissen bejahren . . .“ (69)<sup>17</sup>

3) Nachdem somit gezeigt worden ist, daß Institutionen für Gehlen primär zweckfreie, eigenwertige, (nur) den Hintergrund erfüllende, überdeterminierte, stabilisierte Spannungen sind, kehrt Jonas im letzten Teil seiner Untersuchung (69–105) zum geschichtsphilosophischen Ausgangsproblem zurück, zum Bild des modernen Menschen, der sich in seiner Natürlichkeit und Bedürftigkeit selbst zum Thema geworden ist. Durch die unvermittelte Konfrontation der Zeitkritik mit der Institutionenlehre entwirft Jonas nun ein düster-maßloses Bild der Zeit, das manche Leser von der Lektüre abschrecken könnte. Es kann jedoch auch als eine Provokation verstanden werden, hinter deren düsterer Fassade es sich zum Kern der Gehlenschen Zeitkritik vorzustößen lohnt.

Wenn es denn wahr ist, daß die Institutionen ihre den Menschen steigernde Kraft und „Würde“ gerade ihrer undurchschauten selbstzweckhaften „Zweckmäßigkeit“ verdanken, wenn es denn auch wahr ist, daß in der Moderne der Zweck der Natur zum Zweck des Menschen wird und die Kultur nur noch im Dienst natürlicher Bedürfnisse steht, dann müssen die Insti-

<sup>16</sup> Jonas' Darstellung der Institution als „stabilisierter Spannung“ ist wohl etwas zu kurz geraten. Nach Gehlen muß man sich unter den unwahrscheinlichen, prägnanten und einfachen Außenweltdaten mächtige Tiere, Blitz, Vollmond, Regenbogen, Mondfinsternisse, Krankheit und Tod vorstellen, drastisch-effektvolle Erfahrungen, die zum Appelldatum einer „unbestimmten Verpflichtung“ werden, zum Gefühl des Paretoschen „*besoin de faire quelque chose*“, das in der mimetischen „Darstellung“ des Appells, in der Nachahmung im Ritus und in diesem durch das Miteinander-Darstellen, das Meadsche „*taking the role of the other*“ verarbeitet wird und zur Stabilisierung der Spannung führt (letzterer Begriff von Przuluski), US 3, 132 ff.; A. Gehlen, Nichtbewußte kulturanthropologische Kategorien, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 4 (1949) 332.

<sup>17</sup> Rohrmosers Kritik, G. Rohrmoser, Subjektivität und Selbsterhaltung. Anmerkungen zu Arnold Gehlens Kritik an der Kulturkritik, in: Hochland 51 (1958) 372–378. Immerhin hatte Rohrmoser schon damals zugestanden, daß Gehlen den Biologismus überwunden habe (a. a. O. 377). Gehlen treffe die „Struktur“ dessen, was der Mensch „heute geworden (sei)“ (ebd.). Mit Jonas' Argument allein läßt sich der Technikvorwurf allerdings noch nicht abwehren, da Jonas die Praxisseite der Gehlenschen Philosophie in seine eigene Systematik nicht in ausreichendem Maße aufgenommen hat.

tutionen in der Moderne in die prekärste aller Lagen geraten. Jonas beschreibt sie mit dem Gehlenschen Begriff der „Stabilisierung nach rückwärts“ (69–76). Einerseits werden sie von nun an als „nützliche“ Einrichtungen gedeutet und um ihres Nutzens willen erhalten; die im Dienst der Natur stehende Kultur wird zur „natürlichen“ Kultur. Andererseits verlieren die funktional gewordenen Institutionen alle „Gelassenheit“ und „Würde“, sie setzen der Begehrlichkeit des Menschen keinen Halt mehr entgegen; aus den Subjekten werden „Nutznießer“, und es breitet sich jene Reizüberflutung, jene Angstentwicklung, jene Reprimitivisierung und „Rache am Ideal“, jener Überdruß und jene allgemeine „Verhetzbarkeit“ aus, die Gehlens Kulturkritik immer wieder zu sondieren versuchte.

Jonas analysiert die Momente dieser quasi instabilen Stabilität, indem er sich mit seiner letzten Frage „Verfall oder Kristallisation“ mit seltener Konsequenz in Aporetik verstrickt. Die Stabilisierung nach rückwärts benennt nämlich den Institutionenverfall und den hervorbrechenden Subjektivismus in allen seinen Entartungsformen, sie bezeichnet zugleich den geschichtlichen Zustand der „Kristallisation“<sup>18</sup>, das Ausgeschöpftsein der geschichtlichen Möglichkeiten, das Sachgerecht-Geworden-Sein der Welt durch Technik und Maschinenkultur, das Ende der Geschichte, in der es in der Tat für die Subjekte nichts wesentliches mehr zu besorgen gibt. Die moderne, vom Institutionenverfall bedrohte Welt, in der es sich die Menschen ohne den Willen zur Steigerung gemächlich machen wollen, ist die technische, die sachgerechte, die funktionale, die objektiv-rationale Welt. Zu ihr gehören die Reduktion der Werte auf das Dasein und das bloße Überleben, weil im technischen Zeitalter die bloße Lebenserhaltung der Millionenmassen alle anderen Zwecke verdrängen muß und erfolgreich verdrängt. Die Welt hat sich wieder in das „fatum“ verwandelt (90), die Subjekte haben abgewirtschaftet, der Prometheus ist an die Kette der Sacherationalität gelegt.

Von der Zuspitzung zwischen der sich institutionell auflösenden und sich doch paradoxerweise technisch-rationale stabilisierenden Welt (in der die Subjekte quasi so „entlastet“ sind, daß sie gar keine Aufgabe mehr haben) gelingt es Jonas zu zeigen, daß sich die Gehlensche Subjektivismusthese und die Behauptung der Kristallisation nur bei oberflächlicher Betrachtung widersprechen. Sie sind in Wahrheit nur zwei Seiten der einen Medaille, mit der wir das Ende der Geschichte zu bezahlen haben. Zugleich aber verschärft Jonas die Situation derart, daß aus dem Kahn, der zum Ende der Geschichte treibt, nach Bezahlung dieses Obolus quasi kein Aussteigen mehr möglich zu sein scheint. In der sachrationalen Bedürfnisbefriedigungswelt der Millionenmassen haben die „Subjekte“ zu vollziehen, was sowieso geschieht. „Jeder muß an seinem Platz tun, was funktional richtig ist.“ (93) Und der Elite, welche die eiserne Kette der Rationalität, an die der moderne Prometheus gelegt ist, wenigstens noch erkennt, bleibt nichts übrig, als sich „sehenden Auges in die Verhängnisse“ zu begeben (96, 101), wenn in der technischen Welt der Friede gesichert und jener Apparat funktionsfähig gehalten werden soll, von dem das Überleben der Millionenmassen abhängt.

4) Jonas hat auch am Ende seines Buches tiefe Zusammenhänge zwischen Gehlens Zeitkritik, der Subjektivismusthese und der „Kristallisation“, zwischen Funktionalismus und instrumentellem Bewußtsein auf der einen und dem Gehlenschen Ideal der eigenwertigen, Gelassenheit und Würde ermöglichenden Institution auf der anderen Seite aufscheinen lassen. Aber seine bahnbrechende Untersuchung übersteigert doch auch manches, was bei Gehlen so ausgewogen nicht ist.

4.1) Bei Jonas verengt sich der Gegensatz von Subjektivismus und Kristallisation zu einer Aporetik, die bei Gehlen nicht nur durch seine manchmal an die Stoa erinnernde „antikisch-

<sup>18</sup> Gehlen hatte den Begriff der „Kristallisation“ von Pareto übernommen, der damit eine überorganisierte, versteinerte Kultur charakterisierte, z. B. Über kulturelle Kristallisation (Bremen 1961), Über kulturelle Evolutionen, in: H. Kuhn/F. Wiedmann (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt (München 1964) 207–220; Ende der Geschichte?, in: Einblicke, a. a. O. 120 ff. In diesem Zusammenhang fällt auch meist das Cournotsche Wort vom „posthistoire“, das Gehlen über Hendrik de Mans Buch „Vermassung und Kulturverfall“ (München 1951) kennenlernte.

anmutende Heiterkeit<sup>19</sup>, sondern auch durch die Hoffnung auf die (noch existierende) Einzelperson und die Chancen einer neuen Elite gemildert wird. Nicht zufällig hat Gehlen einen späteren Aufsatz vom „Ende der Geschichte“ mit einem Fragezeichen versehen, und nicht zufällig schließt eben jener Aufsatz mit dem schlichten Appell zu stützen, was über „Wasser gehalten werden muß... die historische und die gesellschaftliche Tradition“<sup>20</sup>. Die frühere, schöne Schilderung der „Persönlichkeit“ als „Institution in einem Fall“, die (auch heute noch) „die anspruchsvollen Tendenzen des Geistes im Apparat“ zur Geltung bringt,<sup>21</sup> zeugt für seine verständlichere Perspektive ebenso wie sein anti-rousseauistischer Aufruf „Zurück zur Kultur“, den jene „schöpferischen Minderheiten“ verwirklichen sollen, welche gegen den weltweiten Trend zum Wohlleben und gegen die „Ethisierung des Massenlebenswertes“ den Ausweg der Askese wählen.<sup>22</sup> Askese als stimulierende Ichsteigerung, Askese als disciplina des Dienstes in den Institutionen und Askese als sacrificium, d. h. als Festhalten der Berührung mit dem Leiden, all diese Formen eines zweifelsohne „unzeitgemäßen“ Ethos<sup>23</sup> dürfen sehr wohl als Auswegsangebote Gehlens verstanden werden. Jonas hat die Zeitgebundenheit der Anthropologie und die Bedeutung der Kristallisationsthese zur schlechten Tragödie verformt, in der den Subjekten nur noch das „Sichkonsumieren-Lassen“ von Institutionen übrig bleibt, die angesichts ihres Zerfalls und ihrer Würdelosigkeit diesen Dienst gar nicht mehr verdienen; Gehlen dagegen hat die Spannung zwischen Subjektivismus und Kristallisation im milderen Klima einer Melancholie bewältigt, die in der Trauer über das Verhängnis der Zeit die Hoffnung auf die Persönlichkeit und die Geburt einer neuen Elite nicht gänzlich aufgeben mochte.

4.2) Jonas' im Prinzip richtige Hervorhebung der Zeitgemäßheit der Gehlenschen Anthropologie überzeichnet mit der Tragödie des technischen Zeitalters zugleich die Frage nach dem Verhältnis von bloßem Überleben und Leben in „Würde“. In Jonas' zeitkritischer Perspektive muß das Überleben als der Güter höchstes und als geschichtsmächtigere Kraft eingeschätzt werden, als dies bei Gehlen der Fall ist. Gehlen dagegen hatte in einer sicher spannungsreichen Beziehung sowohl vom Selbsterhaltungsziel als auch von der für den Menschen notwendigen Steigerung zu den höchsten Daseinszwecken gesprochen. Auch in der Zeit der Kristallisation bricht sich bei Gehlen die Notwendigkeit des Überlebens am Ideal eines asketischen Heroismus, der durch seine „hochherzige Gleichgültigkeit gegen das Leben alle Fehler sühnt“<sup>24</sup>.

4.3) Und schließlich vereinseitigt Jonas im Zuge seiner Übergewichtung der Zeitkritik, was bei Gehlen eher doppeldeutig zu sein scheint. Jonas blendet nämlich den frühen „philosophischen“ Gehlen aus und interpretiert die Anthropologie als eine rein „empirische Wissenschaft“. Gehlen muß dann freilich als ein „Wissenschaftler“ erscheinen, der unglücklicherweise „seinen eigenen Denkansatz etwas im unklaren ließ“ (32) und manchmal doch noch philosophisch, z. B. in „teleologischer“ „Schlüsselattitüde“ (33), spricht. Dabei hält Jonas selbst diese Deutung nicht konsequent durch. Zwar sei Gehlens Anthropologie nicht von der Art der Schelerschen, sondern eben „empirisch“, aber dann auch „empirische Philosophie“ (30 ff.), die nicht am Einzelphänomen klebe, sondern Zusammenhänge interpretiere und den Menschen als ein Wesen deute, das zu sich Stellung zu nehmen habe; und selbst die These vom Mängelwesen muß von Jonas als eine „philosophische“ gedeutet werden (29, Fußnote), da sie angesichts der Hoch-

<sup>19</sup> Ryffel, a. a. O. 258.

<sup>20</sup> Einblicke, a. a. O. 133.

<sup>21</sup> Die Seele im technischen Zeitalter, a. a. O. 118.

<sup>22</sup> Anthropologische Forschung, a. a. O. 59 ff., 66 ff.; MH 3, 73 ff.

<sup>23</sup> Wie Gehlen schon 1952 vermutete, wird es hier „ernst“, was schon daraus zu ersehen ist, daß von den nahezu vollzählig säkularisierten christlichen Idealen dieses eine nicht verweltlicht wurde (Anthropologische Forschung, a. a. O. 66). Außer Glaser (hier unter 8.), der die Askese mit der nötig gewordenen ökologischen Disziplin in Verbindung setzt, hat m. W. bisher niemand die Askeselehre aufzugreifen versucht. Dabei könnte sie neben Anhängern einer neuen Umweltmoral auch Christen und Vertretern einer zwischen Überleben-Wohlleben und gutem Leben differenzierenden praktischen Philosophie die Chance der Begründung eines lebensernsten Dienstethos bieten.

<sup>24</sup> Gehlen zitiert hier zustimmend W. James (Anthropologische Forschung, a. a. O. 67).



entwicklung des Menschen keine „rein“ empirische Zustandsbeschreibung sein kann. Gehlen, der Anthropologe, ist von der frühen, zunächst dem Existentialismus und dann dem Idealismus verwandten Philosophie in gewissem Sinn zur empirisch-analytischen Wissenschaft emigriert. Dennoch taucht auch später hinter dem Bild des Wissenschaftlers immer wieder das Gesicht des Philosophen auf, der die Frage nach „dem“ Menschen weder den Einzelwissenschaften überantworten noch auf Fragestellungen verzichten wollte, die über empirisch-analytisch streng nachprüfbar Hypothesen spekulativ hinausgehen. Zu solchen Hypothesen müßte man wohl die für Jonas so wichtige Zeitkritik selbst rechnen, die kaum den Anspruch auf „empirisch-analytische“ Wissenschaftlichkeit erheben kann, wie immer zutreffend sie als Bild unserer Zeit auch sein mag.

Jonas hat für die Gehleninterpretation Bedeutendes geleistet. Sein Buch wird noch lange der Maßstab bleiben, an dem Deutungen der Institutionenlehre zu messen sind. Nach Jonas sollte der Biologismusvorwurf in seiner simplen Form eigentlich nicht mehr erhoben werden, ganz genauso wie das Gehlensche Theorieniveau zwischen biologistischem Materialismus und älterem und neuerem Idealismus nicht mehr sollte verfehlt werden können. Daß es, um Gehlen ganz gerecht zu werden, noch weiterer Perspektiven bedarf, in denen Zeitkritik und Kristallisationsthese relativiert, die Frage nach dem Sinn des Lebens im Spannungsfeld von Überleben und Leben in „Würde“ weiterdiskutiert, Technik und Praxis bei Gehlen ausführlicher unterschieden und das Problem des ganzen, frühen wie älteren, philosophischen und wissenschaftlichen Gehlen erörtert wird, werden die folgenden Interpretationen zeigen.

### 3. D. Claessens, *Instinkt, Psyche, Geltung.*

#### *Zur Legitimation menschlichen Verhaltens. Eine soziologische Anthropologie*<sup>25</sup>

Claessens' bedeutende Studie ist wie das Buch von Jonas ein eigenständiger Entwurf, der in einer beeindruckenden Kombination von Philosophischer Anthropologie, Verhaltensforschung, Psychologie, Evolutionstheorie und Strukturalismus nach den durch die Evolution vorgegebenen Verhaltensformen des Menschen sucht und diese – originell und theoretisch versiert – in „formalen Instinktprinzipien“ festmacht. In Anlehnung an Simmels Methode der „formalen Soziologie“ sollen in einer „biologisch-soziologisch“ orientierten Analyse, die die Trennung von Natur und Geschichte aufhebt, die „erworbenen Invarianten“ (20) des Verhaltens bestimmt werden, die sowohl „inhaltlich veränderbar“ als auch als „formale Tendenzen“ konstant sind. Gehlens These vom instinktunsicheren Mängelwesen und die (auch) Gehlensche Frage nach der Festlegung und Geltung unseres Verhaltens werden dabei ständig mitbedacht, weit über jene Seiten hinaus, in denen Gehlens Theorie allein thematisch ist (28–43).

1) Claessens beginnt mit einer Untersuchung der *heutigen Anthropologie* (13–75), die nicht nur die Philosophische Anthropologie von Scheler, Plessner und Gehlen, sondern auch die Verhaltenstheorie von Konrad Lorenz, daneben Legewie sowie schließlich Freud zu Wort kommen läßt. Wie die Philosophische Anthropologie so geht auch Claessens von der „existentiellen Verunsicherung“ des Menschen aus (13 ff.). Anders als das in seiner Existenz schon „geltende“ Tier habe der Mensch sich selbst „Geltung“ und „Legitimation“ seines Verhaltens erst zu schaffen. Aber Claessens' Perspektive ist doch von vorneherein eine andere als die der von ihm untersuchten Theorien. Einmal möchte er Argumente sammeln gegen die seiner Ansicht nach übertriebene Schilderung der Gefährdetheit des Menschen in der heutigen Anthropologie überhaupt, zum anderen soll seine eigene Anthropologie offensichtlich ein grundsätzlich anderes Bild des Menschen entwerfen, als es sich aus den eher konservativen Implikationen der Philosophischen Anthropologie, der Verhaltensforschung und gewisser Züge der Psychoanalyse ergibt. Es ist ein stärkerer Glaube an die Macht und Souveränität des modernen Prometheus, der Claessens' Anthropologie prägt. „Als Art“, so meint er, „treffe den Menschen der Anwurf der Störbarkeit überhaupt nicht mehr“ (18); denn die Menschheit habe insgesamt „außerordentlich“ geringe „quantitative Verluste“ (54), ihre „(am vorzeitigen

<sup>25</sup> Zitiert wird nach der 2. Aufl.

Ableben ablesbare) *Sicherheitsrate*“ werde „unentwegt erhöht“ (ebd.). Gehlens im industrialen Zeitalter aufbrechende Melancholie ist Claessens' Sache nicht.<sup>26</sup> Dem düsteren Bild der aufgabenlos gewordenen Subjekte stellt er das hoffnungsfrohe Gemälde eines sich von der Natur mehr und mehr „distanzierenden“ Menschen gegenüber, dessen Evolution einschließlich der modernen Technik und Industrie als Emanzipationsprozeß begrüßt wird (179 ff.). Biologisch-soziologische Anthropologie als „Baustein zu Emanzipation schlechthin“ (194) versus aristokratische und bürgerliche Melancholie über die zerfallenden Institutionen bezeichnen die unterschiedlichen Pole der Interpretation!

In dieser Perspektive übernimmt Claessens Schelers Bild des Menschen, der sich kraft des „dissoziativen Prinzips“ aus der Sicherheit der Natur zu einem Wesen emporarbeitete, das „Welt hat“, kritisiert jedoch den Schelerschen „Rückfall“ in Metaphysik, durch den dieser dem verunsicherten Menschen mit Hilfe der „jenseitigen Mächte“ wieder Halt verschaffen möchte (22–25). Plessners „exzentrische Positionalität“ wird gleichfalls als Erfassung der Gefährdetheit des Menschen gewürdigt, jedoch wird die bei Plessner gegenhaltende Macht der „Kultur“ als zu „individualistisch“ gefaßt verworfen (25–28). Gehlen scheint zwar zunächst einen Schritt weiter auf dem von Claessens gesuchten, konsequent anti-metaphysischen Weg der Begründung einer Anthropologie, jedoch mündet auch seine Theorie der Entlastung des verunsicherten Menschen in den Institutionen für den Verf. am Ende wieder in Metaphysik.

Gehlens These vom Mängelwesen Mensch, das seine Mängelbedingungen „eigentätig“ in Chancen der Lebensfristung umzuwandeln habe, gilt Claessens zunächst als der anti-metaphysische Ansatz einer Anthropologie, welche die Aufbau- und Führungsleistungen des Menschen zu Selbstentlastungen erklärt. Aber Gehlen verspielt nach Claessens die Chancen seines Ansatzes. Einmal wird die Rolle des Denkens nur unzureichend eingebracht („der naheliegende Gedanke, daß... durch das Denken die große Entlastung herbeigeführt werden könnte, wird nicht aufgenommen“ [31]). Zum anderen wird der Begriff der eigentätigen Entlastung zugunsten eines anderen Erklärungsmodelles aufgegeben. Gehlens Argumentationskette vom „Antriebsüberschuß“ und „Entwicklungsdruck“ über die „Urphantasie“, über das „Gefühl der unbestimmten Verpflichtung“ und die „Entdifferenzierung“ der Antriebsstruktur zum Zentralbegriff des „ideativen Bewußtseins“ oder der „idée directrice“ zeige, daß Kultur und Institution für Gehlen eben nicht eigentätig geschaffen würden, sondern Produkt eines übergeordneten Bewußtseins, quasi eine „List“ des Weltgeistes seien (42). Oder wenn man umgekehrt berücksichtige, daß die „Urphantasie“ ihre Inhalte aus den Kräften des Lebens beziehen solle, dürfe man folgern, daß bei Gehlen das „Leben selbst, als Metaphysikum... die Tendenzen auf eine Höherentwicklung hin (liefere)“ (38). Anders als viele Kritiker kommt Claessens zu dem provozierenden Schluß, daß der Biologismusvorwurf heute in sein Gegenteil verkehrt werden müsse: „Heute müßte Gehlen eher der Vorwurf *mangelnder Konsequenz in der Verfolgung biologischer* Gedankengänge gemacht werden...“ (42)

Claessens ist offenbar der Ansicht, daß sich bei „mehr Biologie“ die These von der enormen Gefährdung des Menschen durch den Nachweis einer Vielzahl biologischer Abstützungen des Verhaltens relativieren läßt. Sein erster Helfer gegen die Gefährdetheitstheorie der Philosophischen Anthropologie wird Konrad Lorenz, mit dessen Verhaltenstheorie sich spezifische „Chancen“ des Menschen aufweisen lassen.<sup>27</sup> Die Möglichkeit des Menschen, viele mittlere Leistungen (wie Schwimmen, Laufen, Klettern usw.) zu kombinieren (seine erste Chance), seine Fähigkeit zu erfolgskontrolliertem Lernen (seine zweite Chance) und sein jederzeit vorhandenes Neugierverhalten (seine dritte Chance) werden gegen die Behauptung einer mangelhaften Naturausstattung des Menschen ausgespielt (50 ff.); andererseits hält Claessens die

<sup>26</sup> Claessens deutet Gehlens „Melancholie“ als Trauer über den Verlust der „aristokratischen Geltung“. (Darüber mehr unter 4.) Er läßt sich in diesem Zusammenhang sogar zu dem Satz hinreißen, „Gehlen (habe) Bücher über seine eigene Gefährdetheit geschrieben“ (19). Allerdings ist er dann ein zu guter Theoretiker, als daß er auf diesem Niveau weiterargumentieren würde.

<sup>27</sup> K. Lorenz, Über tierisches und menschliches Verhalten. Aus dem Werdegang der Verhaltenslehre. Gesammelte Abhandlungen, Bd. II (München 1965) 231 ff.

Lorenz'sche Version der Gefährdung des Menschen durch „Domestikation“ und „Triebverfallenheit“ (z. B. an den Aggressionstrieb) für ähnlich übertrieben wie die Gefährdungsmetaphysik der Philosophischen Anthropologie (hier wirkt sich offensichtlich die optimistische Anthropologie des Verfassers aus, nach der sich die Gattung ihrer Sicherheit und Störungsfreiheit heute gewiß sein kann). In Fortsetzung dieses Argumentationsganges wird in Anlehnung an Legewie<sup>28</sup> untersucht, inwieweit der Mensch an seine vegetativen Organe, an seine aus dem Vegetativum stammende primäre Motivation für die Stillung von Hunger und Durst, Geschlechtsbedürfnis, Pflege und ähnliches gebunden bleibt (54–63). Allerdings schwächt Claessens auch diese Abhängigkeit vom Vegetativum (eigentlich ganz im Sinne Gehlens!) durch die Herausstellung der sekundären Motivation des Menschen auch „für unmittelbar nicht einsichtige, also kulturelle Zwecke“ (62) ab, die Legewies Ansatz nicht in ausreichendem Maße berücksichtigen kann. Ist dem Verf. somit auch bei Legewie die Triebverfallenheit quasi zu groß angesetzt, so wird schließlich auch Freuds Triebtheorie von libido und thanatos als eine letztlich zu selbstverständlich von angeborenen Tendenzen ausgehende Psychologie kritisiert, die zudem den Blick auf ihre eigene gesellschaftliche Abhängigkeit vom „großbürgerlichen Milieu“ verstellt, die Veränderbarkeit von Institutionen übersieht und sich sogar noch „offen mit dem alten Patriarchalismus“ (68) zusammenschließt.

2) Für Claessens verbirgt sich hinter den heutigen Menschenbildern eine „Anthropologie der Substanz“ (74), die dem intendierten Emanzipationsstreben anscheinend nicht genug Rechnung trägt. Schelers „jenseitige Mächte“, Plessners „Kultur“, Gehlens „idée directrice“, die „resigniert-aristokratischen Elemente“ im Denken Freuds (73), das Walten der „alten Triebe“ und sogar das Vertrauen in den Ablauf der „Evolution“ als solcher bei Konrad Lorenz (74) beweisen für Claessens den Konservativismus und das Substanzdenken, zu dem Anthropologie, Verhaltenstheorie und Psychoanalyse heute gravitieren. Seine Absicht konkretisiert sich dagegen in dem Versuch, durch eine eigenständige Interpretation der *Evolutions-theorie* (75–98) zu demonstrieren, wie die Evolution auf ein „kommunikatives“ emanzipatorisches „Prinzip“ zutreibt.

Das von den Theoretikern der Evolution ansonsten verwendete Erklärungsprinzip des „Anpassungsdrucks“ reicht nach Claessens nicht aus, die Entwicklung des Lebens bis zu den Instinktsystemen und der Chance der Bildung eines reflektierenden Ich zu erklären. Es bedarf weiterer Annahmen, wie sie für Claessens z. B. das Prinzip der „Affinität“ darstellt. „Affinität“ meint „eine Konstruktion des Nervensystems und des umgebenden Organismus, die der Umwelt noch *vor* aller aktiv verstandenen Anpassung *entspricht*. In Wärme kann nur Wärmeaffines, in Tiefe nur Tiefeaffines als Leben sich organisieren.“ (75) Über „Affinität“ läßt sich für den Verfasser bereits auf die Evolutionstendenz zum „kommunikativen Prinzip“ schließen; denn Affinität beinhaltet die Selbstabstimmung des Organismus mit sich und mit der Umwelt (76), eine sich schon im Energiehaushalt dokumentierende „Kommunikation“ (ebd.), die im Lauf der Evolution in den Menschen hinein verlagert werde und zur Ich-Bildung führe. Gegen die Philosophische Anthropologie drücke „Affinität“ aus, daß beim Menschen der „Plan“ seiner Entwicklung nicht erst eine „*abzusichernde Aufgabe*“ ist, sondern „*bereits abgesichert: nämlich durch die Fähigkeit, ‚Ich‘ sein zu können*“ (77).

Die evolutionstheoretische Argumentation setzt somit die Wendung gegen die Gefährdetheitstheorie der heutigen Anthropologie fort. Nicht nur das Affinitätsprinzip, auch die „biologische Basis des menschlichen Geselligkeitsvermögens“, die Claessens mit Hilfe von Count herausarbeitet, wird durch Hinweise auf prädeteminierende Faktoren wie den sexuellen Dimorphismus oder die Konsequenzen der organismusbedingten „produktiven“ und „reproduktiven“ Phase beim Menschen (und ähnliches)<sup>29</sup> plausibel gemacht. Ausschlaggebende Bedeutung für Claessens' Ansatz gewinnen jedoch zwei Theorien, die die Entwicklung des „geist-  
paraten“ Menschen zum Geisteswesen Mensch erschließen sollen, ohne daß die metaphysischen,

<sup>28</sup> H. Legewie, Organismus und Umwelt, in: R. Thurnwald (Hrsg.), Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, Bd. X (Leipzig 1931), zit. nach Claessens (54).

<sup>29</sup> Siehe die Zusammenfassung (80 f.).

konservativen oder pessimistischen Folgerungen der heutigen Anthropologie gezogen werden müssen.

Es sind die Theorien von Alsberg und Miller,<sup>30</sup> deren Bedeutung Claessens quasi neu entdeckt und die für ihn zum Kernstück der Abgrenzung von Philosophischer Anthropologie, Verhaltensforschung und üblicher Evolutionstheorie werden. Alsbergs Theorie der „Körperausschaltung“ soll nun erklären, wie im Menschwerdungsprozess Spezialisierung vermieden und jene „Offenheit“ erreicht werden konnte, die für den Menschen typisch ist; Millers Theorie der „Insulation gegen selektive Pression“ soll demonstrieren, wie diese Offenheit stabilisiert und vor ihrem Rückfall in Spezialisierung bewahrt werden konnte. Beide Theorien ergänzen sich. Das „Körperausschaltungsprinzip“ zeigt, wie der Mensch im Gegensatz zum Tier, das seinen Anpassungserfolg durch den „höchstmöglichen Einsatz seines Körpers“ (82) erreichen muß, sich die körperliche Festlegung ersparen kann; Körperausschaltung tritt schon mit den ersten steinwerfenden Ahnen in die Welt und setzt sich im Werkzeuggebrauch und in der Sprache fort (Evolutionserfolg quasi gerade durch zunehmende Distanzierung von der Natur!).<sup>31</sup> Millers Theorie der Insulation beweist die Möglichkeit der Vermeidung des Rückschritts in evolutionäre Sackgassen, da Insulation als Schaffung künstlicher Innenklimata oder „Schutzklimata“ in der arbeitsteiligen Gruppe sowohl Umweltpassung leistet als auch Spezialisierung erspart. Die Naturdistanzierung zur Freisetzung des Instinkts und des „Ich“ erscheint somit durch Körperausschaltung möglich, der Rückfall in Instinktsysteme (wegen Insulation) nicht nötig!

4) Nach dem Durchgang durch die heutige Anthropologie und die Evolutionstheorie hat Claessens den Weg bereitet für seinen eigenen Ansatz bei den formalen Instinktprinzipien, die im dritten Teil des Buches (99–165) aufgelistet werden. Das Resultat der Untersuchung „Beweglichkeit im Rahmen alter Orientierungen“ (99), in dem Claessens sowohl seine partielle Anerkennung der Offenheitsthese wie seine Hervorhebung der biologischen Abstützung zusammenfaßt, wird nun stufenweise konkretisiert, beginnend mit einem Katalog der „Reflexe“ („Instinkte“) über die „Instinktresiduen“ zu den „formalen Prinzipien“ inhaltlich entleerter Instinkte. Die Katalogisierung der Reflexe (Atemreflex, Augenlidreflex, Such- und Saugtendenz des Säuglings, Pflegeverhalten beim weiblichen Menschen<sup>32</sup>) dient noch einmal der entschiedenen Abgrenzung zur Philosophischen Anthropologie, die nach der Meinung des Verf. diese auf „Auslösung anspringenden Verhaltensschemata“ (105) oder „Vorgaben an den menschlichen Säugling“ unterschätzt (101). Beim Säugling gebe es, wie Claessens mit Berufung auf Metzger behauptet (102), noch keine Weltoffenheit, wie es denn auch nicht erlaubt sei, vom Menschen einfach als „tabula rasa“ oder „black box“ zu sprechen. Die Schilderung der „Instinktresiduen“ dagegen nähert sich der Gehlenschen Anthropologie doch wieder erstaunlich. Die ersten drei der insgesamt vier „Instinktresiduen“ („Ansprechen auf das Unwahrscheinliche“, „Angeregtwerden durch eine Situation“ und das in einer Gruppe parat liegende „Dominanz- und Auszeichnungsbedürfnis“)<sup>33</sup> erinnern an Gehlensche Kategorien, und auch

<sup>30</sup> P. Alsberg, *Das Menschheitsrätsel* (2. Aufl. Dresden 1922). H. Miller, *Progress and Decline* (Oxford 1964).

<sup>31</sup> C. distanziert sich hier zweifach von Gehlen. Einmal wird das „Werkzeug“ anders als bei Gehlen nicht als Organverlängerung, sondern als „Ausschaltung“ des Organs gedeutet (85), zum anderen wird in der Theorie der Sprache zwischen einer assoziativen, nicht-reflexiven, unmittelbar lebensdienlichen „Sprache 1“, bei der „die Sprachtheorie Gehlens endet“ (88), und einer sogenannten „Sprache 2“, der Begriffssprache, differenziert, die auf der Erfahrungssprache 1 aufbaut und die Bildung von Reflexion, selbstgeschaffenen Prinzipien und abstrakter, nicht unmittelbar lebensdienlicher Motive ermöglicht. C. ist zwar bereit zuzugestehen, daß Gehlen gerade diese Motive in der Institutionentheorie einbringt, behauptet aber, der Zugang zur Institution werde von Gehlen nur „auf dem Sprachniveau 1“ gewonnen (90).

<sup>32</sup> Claessens versieht das Pflegeverhalten allerdings mit einem Fragezeichen.

<sup>33</sup> Die vierte Gruppe der „Instinktresiduen“ umfaßt Tinbergens „Übersprungbewegungen“ (Reaktionen auf zwei antagonistische Verhaltenstendenzen, die keiner von beiden entsprechen)

die „formalen Instinktprinzipien“ lassen eine gewisse Gehlenrezeption erkennen, freilich immer noch mit der Stoßrichtung der Widerlegung der Offenheitsthese. So soll das „wichtigste“ Instinktprinzip (162), die „Regeltendenz“, auf die biologische Verhaltenssicherung verweisen. Sie und andere Prinzipien erlauben es für Claessens, die Institutionenlehre Gehlens quasi als Sonderfall dieser Regeltendenz oder wie die gegenhaltenden Mächte der Philosophischen Anthropologie überhaupt als „Suche nach dem verlorengegangenen Instinkt“ zu deuten.<sup>34</sup>

5) Im Rahmen einer Besprechung von Literatur über Arnold Gehlen läßt sich nicht im Detail untersuchen, was Claessens in den letzten Kapiteln seines Buches über die „Kommunikationsstruktur“ der Psyche (151 ff.), über die Legitimation des Verhaltens und das Problem der „Geltung“ (166 ff.) sowie über seinen eigenen Ansatz einer soziologischen Anthropologie (191 ff.) entwickelt. Es ist für das Gehlenverständnis Claessens' jedoch aufschlußreich, ihn als einen zweifachen Gegner der Gehlenschen Anthropologie zu verstehen, der sowohl die biologische Abstützung des menschlichen Verhaltens stärker hervorhebt als auch eine Anthropologie riskiert, die durch die Kategorie der emanzipatorischen „Distanzierung“ von der Natur die politischen Vorzeichen der heutigen Lehren vom Menschen umkehren möchte. So bleibt am Ende die Frontstellung gegen die Offenheitsthese, wenn Claessens die „Kernfamilie“ als den Ort einbringt, an dem die kulturellen Selbstverständlichkeiten erzeugt werden, die dem Menschen dann allererst die „Distanzierung“ erlauben; so folgt eine Schilderung der „Gruppe“, die in Ausfaltung der Insulationsthese als Schutzklima zur Vermittlung einer ungebrochen geltenden Kultur fungieren kann; geschichtlich betrachtet hat der Mensch seine verlorene Instinktsicherheit durch das „künstliche Instinktsystem“ Kultur ersetzt, die, solange sie „traditionale“ Kultur ist, die partiell freigesetzte Reflexivität des Menschen wieder auffangen kann.<sup>35</sup> Dem steht nun aber der Prozeß der „Distanzierung“ von den Feinden, dann von der alten Natur gegenüber, der sogar bis zur „Distanzierung von der Distanzierung“ (186 ff.) im Zeitalter von Technik und Industrie reicht und von Claessens als Prozeß des endgültigen Souverän-Werdens der Menschheit begrüßt wird; das ursprüngliche Verhältnis zur Natur kehrt sich um, wenn diese „in Dienst“ gestellt wird (188). Reflexion, die für Gehlen Handlungshemmung bedeutete, ist für Claessens folgerichtig „eher Beschleuniger von Handlung“ (193), sogar die Instanz, die im Zeitalter der emanzipatorischen Souveränität „Geltung“ wird schaffen können. Zwar verfestigt sich die Gesellschaft in Kasten, Stände oder Klassen, zwar wird im technischen Zeitalter der Mensch in der entfremdeten Arbeit wieder auf „eine“ Tätigkeit festgelegt. Andererseits entzieht die lebenserhaltende Technik einer Herrschaftslegitimation über die materielle Versorgung die Grundlage, das Versprechen auf „endgültige

und die hauptsächlich von Eibl-Eibesfeldt untersuchten, weltweit verbreiteten Verhaltensweisen wie Lächeln, Augengruß, Kuß und Umarmung.

<sup>34</sup> Claessens nennt zunächst neun solcher im Menschen noch wirksamen formalen Tendenzen: 1) „Auslösende Formen“, 2) die zentrale „Regeltendenz“, die das Körperausschaltungsprinzip und die Insulation nun durch ein instinkthafes Prinzip komplementiert, 3) „Wiederholungszwang“, 4) „Kooperationsdruck“, der im Verein mit Distanzierung und Insulation erst die menschliche Entwicklung zum „Intelligenzüberschuß“ erkläre (33), 5) „das Prinzip der kleinen Schritte“, das die erfolgreiche Ausschachtelung von Verhaltensschritten wechselseitig garantiert, 6) die Tendenz zur „Bestätigung“, 7) die „Suche nach dem fehlenden Teil“, 8) die „Suche nach dem verlorengegangenen Instinkt“ sowie schließlich 9) die hauptsächlich anhand der religiösen Vorstellung von Ganzheit geschilderte „Plan- oder Totalitätstendenz“. Später treten noch hinzu (140 ff.): eine sprachliche Kommunikationstendenz (die durch die Übernahme des „Partners“ in das eigene System die Reflexionschance des Menschen erklären soll) und sogar eine „Antiregeltendenz“ (wohl das Körperausschaltungsprinzip und die „Distanzierung“ in neuem Gewand [161]); ihr kommt neben der Regeltendenz die Aufgabe zu, Sprache und Kultur als Ineinander von Ordnung und Distanzierung zu definieren.

<sup>35</sup> Der Insulationsschutz in der „Gruppe“ oder in den „Sozialenklaven“, die durch Hinweise auf die Arbeiten von Elias geschildert werden, stellt sich am Ende als der für Claessens wichtigste Entlastungsvorgang heraus (192). Wieder eine interessante Weiterentwicklung der Gehlenschen Institutionentheorie.

Distanzierung von körperlicher Festlegung“ wird genauso möglich wie das Versprechen auf eine „prinzipielle Umverteilung“ der Aufgaben (189). Die auch für Claessens bleibende Frage nach der Sicherheit unseres Verhaltens, aus der man nach seinen eigenen Worten nicht „fallen“ darf (194), löst sich für ihn in der Utopie der Blochschen „Gemeinde“, die offensichtlich beides zu leisten haben wird: Verhaltenssicherheit und potenzierte Distanzierung, wobei letztere dem einzelnen erlaubt, sich „noch in der Distanzierung von der alten Natur . . . wieder vom Unterwerfungsanspruch der Gesellschaft distanzieren zu können“ (194).

6) Claessens hat die Auseinandersetzung mit der heutigen Anthropologie und mit Gehlen auf ein neues Niveau gehoben. Seine Mischung von hochspekulativer Philosophie, Verhaltenstheorie, Psychoanalyse, Evolutionstheorie und Soziologie setzt Maßstäbe der Auseinandersetzung, ähnlich wie Jonas' Buch sie für die philosophisch-soziologische Auslegung abgeben kann. Keine Studie über Gehlen hat bisher diese erfolgreiche Mischung von Spekulation und empirischer Theoriearbeit erreicht. Die Gefährdetheits- und Offenheitstheorie darf als *teilweise* relativiert gelten. Die Bestimmung der Instinkte, Instinktresiduen und formalen Instinktprinzipien sollte von der Philosophischen Anthropologie zur Kenntnis genommen werden, genauso wie sich Claessens' Ansatz in der Verhaltensforschung, in der Psychologie und in der Evolutionstheorie für die Bildung überprüfbarer Hypothesen als fruchtbar erweisen sollte. Dennoch seien im Namen einer mehr philosophischen Anthropologie à la Gehlen einige Einwände erlaubt.

6.1) Claessens' Vertrauen auf den sich doppelt distanzierenden Emanzipationsmenschen stellt letztlich einen ebenso „unwissenschaftlichen“ Ausgangspunkt der Argumentation dar wie manche Übersteigerung der Gehlenschen-Jonasschen Melancholie und Tragödienstimmung. Warum soll man der Menschheit denn nun eine unerhörte Sicherheitsrate, nicht aber genauso gut die Möglichkeit eines globalen Suizids oder einer akzidentell ausgelösten Selbstvernichtung zutrauen? Claessens' Buch kann die Zeit seiner Entstehung, nämlich die Jahre vor dem Erwachen des ökologischen Bewußtseins, nicht verleugnen. Manchmal meint man fast etwas von der heute nur noch bei orthodoxen Marxisten vorfindbaren Koppelung von technisch-wissenschaftlichem Fortschritt und Emanzipation zu verspüren. Daß, wie Bloch, Hanna Arendt, Habermas und die traditionelle praktische Philosophie ja immer betont haben, die heute von Hunger und Mühsal Freigesetzten nicht schon zugleich die Aufgerichteten und Versöhnten sind, geht in Claessens' Ansatz nicht ein, Unterscheidungen zwischen Technik und Praxis findet der Leser nicht.<sup>36</sup> Überhaupt scheint es fraglich, woher der sich von der alten Natur wie von der traditionellen Gesellschaft doppelt distanzierende Mensch die Maßstäbe seines Verhaltens nehmen wird. Die Distanzierungskategorie läßt Natur nur als Antithese zur Befreiung oder aber als Objekt technischer Verfügung auftreten,<sup>37</sup> traditional gesellschaftlich geltende Normen scheinen reflexionsgeborenen Normen weichen zu sollen. Gehlen ist oft die teleologische Verbindung von Natur und Handlung vorgeworfen worden. Claessens ist eigentlich der umgekehrte Vorwurf zu machen, daß die „Distanzierung“ bei ihm wieder zertrennt, was er selbst zuvor durch das Insulationsprinzip, durch den Kooperationsdruck, durch die Einbeziehung von Familie und Gruppe an Verbindungen zwischen Natur und Handlung eingebracht hatte. Gehlen hat die Rechte des modernen Subjekts vielleicht nicht entschieden genug gegen die bienfaisante certitude der Institutionen behauptet. Claessens überschätzt die Möglichkeiten eines rein aus Reflexion legitimierten Verhaltens, dessen Ort eigentlich nur eine in Dauerdiskussion befindliche Gesellschaft sein könnte, die über der Diskussion das Leben vergißt.

6.2) Claessens' Emanzipationsvertrauen konfligiert zwangsläufig mit dem Versuch, die starke

<sup>36</sup> Claessens entwickelt in diesem Sinn eine praxislose Emanzipationsphilosophie, während Gehlens Kategorie des darstellenden Verhaltens, seine Kritik des instrumentellen Bewußtseins sowie seine Ablehnung des Sozialeudaimonismus Übergänge zu einer praktischen Philosophie erlauben.

<sup>37</sup> Claessens' Ansatz scheint in die Kategorie von Emanzipationstheorie zu fallen, deren nur antithetisches Verhältnis zu Natur und Geschichte Spaemann im Namen der praktischen Philosophie kritisiert, R. Spaemann, Zur Kritik der politischen Utopie (Stuttgart 1977).

biologische Absicherung des Verhaltens zu beweisen. Der Gehlenschen Spannung von Offenheit und dringend gebotener Festlegung des Verhaltens in den Institutionen entspricht die umgekehrte nicht weniger spannungsreiche Beziehung von reflexhafter, instinkt-residualer und formaler Abstützung zur Befreiungschance. Dabei scheinen sich die zentrale Distanzierungsthese und die gleichzeitige Kritik der Offenheitsthese so gut nicht zu vertragen. Eigentlich müßte der Naturdistanzierungsspielraum des Menschen ja eingeschränkter erscheinen als in der Philosophischen Anthropologie, sieht man die Hinweise auf die starke biologische Abstützung. Andererseits müßte die biologisch gestützte Verhaltenssicherung durch die Befreiungschancen eher geringer gewichtet werden als in den solch enorme Naturdistanzierung gar nicht erhoffenden Theorien.

Es scheint fast so, als ob grundsätzliche Argumentationsstränge der Untersuchung (vielleicht strukturalistisch-geschichtsloses Denken und soziologische Geschichtstheorie oder vielleicht sogar aristotelische Ontologie und eine Art von Dialektik) nicht zusammenpassen wollen. Die These vom schon geistparaten, biologisch so stark gesicherten Wesen Mensch mitsamt der Form-Inhalt-Unterscheidung bei den Instinktprinzipien erinnert eher an eine Lehre von *potentia* und *actus*, also an eine Substanzontologie, als die Claessens gerade die Anthropologie von heute kritisiert. Die Distanzierungsthese würde dagegen eher zu einer Geschichts-dialektik passen, die die Akt-Potenz-Lehre als Zusichkommen der Freiheit in ihrer Andersheit (*qua* Natur) dynamisiert. Freilich scheinen beide Wege weder miteinander verträglich noch scheinen sie mit Claessens' anti-metaphysischem Selbstverständnis zu harmonieren. Zwar setzt auch er mit seinen Worten vom „geistparaten“ Wesen offensichtlich eine Teleologie voraus,<sup>38</sup> aber sowohl die aristotelische als auch die dialektisch-teleologische Beziehung von Natur und Freiheit ist durch Metaphysikskepsis verbannt.

Trotz solcher Einwände wird man dem Buch von Claessens eine baldige dritte Auflage wünschen. Vielleicht daß sich bei dieser Gelegenheit noch kleine formale Verbesserungen vornehmen lassen.<sup>39</sup>

#### 4. W. Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*<sup>40</sup>

Lepenies, der in enger geistiger Verwandtschaft mit Claessens das Programm einer soziologischen Anthropologie entworfen hat (die als eine Art von kritischer Theorie Soziologie, Historie und Lehre vom Menschen vereinen soll)<sup>41</sup>, hat auf Anregung von Claessens dem

<sup>38</sup> Einmal wird sogar, womit die Kritik an der Gehlenschen Liste der *idée directrice* zurückzugeben wäre, von der „Liste der Natur“ gesprochen (169), die dem Menschen über den Absolutheitsanspruch der Familie ein Gefühl von der Absolutheit der eigenen (eigentlich relativen) Kultur vermittele.

<sup>39</sup> Es sei hier erlaubt, zwei Anregungen zu geben. Erstens wird dem Leser das Verhältnis der Reflexe zu den unter „Instinktprinzipien“ eingeordneten „auslösenden Formen“ nicht klar, wie denn überhaupt verwirrt, daß bei der Darstellung der „Reflexe“ die Konstellationsmöglichkeiten von Aggression, Sexualität und Flucht sowie ein „Familieninstinkt“ auftauchen, Verhaltensdeterminanten, die in einer „Schautafel“ (150) wiederum weggelassen sind. Zweitens wäre bei der Liste der formalen Instinktprinzipien vielleicht zu bedenken, ob sich nicht über die bisherigen Andeutungen hinaus eine Systematisierung oder Reduktion auf die „Regel-tendenz“ vornehmen ließe, als deren ökonomische, untergeordnete oder notwendige Formen sich für alle eine Zuordnung ergeben müßte.

<sup>40</sup> Zitiert wird nach der 1. Aufl.

<sup>41</sup> W. Lepenies, *Soziologische Anthropologie. Materialien* (München 1971); ders./H. Nolte (Hrsg.), *Kritik der Anthropologie* (München 1971, 2. Aufl. 1972). Beide Bände wurden bereits von W. Vossenkuhl rezensiert, in: *Philosophisches Jahrbuch* 82 (1975) 403 ff. In letzterem Band die noch zu erwähnende hilfreiche Schilderung der Habermas-Gehlen-Kontroverse. Ferner vom gleichen Autor „Zur Aktualität der Anthropologie“, in: M. Gerhardt (Hrsg.), *Die Zukunft der Philosophie* (München 1975) 128–148.

Thema „Melancholie und Gesellschaft“ 1969 eine Studie gewidmet. Neben vielen lesenswerten Teilstudien über die Geschichte der Melancholie in der Literatur, über ihre Orte wie über ihre systematischen Bezugspunkte (z. B. Ordnung, Eskapismus, Handlungshemmung)<sup>42</sup> wird auch Gehlen unter dem Aspekt der Melancholie gedeutet. Und es überrascht nicht, daß es dem Verf. weitgehend gelingt, das Klima der Gehlenschen Anthropologie und einige ihrer Zusammenhänge vom Begriff der Melancholie aufzuschlüsseln (232–257).

1) Einfühlsam und in gelehrter Belesenheit wird Gehlen als der „Gegen-Rousseau“ vorgestellt, der eine Philosophie des Pessimismus und Lebensernstes an die Stelle des Glaubens an den von Natur guten Menschen setzt. In der elementaren Anthropologie ist Melancholie in der Grundauffassung des Menschen verankert, als jene „konstitutionelle Ohnmacht und Depression“, die zunächst in der Theorie der Reflexion als „Handlungshemmung“ begründet zu sein scheint.<sup>43</sup> Die Institutionenlehre bildet dann quasi das Rezept oder die Arznei gegen die Reflexion und die aus ihr entspringende Melancholie, kann die Reflexion in den Institutionen doch wieder zur Handlung werden. Allerdings ergeben sich vom Melancholiebegriff auch Querverbindungen zur Kulturkritik, die Lepenies an der Wirksamkeit der Institutionentherapie zweifeln lassen. Denn während Institutionen und Handlung zunächst in der Lage zu sein scheinen, der konstitutionellen Depression abhelfen zu können, macht sich in der Kulturkritik das melancholische Klima wieder breit, weil Gehlen die Cournotsche These vom posthistoire und die Paretosche Kristallisationsthese übernimmt. Wie Gottfried Benn empfiehlt er der Menschheit: „Rechne mit deinen Beständen!“ Zukunft und Utopie werden als Auswege aus der Melancholie versperrt. „Hier liegt der Schlüssel zur eigentlichen melancholischen Konzeption Gehlens.“ (240)

2) Lepenies erkennt freilich, daß die Einsicht in das „Ende“ der Geschichte für Gehlen privilegiert ist und Hand in Hand geht mit dem Ideal einer Elite, zu der heute unabhängig von sozialer Stellung oder Bildung alle zu zählen sein sollen, die „Selbstzucht, Selbstkontrolle, Distanz zu sich und irgendeine Vorstellung“ haben, „wie man über sich hinauswächst“<sup>44</sup>. Trotz seiner offensichtlich anders gearteten politischen Vorstellungen ist Lepenies bereit, in dieser Einstellung ein „würdiges konservatives Muster“ (241) zu erblicken, die Enthaltung von der Pleonexie der Masse, ja sogar eine eigentümlich zwischen aristokratischem ennui und bürgerlicher Melancholie schwankende Haltung. Einerseits steht Gehlen am Ende der Geschichte der bürgerlichen Melancholie, deren Beginn von Lepenies ähnlich wie von Gehlen an der Undurchschaubarkeit der modernen Welt und an dem seit der Mitte des 18. Jahrhunderts ständig angewachsenen „Resignationsvorrat“ festgemacht wird (239, 79–118). Andererseits trägt Gehlens Eliteideal durchaus antibourgeoise Züge (z. B. im Affekt gegen den „natürlichen“ Trieb zum Schlaraffenland), es muß wohl letztlich als ein Heroismus verstanden werden, der in einer alternativlos gewordenen Zeit Haltung und Würde zu bewahren versucht. „In dieser Auffassung liegt die heroische Attitüde, die an Montmorency erinnert und ein wenig an Don Quixote, weil auch sie von einem Bürger praktiziert wird, der im stillen bedauert, kein Aristokrat zu sein, und sich deshalb wenigstens als solcher *fühlt*.“ (243)

3) Nach einer Deutung der Gehlenschen Habilitationsschrift, deren Pathos der Schwermut an Kierkegaard und die negative Dialektik erinnert, hat Lepenies zu Recht einen Vergleich zwischen Gehlen und Adorno angedeutet. Denn trotz der Zugehörigkeit zu verschiedenen Lagern sind die Gemeinsamkeiten zwischen beiden eigentlich nicht zu übersehen.<sup>45</sup> Nicht zu-

<sup>42</sup> Es werden, um nur einige Autoren zu nennen, Burton, Maine de Biran, Proust, Valéry und Rouchefoucauld interpretiert. Daneben findet der Leser schöne Studien über die bürgerliche Melancholie im 18. Jahrhundert, über die Melancholie in der Renaissance, in der Mystik u. a. m.

<sup>43</sup> In einem Artikel mit dem Titel „Handlung und Reflexion – Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens“ (in: Soziale Welt 18 [1967] 41–67) wird Reflexion von Lepenies zunächst als „residuale Kategorie“ definiert. Dann wird Gehlens Handlungsbegriff als ahistorischer im Namen der Soziologie kritisiert.

<sup>44</sup> Die Seele im technischen Zeitalter, a. a. O. 81.

<sup>45</sup> Ein über das Melancholiethema hinausgehender Vergleich zwischen Gehlen und Adorno



fällig beginnen die „Minima Moralia“ mit dem Wort von der „traurigen Wissenschaft“, „einig wissen ... sich (beide, H. O.) im Wert des Negativen ... Eliteanspruch wird hier wie dort angemeldet und die Sehnsucht nach dem Besseren tapfer unterdrückt: Melancholie erscheint als Atmosphäre, in der es Kritik sich gut sein läßt ... Nicht allein die Melancholie Gehlens ist die der verhinderten Aristokratie im Leben und der Nobilität im Geiste.“ (225)

4) Lepenies hat Gehlen und Adorno als Repräsentanten der „traurigen Wissenschaft“ gewürdigt, die aus den trauernden Dingen keine angenehme Wissenschaft schöpfen wollten. Sein atmosphärisch so gelungenes, feuilletonistisches Bild des melancholischen Klimas der Gehlenschen Philosophie wird dieser auf weite Strecken gerecht, weil der Verf. nicht der Versuchung vieler späterer Interpreten erlegen ist, die Melancholie einfach zur üblich gewordenen Denunziation „bürgerlichen“ Selbsthasses (Habermas, Böhler) zu schlagen oder als Krankheitsbild eines psychisch Gefährdeten psychoanalytisch zu entlarven (Hagemann-White). Soziologisch, aber nicht soziologistisch, psychologisch, aber nicht psychologistisch bleibt Lepenies' Skizze der Deutungsversuch eines Achtung bezugenden Gegners, der Gehlen so gut wie Adorno zugesteht, daß sie – wenigstens zum Teil – die trauernden Dinge auf ihrer Seite haben.<sup>46</sup> Sicher kann dieser Zugang die Gehlensche Theorie nur atmosphärisch erreichen. Dennoch bietet er einen Beitrag zum besseren Verständnis, auch für jene Leser, die nicht mit Lepenies schlußfolgern werden, daß die traurige Wissenschaft letztlich sogar trostlos ist. Trostlos wäre sie nur, wenn, wie Jonas suggerierte, die Tragödie unausweichlich wäre, oder wenn, wie Lepenies zeigen möchte, gerade der Glaube an die Wiederkehr von Tragödie und Schicksal in der Moderne ausweglos sein müßte. Für Lepenies ist er zum Scheitern verurteilt, weil für ihn die „Naivität“ des Handelns und die „Selbstverständlichkeit des Sichopfernlassens“ (244) Voraussetzungen der tragischen Haltung sind, die schon im Reden über diese Naivität zerstört werden. Aber dieses Argument wirkt auf doppelte Weise nicht überzeugend. Es setzt selbst einen nur eingeschränkt gültigen Tragödienbegriff voraus, der Reflexion zum Tragödienschutz übersteigert,<sup>47</sup> und es versperrt den Blick für die Auswege aus der Melancholie, die schon gegen Jonas' Übersteigerungen der Gehlenschen Zeitkritik angemeldet wurden.

---

ist ein Desiderat. Die Kulturkritik, die Deutung der Kunst im technischen Zeitalter, Kristallisationsthese Gehlens und Totalitätsbegriff Adornos, die Kritik der Aufklärung und der instrumentellen Vernunft könnten Themen eines solchen Vergleiches sein. Ein möglicher Ausgangspunkt wäre die Diskussion von 1962, in der Adorno zwar die Durchschaubarkeit der sich totalsetzenden Technik und Gesellschaft sowie ihre „Widerrücklichkeit“ gegen Gehlen hervorhob, aber auch die Einigkeit in der Auffassung der Geschichte als einer Verlängerung der Naturgeschichte, in der Thematisierung der Handlung und in der Beurteilung der Kunst als eines möglichen Gegengewichts zum technisch-industriellen „Fortschritt“ betonte. H. Kuhn/F. Wiedmann (Hrsg.), Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, a. a. O. 326 f. Ferner die Rundfunkdiskussion zwischen Gehlen und Adorno, in: F. Grenz, Adornos Philosophie in Grundbegriffen (Frankfurt a. M. 1974) 224 ff. Wenig ergiebig, wenn auch interessant war der Vergleich von Harich, der in einer Anarchismuskritik Gehlen als den Lehrer einer geschichtslosen, kapitalistisch-apologetischen Institutionenlehre und Adorno als seine Institutionen „abstrakt“ verneinenden Antipoden auftreten ließ, um Adorno so die anarchistischen Folgen der Studentenbewegung anzulasten. W. Harich, Zur Kritik der revolutionären Ungeduld (Basel 1971) 45 ff.

<sup>46</sup> Die Interpretation gleitet nur dann in ungerechte Soziologisierung und Psychologisierung ab, wenn Lepenies auf Adorno und Gehlen Lukács' Wort vom „Hotel Abgrund“ anwendet (255).

<sup>47</sup> Anders als der schlechte Ausgang, das Aufeinanderprallen gleichberechtigter Instanzen oder die schuldlose Schuldigkeit der Subjekte dürfte die „Naivität“ des Handelns eine mögliche, aber keine notwendige Bedingung der Tragödie sein. Diese kann auch (und vielleicht gerade) dem Versuch einer hochreflektierten Lebensbewältigung widerfahren. Lepenies glaubt, hier liege ein Dilemma vor, das dem Greiffenhagenschen Konservatismus-Dilemma ähnele, nach dem der Konservative nur reflektierend die Reflexion verdammen kann (so sinngemäß M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland [München 1971] 239 ff. u. ö.). Dieses Dilemma scheint aber seinerseits konservative Reflexionslosigkeit mit einem totalen

5. J. Habermas, *Nachgeahmte Substantialität* (1970)

Mit der Habermas-Gehlen-Kontroverse nähern wir uns bereits der Auseinandersetzung um Gehlens letztes Werk, „Moral und Hypermoral“, einem Buch, das gleich nach seinem Erscheinen zwischen die politischen Fronten geriet. Von manchen Konservativen als „Wasserscheide“ zwischen älterem und neuerem Konservatismus<sup>48</sup> oder als „die“ geistige Leistung der Rechten nach 1945 gefeiert,<sup>49</sup> wurde es von politischen Gegnern vehement attackiert.<sup>50</sup> Habermas gilt es als Alterswerk eines „aus dem Tritt geratenen Rechtsintellektuellen, der den Aporien seiner lebensgeschichtlichen Rolle nicht mehr gewachsen ist“ (201) und allenfalls noch für „respektable Lebensweisheiten“ und „theoretisch-interessante Annahmen“ (ebd.), nicht aber für sein „Stamm-tischgerede“ auf Achtung rechnen darf. Die Perspektive der politischen Warnung vor einem sich im Dreieck „Carl Schmitt, Konrad Lorenz, Arnold Gehlen“ möglicherweise entwickelnden Institutionalismus (221) verdeckt nicht völlig, aber doch zum Teil die Gehlen mit den Frankfurter und auch mit Habermas verbindenden Fragestellungen und Analysen. Die Vehemenz des Angriffes läßt fast vermuten, daß nicht nur die Differenzen, sondern auch die (unerwünschten) Gemeinsamkeiten einer gelasseneren Auseinandersetzung im Wege standen.

1) Die Vorgeschichte der Kontroverse von 1970 kann diese Vermutung bestätigen. In einer früheren Gehlen-Kritik, die den Ansatz der Gehlenschen Anthropologie geschickt resümierte,<sup>51</sup> hatte Habermas schon mit warnendem Unterton gegen die Anthropologie polemisiert, die einen Katalog „anthropologischer Konstanten“ aufzustellen suche. Diese werde nämlich „unkritisch“ und führe am Ende „gar zu einer Dogmatik mit politischen Konsequenzen, die umso gefährlicher (sei), wo sie mit dem Anspruch wertfreier Wissenschaft (auftrete)“<sup>52</sup>. So verallgemeinere Gehlen ein „historisch-frühes Stadium menschlicher Entwicklung“, die archaische Kultur, zum Anthropologicum; aus der „Natur“ des Menschen springe „die Notwendigkeit einer autoritär verfaßten Gesellschaft heraus“ – eine unzulässige Universalisierung, die sich mit Hilfe eines kulturanthropologischen Ansatzes im Sinne von Rothacker vermeiden lasse.<sup>53</sup> Ironischerweise ist nun aber die Suche nach gattungsgeschichtlich verankerten, transzendental aufweisbaren, „anthropologisch tiefsitzenden“ Invarianten und Konstanten wie Arbeit oder Interaktion ein Ziel der Habermasschen Erkenntniskritik und Gesellschaftstheorie der ausgehenden sechziger Jahre geworden.<sup>54</sup> Sicher wird ein naturalistisches Verständnis dieser Kategorien von vorneherein abgewehrt; „quasi-transzendental“ soll die eigenartige Stellung zwischen Natur und Geschichte eingeholt werden. Gleichwohl

---

Reflexionsverbot zu verwechseln. Dahinter verbirgt sich eine durchschaubare Positionsbehauptung antikonservativer Argumentation, die dem Konservativen das Denken verbietet und Reflexion für sich reserviert, die aber nur einer kleinen Zahl von Konservatismen gerecht werden dürfte.

<sup>48</sup> C. v. Schrenck-Notzing, Arnold Gehlen, in: Criticon 34 (1976) 46.

<sup>49</sup> „... die bedeutendste geistige Leistung, welche die deutsche Rechte seit ihrem Zusammenbruch von 1945 hervorgebracht hat“, A. Mohler, Von rechts gesehen (Stuttgart 1974) 52.

<sup>50</sup> Neben Habermas auch Augstein (Wir Mundwerksburschen, a. a. O.). Gegen Habermas und Gehlen R. Altmann, Brüder im Nichts? Zur Auseinandersetzung Jürgen Habermas' mit Arnold Gehlens Ethik, in: Merkur Nr. 266 (1970) 577–582. Als hilfreiche Rezensionen und Analysen seien erwähnt: B. Zimmermanns Besprechung in: Philosophisches Jahrbuch 77 (1970) 398–404; W. Lepenies, Anthropologie und Gesellschaftskritik. Zur Kontroverse Gehlen-Habermas, in: Kritik der Anthropologie, a. a. O. 77–103; L. Samson, Triebstruktur und Ethik, in: Philosophische Rundschau 19 (1972) 211–225; F. Wagner, Ethischer Pluralismus? Erwägungen zu Arnold Gehlens ‚Moral und Hypermoral‘, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 18 (1974) 21–38.

<sup>51</sup> J. Habermas, Anthropologie, in: A. Diemer/I. Frenzel (Hrsg.), Das Fischer-Lexikon „Philosophie“ (3. Aufl. Frankfurt a. M. 1960) 25 ff.

<sup>52</sup> A. a. O. 32.

<sup>53</sup> A. a. O. 33, 33 f.

<sup>54</sup> Siehe Lepenies, Anthropologie und Gesellschaftskritik, a. a. O. 81 ff.

scheint Habermas anthropologische Strukturen „festzulegen“, wenn nicht sogar die Gefahr einer „Renaturalisierung“ droht.<sup>55</sup>

2) Nun wäre Habermas allerdings nicht Habermas, wenn ihm nicht selbst in einer durch politische und persönliche Deutungsprobleme vorbelasteten Kontroverse auch eine sachliche Kritik geglückt wäre. Seinem ersten Einwand gegen die Grundstruktur der Ethosformen<sup>56</sup>, gegen die allzu scharfe Abgrenzung von Familien- und Staatsethos bei Gehlen wird man zustimmen müssen. Der Gegensatz zwischen privat-pazifistischer Familienmoral und öffentlich-kämpferischem Institutionenethos kann von Gehlen nur in dieser Schärfe gezeichnet werden, weil er das Familien- und Sippenethos nur als „Binnen-Moral“, das Staatsethos dagegen fast nur unter dem Aspekt der Außenbeziehung, der „Selbstbehauptung gegen potentielle Feinde“ (205) erfaßt. Beide Institutionen haben jedoch eine Außenbeziehung, beide verlangen in der Tat „pazifistische Tugenden nach innen, polemische nach außen“ (ebd.).

Freilich der Pluralismus der Ethosformen ist für Habermas überhaupt eine Fehlkonstruktion. Er selbst sieht statt des Konflikts zwischen Familien- und Staatsethos einen Geschichtsprozeß: „welthistorische Stufen des moralischen Bewußtseins“ (206). Die Staatsethik sei genauso gut eine „Erweiterung“ der Sippen- und Familienmoral wie der Humanitarismus. Statt von Gegensätzen und Pluralismus geht Habermas deshalb von einer Geschichte der Ethosformen aus, in deren Verlauf sich die zunächst an der Familie oder Sippe, dann am Staat und schließlich an einem Menschheitssubjekt (etwa bei Kant) festgemachte Ethik zunehmend erweiterte, zu immer abstrakteren Formen, die die wegfallende Institutionenabsicherung quasi durch einen jeweils höheren Grad an Internalisierung der Normen wettmachen. Während Gehlen so den Humanitarismus als überdehnte Erweiterung des Familienethos, als Moralhypertrophie, angreift, ist er für Habermas Teil der universalistischen modernen Moral überhaupt, die „notwendig formal“ sei (209) und der Außenabsicherung nicht mehr bedürfe. Zwar schwebt die universalistische Moral durch ihre bloße Verankerung im Individuum in der Gefahr der Unverbindlichkeit; sie sei als solche, wie schon Hegel gegen Kant gezeigt habe, nicht in der Lage, Allgemeines und Besonderes zu „versöhnen“. Dafür eröffnet aber der „Diskurs“ die Chance, die Universalität der modernen Normen mit der Individualität der Subjekte zu vereinen. Der Diskurs, quasi der Nachfolger aller Ethik stützenden Weltbilder, bietet der universalistischen Moral der Moderne das Fundament, wenn er in der Diskussion der von äußerem Zwang freigesetzten Individuen (zwar keine „absolut“, aber immerhin) „universal“ geltende Normen begründet.

3) Mit der Diskurstheorie verschiebt Habermas die Begründungsebene der Ethik von Gehlens triebartigen Sozialregulationen auf die Sprache. Wie schon zuvor von Apel, so wird auch von Habermas die Sprache zur Superinstitution erklärt, die unsere biologischen Verhaltensimpulse immer schon umgreift. Die Gegenseitigkeit hat ihren Ursprungsort demnach nicht in einem „Instinktimpuls“, sondern in der „Struktur möglicher Rede“ (212), die Verletzbarkeit

<sup>55</sup> Auf die Schwierigkeiten dieser mal die Priorität der Natur, mal die der Geschichte voraussetzenden kritischen Theorie haben Theunissen und T. McCarthy aufmerksam gemacht. Theunissen sieht eine „Renaturalisierung“, die eine gewisse Nähe zur biologischen Anthropologie mit sich bringt (M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie* [Berlin 1969] 23 ff.). So wird bspw. der Gehlensche Technikbegriff gegen Marcuses Hoffnung auf eine neue Wissenschaft und Technik ausgespielt (J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘*, in: *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘* [Frankfurt a. M. 1968, 2. Aufl. 1969] 55 f.; später auch in: *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* [Frankfurt a. M. 1976] 163). McCarthy hebt das Dilemma einer Konstruktion hervor, die einerseits das Subjekt Natur konstituieren läßt, die andererseits dieses Subjekt auch als Produkt eines Naturprozesses versteht, T. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge-London 1978) 115 ff.

<sup>56</sup> Zum besseren Verständnis sei kurz an die vier nicht voneinander ableitbaren, triebartig verankerten Ethosformen der pluralistischen Ethik erinnert: 1) Ethos der Gegenseitigkeit, 2) Physiologische Tugenden (mit Mitleidsethik und Eudaimonismus), 3) Familienethos (mit Humanitarismus), 4) Institutionen- oder Staatsethos.

des Menschen ist nun weniger eine der biologischen Mängelausstattung als eine der Kommunikationsstrukturen. Wie die Gegenseitigkeit aus der Struktur der Sprache, so werde die „physiologische Tugend“ des Mitleids erst aus der kommunikativen Vermittlung verständlich, aus dem Kommunikationsprozeß, in dem sich jene „Ich-Identität“ erst bilde, die der eigentliche Gegenstand des Mitleidsmotivs sei. Umgekehrt lasse sich die verletzbare „Ich-Identität“ auch nur durch „das gefährvolle Mittel zerbrechlicher Kommunikation“ (214) behüten. Humanitarismus und Eudaimonismus gelten nicht als Überdehnungen einer nur relativen Ethosform. Humanitarismus, bei Habermas nun als „Humanität“, wird als die „Anstrengung“ definiert, die das Kommunikationsnetz der „reziproken Schutzlosigkeiten“ nicht „reißen lassen will“ (ebd.). Der Eudaimonismus in der Form des Sozialeudaimonismus fällt unter die Habermasche Kritik nicht weniger als unter die Gehlens, da Habermas durch den Sozialeudaimonismus die Dimension der Freiheit verstellt sieht, die sich in ökonomischer Bedürfnisbefriedigung nicht erschöpft. Aber Gehlens Kritik laste den Sozialeudaimonismus der universalistischen Moral an, während er erst durch deren Privatisierung und Entpolitisierung zustandekäme. Anders als bei Gehlen müsse man nicht nur zwischen ökonomischem Fortschritt und Emanzipation, sondern zudem noch zwischen der legitimen Befriedigung des Hungers und dem möglichen Zusammenspiel von Besitz und Herrschaft differenzieren.

4) Habermas stellt Gehlens Pluralismus eine monistische universalistische Ethik gegenüber, die wie die Gehlensche eine politische Ethik, freilich eine von ganz anderer Art, ist. Monismus statt Pluralismus, Befreiung von Herrschaft statt Entfremdung und Institution, Begründung über Sprache und Kommunikation statt der Ableitung aus Instinktimpulsen. So entsteht eher die Konfrontation konkurrierender Theorien als eine Widerlegung auf dem Boden des Gegners. Schon der schlüssigste Einwand, der die allzu scharfe Trennung von Familien- und Staatsethos bemängelt, ist sicher im Prinzip berechtigt, jedoch scheint es fraglich, ob eine universalistische Moral nicht doch relevante Unterschiede beider Ethosformen verwischt. Trotz der Gemeinsamkeiten beider Moralen wird man besser von einem „graduellen“ Unterschied<sup>57</sup> zwischen den friedlich-humanen Tugenden der Familie und den kämpferischen politischen Tugenden sprechen, die Gehlen einmal als „Disziplin und Nüchternheit“, „Wachsamkeit und Ausdauer“, „Fähigkeit zur Konzentration“ und „rationalen Gefahrensinn“ beschreibt.<sup>58</sup> Während Gehlen die Gemeinsamkeiten übersieht, muß Habermas die Unterschiede leugnen, die nach dem Gehlenschen Bild zwischen der kalten Luft des Palastes und der warmen des Eigenheims bestehen.

Die ganze Kontroverse kann höchstens als Anfang, nicht als Ende eines Gespräches zwischen einer eher biologisch orientierten Ethik und der Diskursmoral gelten. Sie ist als Argumentation unbefriedigend, weil eine Ebene des Gesprächs so noch nicht gefunden ist. Ständig hat man den Eindruck der antithetischen Gegenüberstellung. Die Berufung auf Kommunikation und Sprache greift die Gehlensche Sprachtheorie nicht auf,<sup>59</sup> die von der „Sprachmäßigkeit“ der Antriebe und Bedürfnisse Sprache aus den gesamten Wahrnehmungs- und Bewegungsleistungen des Menschen aufbaut. Dieser auf die vorsprachlichen, vitalen Wurzeln der Sprache zurückgehenden Sprachtheorie konfrontiert Habermas hier eine Sprachauffassung, auf die der von ihm sonst an die Adresse der Hermeneutik gerichtete Vorwurf des „Sprachidealismus“ zu passen scheint. Gegenseitigkeit, Mitleid, Humanität und Eudaimonismus schweben losgelöst von jeder Beziehung auf die Antriebsstruktur im reinen Kommunikationsmedium der Sprache. Die Instinktresiduen werden von einem idealistisch-intellektualistischen Sprachbegriff gewissermaßen aufgesaugt. Die Sprache, die für Gehlen die institutionelle Festlegung des Menschen nicht ersetzt, sondern durch die Möglichkeit der Lösung von der Handlung und der Bildung eines realitätsfernen Ichs sogar gefährden kann, wird für Habermas zum Medium der Ethik schlechthin. Ob die universalistische, jede Institutionenstützung abbauende Diskursethik nicht eher der weiteren Verunsicherung als der Stabilisierung des Verhaltens dient? Hier

<sup>57</sup> L. Samson, Triebstruktur und Ethik, a. a. O. 216. Ebenso F. Wagner, Ethischer Pluralismus, a. a. O. 33.

<sup>58</sup> MH 3, 104.

<sup>59</sup> Im Anthropologieartikel (a. a. O. 27) wurde sie noch angedeutet.

deutet sich eine Frage an, die genau wie die grundsätzliche soziopolitische Einschätzung des „Diskurses“ unüberbrückbare Differenzen anzeigen dürfte. Das Habermasse aufklärerische Vertrauen in den Intellekt und Gehlens nachaufklärerische Kritik der Intellektuellenmoral, unter die der Diskurs quasi als die Herrschaftsideologie der Universalität sagenden und partikulare Eigeninteressen meinenden Intellektuellen wohl fallen müsste, werden sich weder vereinen noch annähern lassen. Es bleibt zu hoffen, daß diese fundamentale Unvereinbarkeit den Dialog dort nicht verhindern wird, wo er fruchtbar sein könnte.

6. J. Weiß, *Weltverlust und Subjektivität.*  
Zur Kritik der Institutionenlehre Arnold Gehlens

Weiß, ein Schüler von Ludwig Landgrebe, hat in seiner Dissertation den Weltbegriff zum Ausgangspunkt einer Deutung der Gehlenschen Anthropologie und Institutionenlehre genommen. In seinen eigenen Voraussetzungen stark geprägt durch Husserl und Heidegger, versucht Weiß, die „objektivistische“ Kurzschlüssigkeit des Gehlenschen Ansatzes nachzuweisen (29–74). Die nur „naturtheoretische“ Begründung der Handlungslehre soll um die Geschichts- und Gesellschaftsperspektive erweitert werden (75–206). Gegen die „aporetischen“ Konsequenzen der Gehlenschen Zeitkritik möchte Weiß die Chancen einer „gesellschaftlichen Praxis“ behaupten (207–248). Während der Vorspann zunächst den Eindruck erweckt, daß der Verf. das kritische Besser-Verstehen des Interpreten der hermeneutischen Geduld des in dubio pro auctore vorzuziehen scheint, wird der Leser im folgenden überrascht durch die anspruchsvollen Interpretationen, die trotz der kritischen Absicht die Gehlen-Diskussion entscheidend bereichern werden.

1) Weiß thematisiert nämlich als erster die Gehlensche „empirische“ Philosophie (29 ff.) und ihre Kategorien (35 ff.) als eine mögliche Kritik der „Geisteswissenschaften“. Zwar ist sein Resümee letztlich kritisch, insofern er den Gehlenschen Kategorien keine Vermittlung von „Festlegung und Auslegung“ (66) zutraut, sondern sie für objektivistisch hält. Andererseits erkennt er die Chance der Doppeldeutigkeit der Gehlenschen Lehre. Da ist die eine Seite, Gehlens Kritik vor allem der Diltheyschen Auffassung von Geisteswissenschaft, deren Ineinsetzung von eigenem Erleben und Nachvollziehen fremder Seelenzustände für Gehlen nur „handlungslose Assimilation“<sup>60</sup> bedeutet, die zwar den „Sinn“ vergangener Lebensformen, nicht aber deren handlungsmotivierende Kraft erreicht;<sup>61</sup> zwischen dem hermeneutischen Sinnzangen und den „Welt“ erst schaffenden Institutionen gilt es für Gehlen zu unterscheiden; das „ideative Bewußtsein“ (47 ff.) erscheint deshalb nicht nur als das institutionenstiftende, sondern zugleich als das von den Institutionen geprägte; die Kategorien müssen mehr sein als Vorstellungsgebilde, nämlich Schemata der Weltdeutung, die an die Antriebe des Menschen rückgebunden sind. Aber da ist auch die andere Seite einer möglichen Verbindung zur Hermeneutik, die vor allem über den Gehlenschen Begriff der „Sprachmäßigkeit“ der Antriebe und Bedürfnisse zu schlagen wäre; denn schon das Bedürfniswesen verhält sich nach Gehlen zu seinen Antrieben, „hat Welt“.

Gehlens Theorie der triebabhängigen institutionellen Weltfestlegung mit dem Begriff der „sprachmäßigen“ Antriebe und Bedürfnisse greift Weiß als eine „Herausforderung“ (68) an die sinnverehende Hermeneutik auf. Gegen deren „Sprachidealismus“ propagiert er eine Metahermeneutik, die wie Gehlens „empirische“ Philosophie auch die vorsprachlichen Festlegungen des Verhaltens in die Auslegung einbezieht. Allerdings kann Gehlens Kategorienlehre diese Metahermeneutik nur zum Teil fundieren. Zwar läßt sich bei Gehlen die Differenz zwischen „Akteur“ und „Forscher“ einbringen, eine doppelte Perspektive, die Weiß als Voraussetzung der „Hintergrunderfüllung“, der „Verpflichtung“ und auch des „rituell-darstellen-

<sup>60</sup> M 11, 389.

<sup>61</sup> So wird man auch durch ein hingebungsvolles Studium des Puritanismus, so Gehlen, „nicht jene ‚Sicherheit und Festigkeit‘ erreichen, die die Puritaner hatten, weil man eben auf dem Wege des Verstehens nicht Puritaner werden kann“, M 11, ebd.

den Verhaltens“ nachweist (57 ff.); so erscheint dem Akteur z. B. die Institution als Selbstwert, der Metahermeneutik des Forschers dagegen als ein durchschaubarer nützlicher Schein. Aber bei Gehlen bedient sich der Forscher damit nur der „Hilfsmethode“ des Verstehens, während das eigentliche Wesen des Vorgangs „empirisch-analytisch“ erklärt wird. Die hermeneutische Vermittlung zwischen dem Verständnis des Forschers und dem der Akteure wird somit unterbrochen. Eine hermeneutisch-reflexive Sprache intendiert Gehlens Begriff der Sprachmäßigkeit der Antriebe nicht. Vielmehr scheint Gehlen von der Sprachmäßigkeit nur auszugehen, weil die Bedürfnisse in ihrer „Grammatik“ (d. h. in den Institutionen) ähnlich festgelegt werden wie die Gedanken in der Sprache. Festlegung des Verhaltens in den Institutionen und Auslegung durch den Forscher lassen sich so nur noch in der rational-objektiven Erklärung, nicht aber im subjektiven Verstehen einholen.

2) Weiß deutet die Institutionenlehre als „Handlungslehre“, indem er die Entwicklung des Handlungsbegriffs verfolgt. Wieder ist die Deutung eine in kritischer Absicht, die zugleich Gehlens Theorieniveau nicht unterbietet. Der Übergang von den Frühschriften (78 ff.) zur elementaren Anthropologie wird als Weg von einer die geschichtliche Praxis noch reflektierenden Situationsanalyse zu einem Handlungsbegriff technischer Verfügung aufgefaßt (92 ff.). Und auch der Schritt von der Anthropologie zur Institutionenlehre gilt als Fortgang zu einer neuen, diesmal umfassenderen Theorie. Die Anthropologie mit ihrem Verfügungsbegriff vom Handeln muß von Gehlen um den Begriff des „rituell-darstellenden Verhaltens“ erweitert werden, weil die zweckrationale Verfügung jene stabile Festlegung und Welthabe gar nicht leisten kann, derer der Mensch nach Gehlen so dringend bedarf.<sup>62</sup> Erst das „darstellende Verhalten“ (110 ff.) ist die den Institutionen angemessene Handlungsform, welche eine einheitliche stabile „Welt“ stiftet. Allerdings kann für Weiß auch diese neue „Handlungsform“ jene Vermittlung zwischen „Auslegung“ und „Festlegung“ nicht leisten, an der schon die Gehlensche „Metahermeneutik“ gescheitert sein sollte. Denn das „darstellende Verhalten“ werde, wie man es auch betrachte, nur „naturtheoretisch“ fundiert.<sup>63</sup> Der Rückgriff auf die archaische Kultur verdankt sich deren „Naturnähe“ (133 ff.). Die Kategorien des Ritus wie die „unbestimmte Verpflichtung“, das von Gehlen als „natürlichste“ Darstellungsform zugrundegelegte „pantomimische“ Darstellen und das weltstiftende Sozialerlebnis lassen Sinn, Bedeutung und Mythos immer nur als Funktion und Entlastungsform eines von Instinktimpulsen geleiteten Verhaltens auftreten, so daß eine Übersetzung in Sinnreflexion ausgeschlossen wird (157 ff.) und nur noch eine rational-objektivierende Theorie „Sinn“ und „Bedeutung“ nachkonstruieren kann.

Die nur naturtheoretische Fundierung der Darstellung macht die letztlich objektivistische Beschränktheit der Gehlenschen Hermeneutik noch einmal von anderer Seite deutlich. Es herrscht ein „instrumenteller Sprachbegriff“ (164 f.), für den Sprache nur eine Art von Gedanken festlegender und von Welt entlastender „Hilfsinstitution“, keineswegs die Apelsche „Institution der Institutionen“ sein kann.<sup>64</sup> Die solchermaßen subjekt- und sprachlose Naturtheorie der Institutionen kann keinen schlüssigen Begriff von „Entfremdung“ enthalten (170 ff.), da Entfremdung ein eigenständiges Bei-sich-selbst-Sein voraussetzt; bei Gehlen kommt den An-

<sup>62</sup> Weiß trägt die These vom instrumentellen Handlungsbegriff der elementaren Anthropologie nicht verkürzt vor. Er übersieht nicht, daß Gehlen das zweckrationale Handeln mehrfach einschränkt, einmal durch die interessenlose spielerische Welterschließung (M 11, 205 ff.), zum anderen durch die Überordnung der „Festlegung“ der Bedürfnisbefriedigung über ihre technische Erfüllung, schließlich durch den in der Moderne aufbrechenden Gegensatz zwischen Technik und Institution.

<sup>63</sup> Die lesenswerte Auseinandersetzung mit der Gehlendeutung von Liebrucks (121 ff.) grenzt sich von dieser idealistisch-dialektischen Umdeutung Gehlens durch die Hervorhebung der „Naturtheorie“ ab.

<sup>64</sup> Die für Gehlen tendenziell institutionenfeindliche Sprache bedarf selbst wieder der institutionellen Festlegung. Weiß kritisiert deshalb zu Recht nicht die Sprachauffassung allein, sondern Sprachtheorie und Institutionenlehre in einem. Er stellt Gehlens Sprachtheorie die Humboldtsche gegenüber, der die Vermittlung von Subjektivität und Objektivität gelungen sei.

trieben und Bedürfnissen kein „Recht“ gegen die Institutionen zu, da sie erst diesen die Möglichkeit einer geregelten und dauerhaften Befriedigung verdanken. Dem entspricht ein Bild der Institution, nach dem sich diese weniger unter dem Druck der Gesellschaft als vielmehr aus dem der Außennatur („Natur erster Hand“) erzeugt (176 ff.).<sup>65</sup> Selbst die „Versachlichung“ ist kein Resultat gesellschaftlicher Prozesse, sondern ein Produkt des Instinktimpulses der Gegenseitigkeit (184 ff.).

Für Weiß summieren sich die Instrumentalität und der Funktionalismus der Naturtheorie zu einer politisch höchst verhängnisvollen Lehre, die massiv kritisiert wird. War für den Verf. schon im Ansatz der elementaren Anthropologie der frühe Nationalsozialismus Gehlens systematisch begründet,<sup>66</sup> so ergibt sich aus der entwickelten Lehre eine verantwortungslose Machtapologie. Macht und Herrschaft werden „neutralisiert“, da die Institutionen nur als „Kanäle“ der Macht gelten und allein unter dem Aspekt der Versachlichung und Effizienz betrachtet werden. Versachlichend und effizient ist allerdings auch „die institutionalisierte Vernichtung von Menschen“ (205). „Daß nach Auschwitz“, so Weiß, „keinerlei Reflexion auf diese Implikationen des eigenen Institutionenbegriffs stattfindet, ist unfasslich.“ (ebd.)

3) Die letzten Kapitel der Untersuchung (207 ff.) greifen die Gehlensche Zeitkritik auf, um gegen deren politische Konsequenzen die Chancen einer „gesellschaftlichen Praxis“ sicherzustellen. Subjektivismusthese und Kristallisation gehören auch für Weiß als zwei Seiten einer Münze zusammen, jedoch scheinen ihm beide ohne fundamentum in re zu sein. Den Subjektivismus erhält Gehlen durch die Verwechslung alles nur Pathologischen und Zufälligen oder empirisch Subjektiven mit der Subjektivität überhaupt, die Kristallisation ergibt sich als nur innertheoretische Konsequenz der subjektlosen Institutionenlehre, die auch in der Moderne die Festlegung des Verhaltens erklären muß (218 ff.). Das Ende der Ideologien, versteht man darunter institutionell festgelegte Bewußtseinslagen, sei mit dem Ende der Geschichte keineswegs identisch. Das Handeln müsse sich für die „Aufbrüche neuer Erfahrungen“ (226) offenhalten. Diesen gegenüber sei Gehlens Handlungstheorie freilich „ratlos“, da sie sich nur an vergangenen Handlungsmöglichkeiten orientiere. Zu ihr passe allenfalls eine „Soziotechnik“ der wissenden Machthaber, die die ideologische Redogmatisierung und die Bindung der unwissenden Menge an die Institutionen technisch organisieren (227 ff.).

Gehlens gesamte Theorie rundet sich für Weiß zum Bild einer Lehre, die selbst nur als Teil des von Heidegger kritisierten Verfügswollens verstanden werden kann. Sie trifft zwar die „systematische Selbstausslegung des geschichtlich-herrschenden Menschseins“ (94), blendet jedoch den Befreiungsprozeß des Subjekts aus, der nach Weiß schon bei den Griechen beginnt und sich in der christlichen Befreiung von der Natur sowie in der christlichen Lehre von der anderen Person als der absoluten Verfügungsgrenze des Handelns fortsetzt. Gehlens Darstellungsbegriff läßt sich in dieser Perspektive nur dann einlösen, wenn die sittliche Teilnahme des Menschen am Menschen in den Grundansatz mit hineingenommen wird. Für die methodischen Probleme einer Metahermeneutik würde sich dann auch die Chance ergeben, die Gehlensche Kluft zwischen Subjektivität und Objektivität etwa im Sinne der Husserlschen Synthese beider Momente zu überwinden.

4) Weiß' Darstellung der Methodenprobleme und der Entwicklung der Anthropologie und Institutionenlehre darf als die erste größere Darstellung gelten, welche den Boden bereitet für ein Gespräch zwischen Hermeneutik und praktischer Philosophie auf der einen und Gehlens Handlungslehre auf der anderen Seite. Die Chance einer Überwindung des hermeneutischen Sprachidealismus durch eine bei Gehlen in die Schule gegangene Metahermeneutik wird hier zum ersten Mal angedeutet, und auch der Begriff des „darstellenden“ Verhaltens wird hier erstmalig ausführlich als der Gehlensche Praxisbegriff gewürdigt, der dem Handlungsbegriff

<sup>65</sup> Deshalb wird die mit den monotheistischen Religionen aufkommende Neutralisierung der Natur für die Institutionen bei Gehlen so entscheidend (177 ff.).

<sup>66</sup> In der elementaren Anthropologie muß Gehlens Lehre für Weiß zum Nationalsozialismus gravitieren, da nicht der instrumentelle Handlungsbegriff, sondern nur die „irrationale Erfahrungsgewißheit“ und die „obersten Führungssysteme“ die antriebsmäßige Bindung des Verhaltens leisten können (103).

der Phänomenologie angenähert werden könnte. Daß Weiß' Schlußfolgerungen dann doch immer wieder in der Konfrontation enden, scheint zunächst einmal ein Resultat der eigenen phänomenologischen Voraussetzungen, die die Einordnung Gehlens in das Heideggersche Schema der Verfügungsvernuft mehr favorisieren als das Gehlensche Bestreben, aus dem instrumentellen Handlungskreis durch die Institutionentheorie auszubrechen. Kristallisation und Subjektivismus werden von Gehlen ja keineswegs begrüßt, sondern melancholisch verarbeitet und zum Ausgangspunkt der Askeselehre und des Eliteideals genommen, einer Elite, die vielleicht eher Enthaltung vom Verfügungswillen vorzuleben als irgendeine „Soziotechnik“ anzuwenden hätte. Auch die Begründung einer Metahermeneutik, welche noch die vorsprachlichen Festlegungen des Verhaltens umgreift, kann unter den Weißschen Prämissen wohl nur partiell gelingen. Denn Weiß scheint mit einer naturtheoretischen Fundierung der Ideologiekritik selbst im Ernst nicht zu rechnen. Anders als in der üblichen sozio-historischen Ideologiekritik, welche die Verschleierung wandelbarer geschichtlicher und gesellschaftlicher Verhältnisse durch ihre Erfassung in Naturkategorien aufdeckt, gäbe es nämlich, wenn man den Weißschen Gedanken weiterdenkt, bei Gehlen die Chance einer an der Natur orientierten Ideologiekritik, die gegen falsche oder übertriebene Vergeschichtlichung und Soziologisierung die Naturabhängigkeit des Verhaltens ausspielen könnte. Weiß möchte den Ideologieverdacht nur dort aussprechen, „wo Interessenlagen sich als Natur ausgeben“ (73). Statt dessen wäre es hier konsequenter gewesen, den umgekehrten Weg zu wählen und den Ideologieverdacht einmal dort zu erproben, wo naturbedingte Verhaltensweisen als nur gesellschaftliche oder geschichtliche gedeutet werden. Weiß scheint doch letztlich dem idealistischen Sprachbegriff verhaftet zu bleiben, da er an eine hinter dem Rücken der Subjekte wirkende Natur nicht glauben möchte.<sup>67</sup>

*7. W. R. Glaser, Soziales und instrumentelles Handeln.  
Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas*

Glaser untersucht die zeitgenössische Philosophie der Technik und die Technokratiethese, um vor einer vor der Technik kapitulierenden Resignation genauso zu warnen wie vor Planungsoptimismus und utopischer Unterschätzung der Funktionsbedingungen des Apparates. Gehlen, Schelsky und Luhmann auf der einen, Marcuse, Bloch und Habermas auf der anderen Seite sind die Kontrahenten, zwischen deren Theorien eine Philosophie der Handlung Platz finden soll, welche die Differenz von Technik und Praxis bewahrt und doch die vielseitigen und notwendigen Verflechtungen von Machen und Handeln nicht übersieht. Praxis als Kontroll- und Regelinstanz für Technik, aber auch die Verhinderung des Auseinanderfallens beider Bereiche, das sind die Anliegen dieser informativen Untersuchung.

1) Gehlens Philosophie der Technik nimmt die zentrale Rolle in Glasers Ansatz ein. Nach eher referierenden Kapiteln über die Technik als „Organersatz, Organverstärkung und Entlastung“ (16 ff.), über ihre Wurzeln in „Periodizität und guter Gestalt“ (22 ff.) sowie über ihre Entsinnlichungs- und Primitivisierungstendenzen in der Lebenswelt (37 ff.) schält sich allmählich die Absicht des Autors heraus, Gehlens Technikanalyse von der konservativen Kulturkritik zu trennen, jene zu akzeptieren und diese zu verwerfen. Statt wie Gehlen dem funktionalen Apparat traditionelle moralische Motive abzuverlangen, möchte Glaser die durch die Technik freigesetzte Subjektivität sowohl für feinere Genüsse freigeben als auch der selbstaufgelegten moralischen Rückverpflichtung ihrer Motive für fähig halten. Gehlens Askesegedanke wird hier zum ersten Mal positiv aufgenommen, allerdings von der großen Institutionenaskese des Dienens in die „kleine, pragmatische“ Askese einer neuen Sittlichkeit

<sup>67</sup> In dieselbe Richtung deutet, daß Weiß die „Sprachmäßigkeit“ der Antriebe tendenziell in eine hermeneutisch-reflexive Sprache auflösen möchte, daß er „Verpflichtung“ nur als von einem (sprachlichen) Sinnhorizont schon umgriffene zulassen möchte, daß er schließlich wie Apel von der Sprache als „Institution der Institutionen“ spricht, eine Definition, mit der man dem Sprachidealismus schwerlich entkommen wird.



und Solidarität verwandelt, deren Verhaltensbeispiele sämtlich aus dem Bereich einer ökologischen Selbstbeschränkung und Disziplin ausgewählt sind (64 ff.).

2) Die gesuchte Praxis bestimmt sich dann zunächst als Mittelwert zwischen den Politik zugunsten der Technik oder Technik zugunsten einer utopischen Politik eskamotierenden Theorien. Gegen Schelskys Technokratiethese, in der die Technik als nur sich selbst bedingende und den Menschen selbst umfassende Macht des Sachzwangs erscheint (67 ff.), wird mit Habermas die Verschleierung politischer Entscheidungen ideologiekritisch vermutet. Gegen Marcuse und Blochs Hoffnung auf eine nichtrepressive neue Technik wird auf den „Widerstand der Sachen“ gepocht (92 ff.), auf die Unverzichtbarkeit einer quantifizierenden Naturwissenschaft und einer das Überleben sichernden technischen Verfügung über die Natur.

Habermas' Position scheint dem Anliegen Glasers damit noch am nächsten zu kommen. Denn mit ihr lassen sich die von Gehlen und Marcuse nahezu übereinstimmend skizzierten Auswirkungen der Technik in der Lebenswelt erfassen,<sup>68</sup> zugleich ist Habermas anders als Marcuse und (genau wie Gehlen) der Meinung, daß auf eine neue Physik und Technik nicht zu hoffen ist. Habermas trennt, wie Glaser es intendiert, zwischen Arbeit und Interaktion, und auch die Möglichkeiten einer Einbettung der Technik in soziale Praxis sind in Habermas' Politikberatungsmodell (Wissenschaftler „beraten“, Politiker beauftragen nach Bedürfnissen der Praxis) sowie im „Diskurs“ vorgedacht. Glaser steht Gehlen jedoch offensichtlich näher als Habermas. Zwar scheint auch für ihn die Kommunikation zwischen Politikern und Wissenschaftlern eine bedenkenswerte Möglichkeit, technisches Wissen und die Erfordernisse der Praxis in Einklang zu bringen, jedoch wird gegen diesen Dialog die prinzipielle Unvorhersehbarkeit der Wissenschaftsentwicklung und die Gefahr einer politischen Zwangsideologisierung eingewendet. Der Diskurs wiederum wird als untaugliches Mittel der Vereinigung von instrumentellem und praktischem Handeln vor allem deshalb verworfen, weil er für Glaser keine Kriterien dafür bietet, „was ‚berechtigter Sachzwang‘, was Ideologie (sei)“ (131). Selbst das emanzipatorische Interesse zeige nicht an, wo überflüssige Herrschaft beginne und unausweichlicher Sachzwang aufhöre. Gehlens Technikauffassung und sein Handlungsbegriff sind deshalb der Habermas'schen „Reflexion“ und dem Diskurs vorzuziehen (165 ff.). Während für Habermas die „Reflexion“ quasi die Erfahrung der Erfahrungen bedeutet, in der die Bedingungen aller Erfahrung aufscheinen, ist sie für Gehlen nur eine „Grenzlage“ des Handelns, ein Sonderfall hochentlasteten Verhaltens. Die Diskurstheorie fällt selbst unter den Gehlenschen Begriff des „logokratischen Idealismus“, für den „Reflexion“ die eigentliche und höchste menschliche Tätigkeit ist (174 ff.); menschliche Probleme verwandeln sich so in Reflexionsprobleme. Dieser Reflexionsbegriff leistet die Vermittlung zwischen Theorie und Praxis nicht, da er die unverzichtbaren Erfordernisse einer funktionierenden Technik nicht mit dem Interaktionsbegriff zu versöhnen erlaubt. Gehlen dagegen gelingt die zwanglose Vereinigung von Theorie und Praxis, da er der Handlung selbst einen transzendentalen Stellenwert einräumt und so jenen im Handlungszusammenhang erfahrbaren „Widerstand der Sache“ miteinbringt, den Habermas immer noch ähnlich unterschätzt wie Bloch und Marcuse.

3) Genauso wie Glaser hinter die Technokratiethese auf eine politische Dimension zurückgehen möchte, genauso wird die utopische oder emanzipatorische Politik auf die Gefahr ideologischer Schranken gegenüber der notwendigen Technologie und Technokratie hingewiesen. Die Funktionsbedingungen der Technik fungieren als die „Minimalannahme“ (188 f.), d. h. als die Sachzwänge, in denen die Technokratiethese „nicht Ideologie ist“. Der sich daraus ergebende, durch das ganze Buch ziehende Vergleich zwischen Gehlen und Habermas läßt sich

<sup>68</sup> Glaser erwähnt die großen Übereinstimmungen, die nur durch die politische Seitenverkehrung verdeckt werden: die gemeinsame Kritik des technikbedingten Sprachverlustes, der Veränderungen in der Rolle der Kunst und Philosophie, des Subjektivismus und der Entpolitisierung. Er erkennt die Konvergenz zwischen der Kritik an der sich hinter dem technologischen Schleier durchsetzenden Herrschaft bei Marcuse und der Sachzwangthese Gehlens, und er bemerkt auch die Parallelen zwischen der Analyse des eindimensionalen, nur noch die große Weigerung erlaubenden Systems und der „Kristallisation“.

etwa auf folgende Weise summieren.<sup>69</sup> Gehlen bleibt gegen Bloch und Marcuse und (sogar noch) gegen Habermas im Recht, weil seine Technikauffassung die Funktionsbedingungen der modernen Produktion als berechnete Sachzwänge anerkennt. Zu diesen gehören für Glaser die Gehlenschen „entscheidungsverdünnten Räume“ (die Trennung von Entscheidung und Vollzug), ohne die sich eine hochkomplizierte Arbeitsteilung für Glaser nicht bewältigen läßt (143), ferner Arbeitsteilung selbst, die Warennatur von Gütern und Leistungen sowie ihre Erfassung im Preis. Der Diskurs dagegen löse die Verflechtung von Technik und Praxis in Reflexion auf und beschwöre die Gefahr, daß der „Widerstand der Sache“ mit dem Ideologieverdacht zurückgewiesen werde und sich die „fröhliche Unwissenheit“ (132) der technisch Inkompetenten breitmache, die Sachverstand durch Politisierung ersetzen. Habermas möchte in der alten Vorstellung von privater Bildung nicht mehr den Vermittlungsort zwischen technischem Wissen und praktischen Handlungsnormen anerkennen. Gehlen bewahre in der Askesevorstellung eine (auch private) Möglichkeit, beide Bereiche zu vereinen. Das Habermasche Vertrauen in die Reflexion soll durch den Gehlenschen Handlungsbegriff abgelöst werden, der im Kreisprozeß von Denken und Handeln die Technik durch eine Praxis der kontrollierbaren „kleinen Schritte“ in den Griff bekommt. Anders als bei Gehlen muß Technik dann freilich als Ermöglichung einer sich freiwillenden Subjektivität verstanden werden (89), die zwar in die Institutionen hinein muß, wenn sie sich der Welt der Technik und der Erfahrung nicht durch eine nur-kommunikative Dauerreflexion entfremden will; jedoch braucht sich der Mensch diesen Institutionen nicht „blind zu verschreiben“ (192), da er die Technik auf den Bereich der Überlebenssicherung eingrenzt und die freigewordene Subjektivität entweder gänzlich frei sein lassen oder der freiwilligen „pragmatischen Askese“ überantworten kann.

4) Glaser erweist sich am Ende als Schüler von Claessens und Popper. Vom einen stammt das Vertrauen in die durch die Technik ermöglichte Freisetzung des Subjekts, vom anderen die Politik des piecemeal engineering. Politikberatung, Vermittlung von technischem Wissen und Handlungsnormen in der Bildung, eine „kleine Askese“ sowie eine erfahrungskontrollierte Politik kleiner Schritte umschreiben die konkreten Vorschläge für eine Vereinigung von instrumentellem und sozialem Handeln. Ob damit freilich schon die Abgrenzung beider Handlungstypen gelungen ist, läßt sich deshalb nur schwer entscheiden, weil bei Glaser im Fortgang des Argumentierens das Bemühen die Oberhand gewinnt, gegen die Technikvergessenheit utopischer und emanzipatorischer Politik die nicht in Ideologie auflösbare Technik zu behaupten. Den ausführlichen Analysen der Technik und der detaillierten Kritik des „Diskurses“ entsprechen deshalb nicht ähnlich umfangreiche Bestimmungen dessen, was Praxis im Unterschied zur Technik denn nun genau ist.<sup>70</sup> Die Gehlenschen Kategorien des darstellenden Ver-

---

<sup>69</sup> Zu erwähnen wäre noch, daß Glaser auch Gehlen und Luhmann kontrastiert (179 ff.). Gemeinsam scheint beiden der Versuch der Bestimmung psycho-physisch neutraler Kategorien und der funktionalistische Ansatz überhaupt. Differenzen ergeben sich durch die Luhmannsche Überordnung des Sinnbegriffs über Handlung, Reflexion und Subjekt-Objekt-Trennung sowie durch die unterschiedliche Einschätzung des sozialen Handelns. Die „Reduktion von Komplexität“, zunächst, so scheint es, ein der Gehlenschen „Entlastung“ paralleler Begriff, ist eher ein Differenzpunkt. Denn für Luhmann gehört die Gehlensche Anthropologie zu den „alteuropäischen Versuchen“, den Menschen durch die Unterscheidung vom Tier zu bestimmen, während die Systemtheorie nur noch Sinn-Systeme und organische Systeme vergleichen möchte, der Mensch-Tier-Vergleich also nur als Sonderfall eines Systemvergleichs gilt. Auch die Technikanalyse enthält mehr Unterschiede als Gemeinsamkeiten. Denn die Technik, die sich nach Luhmann nicht mehr mit dem Herstellungsbegriff oder als Einfügung von Maschinen in Handlungsketten erfassen läßt, wird als Teil sinnkonstituierender Systeme und als Komplexitätssteigerung durch Komplexitätsreduktion gedeutet. Glaser hat damit ein Thema angeschlagen, das wie der Gehlen-Adorno-Vergleich eine noch ausführlichere Bearbeitung verdient hätte.

<sup>70</sup> Die Schwierigkeit, die genaue Praxisdefinition Glasers herauszufinden, resultiert einmal daraus, daß der Leser nicht sicher weiß, ob Glaser den system-theoretischen Standpunkt mit der Verabschiedung der traditionellen Praxis-Poiesis-Kriterien selber beziehen möchte, oder

haltens oder der in Habermas' lebenspraktischer Verständigung eingeschlossene Handlungsbegriff werden in ihrer Differenz zum instrumentellen Handeln höchstens teilweise eingebracht. Dabei könnte man unter Gehlenschen oder Habermasschen Voraussetzungen fast vermuten, daß die Politik der „kleinen Schritte“ und die „pragmatische Askese“ doch wieder eher Sozialtechnologie als Praxis sind. Dennoch hat Glaser in seiner lesenswerten und um Ausgleich bemühten Studie den Weg vorgezeichnet, auf dem allein eine Lösung zu finden sei: in der doppelten Entideologisierung, die hinter dem technologischen Schleier noch Politik erkennt und doch über dem sozialen Handeln die notwendige Technik nicht vergißt.

8. C. Hagemann-White, *Legitimation als Anthropologie.*  
*Eine Kritik der Philosophie Arnold Gehlens*

Die Studie der Autorin hat sich das Ziel gesetzt, Gehlens Anthropologie von den frühen philosophischen Fragestellungen aus zu deuten. Gehlen ist ein Philosoph und, wie es scheint, ein schlechter noch dazu. Denn gegenüber den Philosophen des deutschen Idealismus, allen voran Hegel, gilt es bei ihm einen „Verlust“ an Denkmitteln und an der „Konsequenz strengen Denkens“ nachzuweisen (17). Gehlen übersieht nicht nur die gesellschaftliche und geschichtliche Begrenztheit seiner Thesen, er muß es sich sogar gefallen lassen, von der Autorin auf die Couch befohlen zu werden, verbirgt sich hinter seiner Theorie doch letztlich der unbewältigte Konflikt einer gefährdeten Seele, die, um die Autorin zu zitieren, „die private elitäre Verarbeitung der eigenen Erziehungsschäden rückwärts stabilisiert und zugleich die im unterdrückten Konflikt erzeugten Aggressionen in faschistoide politische Richtungen kanalisiert“ (26).

1) Die Deutung der Gehlenschen Frühschriften bis zum Jahre 1935 gibt in den meisten Fällen eher Auskunft darüber, was die Verf. von der Psychoanalyse, als darüber, was sie von Gehlens Argumentation hält (28 ff.). Gehlen erscheint als das bedauernswerte Opfer soziohistorischer Abhängigkeiten und verdrängter Triebkonflikte, die im bürgerlichen Privatismus (dies der Ausgangspunkt der Habilitationsschrift)<sup>71</sup> oder in der Sehnsucht nach Verdinglichung wurzeln.<sup>72</sup> Die Wende der Jahre zwischen 1932 und 1935 von der frühen dem Existentialismus verwandten Position zum Idealismus bringt keine Besserung, da Gehlens Dialektikbegriff zu kurz ansetzt (56 ff.) und den Fortgang der Gedanken von „Einfällen“ (67 ff.) abhängen läßt. Gehlens „Willensfreiheit“, die von einem auf Begierde und Neinsagefreiheit reduzierten Subjekt ausgehe, erreiche Freiheit nur als eine autistische Handlungsform, als nur abwehrhafte Befreiung von den Trieben und sei so in der Quintessenz nur „halbierte Willkür“. Gehlen gelingt der Übergang von der Unfreiheit zur Freiheit nicht. Anders als Hegel verwechselt er das faktische Sein mit dem wahren (72 f.). Der Übergang vom Trieb zur Freiheit läßt sich nur „durch die billige Anwendung einer dialektischen Denkfigur“ lösen (81), die die Verneinung der Triebe nicht als Verzicht deklariert, sondern als deren Erfüllung preist. Die politische Konsequenz der Frühschriften konkretisiert sich in der freiwilligen Aufgabe der Freiheit und in der Hingabe an das unreflektierte Leben, d. h. in der Anpassung an den Nationalsozialismus (53, 85).<sup>73</sup>

---

ob er die Kriterien des Teloshabens im Produkt (instrumentelles Handeln) und des Teloshabens in der Tätigkeit (Praxis) noch anerkennen möchte. Zum anderen scheint die Übernahme der Claessenschen Insulationsthese (80 ff.) zwar die anthropologische Verankerung der Kategorie des Sozialen sicherzustellen, zur näheren Eingrenzung des spezifisch praktischen Handelns aber nicht auszureichen.

<sup>71</sup> Es sei eine „anmaßende Annahme“ zu glauben, „das bürgerliche Individuum könne sich ein Absolutes zu sich herholen“ (32).

<sup>72</sup> Besonders schwerwiegend ist dabei offensichtlich, daß Gehlen selbst die Psychoanalyse ablehnt (45 ff.), für die Verf. natürlich ein Abwehrmechanismus, der verhindern soll, daß die „entlarvende Reduktion von Aussagen auf Zustände auf ihn selbst angewandt wird“ (46).

<sup>73</sup> Im gleichen Jahr ist zwar ohne Rekurs auf die Psychoanalyse, aber im Ausgang von

2) Weniger psychologisierend wird die Deutung erst bei der Interpretation der Anthropologie, die von Hagemann-White Schritt für Schritt intensiv und sorgfältig geprüft wird. Zwar geht es auch darum, daß Gehlen nach 1935 die Haltung findet, „in der er sich gesichert fühlt“ (27). Und der Weg von der Idealismuskritik zur Anthropologie muß für die Verf. natürlich scheitern. Gehlen wertet nun das Denken zugunsten der Handlung ab und muß deshalb zu einer „Zwangsmoral“ Zuflucht nehmen. Aber die jetzt geduldige Verfolgung der Gehlenschen Gedankenentwicklung kann den Leser über die hyperkritische Abfertigung der Frühschriften trösten. Drei Gruppen von Einwänden scheinen bedenkenswert, Einwände gegen den Begriff der „Eigentätigkeit“, gegen die Verarbeitung der Reizflut bis zum Zucht-begriff sowie gegen die These vom „Antriebsüberschuß“.

„Eigentätigkeit“, wenn sie kein Pleonasmus sein soll, läßt sich nach Hagemann-White von der auch Tieren zuschreibbaren „Tätigkeit“ nur abgrenzen, wenn sie „aus der Vermittlung durch das Bewußtsein“ verstanden wird (109). Daraus ergibt sich für Gehlens Ansatz jedoch eine Art dialektischer Spannung. „In dem Maße, in dem Gehlen mit der ursprünglichen Belastung, Hilflosigkeit, Reizüberflutung des Kindes Ernst macht, spricht er dem ‚kleinen Menschen‘ Autonomie zu“ (ebd.), eine Freiheit, die dieses auf Pflege angewiesene und sich organisch entwickelnde Wesen noch gar nicht haben kann. Die Reizverarbeitung des Subjekts bis hin zum Zucht-begriff konstruiert die Weltaneignung nur vom Einzelmenschen aus, ohne „gesellschaftliche Arbeit“ (118) oder die Rolle der Erziehung (137) überhaupt in Anschlag zu bringen. Wahrnehmung und Bewegung sind für Gehlen schon fertig, bevor der Mensch zu handeln beginnt. Die genetische Sicht wird unterschlagen. Vor der Differenzierung in Ich und Nicht-Ich scheint für Gehlen alles Ich zu sein. In Wahrheit sind die Reize nicht zuerst subjektiv und dann objektiv, sondern werden beides zugleich, wenn ihre Fremdheit zugleich mit der Differenzierung von Ich und Umwelt erfahren wird. Erziehung und klassenspezifische Eigenheiten, nicht die Eigentätigkeit des Kindes legen fest, welche Leistungen mit welcher Antriebsenergie besetzt werden, genauso wie sie (und nicht „autoerotische“ Triebe oder „autistische“ Bedürfnisse) es ermöglichen, daß Mittelhandlungen zu Bedürfnissen werden. Die Annahme des „Antriebsüberschusses“ schließlich ist für die Verf. doppelt unnötig. Ihrer bedarf man nicht, um die Hemmung der Antriebe zu erklären, da der Säugling seine Bedürfnisbefriedigung schon deswegen aufschieben lernen muß, weil er auf die Pflegeleistungen zu warten hat (142). Für die Erklärung der Unterbringung freierwerdender Energien in Handlungen ist die These wiederum überflüssig, da sich bei Verlagerungen (etwa auf Arbeit und Denken) das Energie quantum nicht verändere; Kooperation und Technologie setzen wieder frei, was an Energie beschlagnahmt wurde. Daß Gehlen sich auf diese Annahmen stützt, kann seinen Grund demnach nur noch darin haben, daß er die Antriebe subjektiv als unbefriedigend erfährt, weil sie stets mehr verlangen, als ihre tätige Befriedigung hergeben kann. Der Antriebsüberschuß wäre somit die Melancholie in Verkleidung, „das schlechte Gewissen der eigenen Melancholie“ (150), die von Hagemann-White nun in ihrem Zusammenhang von Ordnungs- und Handlungshemmung wieder klinisch aufbereitet und als psychologisches Auslösemoment für den Nationalsozialismus<sup>74</sup> sowie als sich potenziert produzierende Verhaltenslegitimation durchleuchtet wird.<sup>75</sup>

---

einer ähnlichen Konfrontation der „Dialektik“ mit Gehlens frühen Schriften Böhler zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gehlensche Kulturkritik nur Ausdruck „bürgerlichen Selbsthasses“ und seine Ethik eine „Eichmann-Moral“ sei. Zwar näherte sich Gehlen durch das Prinzip der „Indirektheit“ einer an den Hegelschen Vermittlungsbegriff erinnernden Dialektik, jedoch werde die Kluft zwischen Handeln und Erkennen nur um den Preis der Subjektivität durch „irrationale Erfahrungsgewißheit“ oder die Institutionen geschlossen. Über den im Prinzip berechtigten Institutionenbegriff müsse jedoch mit Hilfe einer kommunikativeren und dialektischeren Sprachphilosophie auf Wahrheit weitergegangen werden dürfen, wenn Theorie und Praxis nicht direkt ineinanderfallen sollen. D. Böhler, Arnold Gehlen: Die Handlung, in: J. Speck (Hrsg.), Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II (Göttingen 1973) 230 ff.

<sup>74</sup> Gehlen wird nun zum Nationalsozialisten, weil er nicht durch den Erweis der Lebens-

3) Das letzte Kapitel der Untersuchung (173–243) stellt Gehlens Bewußtseinsbegriff eine Art Philosophie des „Geistes“ gegenüber. „Seele“, „Phantasie“ und „Sprache“ bei Gehlen werden wie die niedrigeren Leistungen zuvor schrittweise geprüft und verworfen. Die Gehlensche Bestimmung der Seele als der Lücke zwischen den Antrieben und ihrer Erfüllung sei rein „privativ“ (174 ff.); die Seele werde überhaupt als ein „Gefäß“ vorgestellt, das zwar mit der Außenwelt verbunden, aber qualitativ von ihr nicht zu unterscheiden ist. In dieses Gefäß stömen die Reize wie in ein Vakuum ein (ein Bild, das sich mit der Eigentätigkeitstheorie nicht verträgt). Andererseits konkurrieren damit wieder die Vorstellungen vom Antriebsüberschuß oder von der „Auslöschung“ des Inneren in Zuständen höchster gesammelter Tätigkeit. Ein Bewußtsein jedenfalls, das in der Objektivität „bei sich bleibt“, kennt Gehlens Anthropologie nicht. Die Inhalte der Seele sind fremdbestimmt und können sich allein am Außenhalt orientieren.<sup>76</sup>

Der Aufbau der Phantasie- und Sprachleistungen glückt Gehlen wiederum nicht, weil ihm der Übergang vom „vorsprachlichen Dasein“ zum „sich selbst setzenden Dasein“ nicht gelingt. Allenfalls teleologisch schließen sich vorsprachliche und sprachliche Existenz zusammen. Die Sprache als bloße Ersatzhandlung muß sogar „Handlung und Negation von Handlung“ zugleich darstellen (198). Als Aktivität, die in der Welt nichts verändert, wird sie jedoch von vorneherein von einer geschichtlichen Welt wie von gesellschaftlicher Praxis abgetrennt. Sie wird bei Gehlen auf „Gesprochenes, Gesprochenes auf aneinandergereichte Sprachlaute“ (201) reduziert. Zwar kommt der „Satz“ noch vor, nicht aber mehr das „Gespräch“. Sprache und Denken werden nur zur Außenwelt in Beziehung gesetzt. Reflexion, wenn sie nicht Dinge meistert oder Handlungen beherrscht, kann für Gehlen nur ein „Irrweg der Sprache“ sein (220 ff.), quasi das Resultat einer Enttäuschung über eine Sprache, die die Dinge nicht mehr zureichend bannt. Für die Verf. ist dies wohl wieder ein Zeichen des bürgerlichen Charakters der Gehlenschen Sprachtheorie (215) und ein Verbindungsglied zur Melancholie.<sup>77</sup>

4) Hagemann-White hat also auch in der sorgfältigen Darstellung der Anthropologie auf die Psychologisierung und Soziologisierung nicht verzichten können. Ebenso bleibt die kritische Absicht, jedes Gehlensche Argument zu verwerfen, bis zum Ende erhalten. Der Leser findet bei der Analyse der Anthropologie dennoch eine Vielzahl bedenkenswerter Einwände, Ausführungen, so könnte man sie wohl einordnen, der Littschen und teilweise auch Claessenschen Kritikpunkte. Auch wenn man bald müde wird, hinter jeder Gehlenschen Theorie auf das Bild des kranken oder bourgeois Gehlen hingewiesen zu werden, sollte man um dieser Einwände willen das Buch nicht nach der Lektüre der ersten Kapitel aus der Hand legen.

---

würdigkeit durch besondere Leistung, sondern durch „rauschhafte“ Vereinigung mit der Autorität die Melancholie bewältigt.

75 Melancholie ist für die Verf. Legitimationsmittel, weil sich Gehlen durch sie der Elite zurechnen darf, die auf Selbstgenuß verzichtet. Sie verdoppelt sich, da der abgeführte Antriebsüberschuß in der „Zucht“ noch gesteigert wird, das Mittel gegen Melancholie dieselbe also erneuert (150 ff., 169).

76 Hier wird wieder die politische Kritik eingesprengt. Da für die Autorin „Ehe, Eigentum, Kirche, Staat“ keine „Institutionen mehr (sind), die eine Zeitidee verwirklichen“ (189), kann die Gehlensche Institutionenphilosophie nur auf „versehrte Geltungen und vergangene Substanz“ (187) verweisen und sich allein durch den Selbstverlust den „sittlichen Gehalt des gemeinsamen Unternehmens“ verbürgen lassen, was nach Hagemann-White „mörderisch und selbstmörderisch zugleich“ (!) ist (190).

77 Das nicht leicht lesbare Schlußkapitel behauptet, daß ideatives und instrumentelles Bewußtsein auseinanderfallen müßten (228 ff.). Anschließend wird ein Vergleich dieser Instanzen mit der Trieblehre Freuds gewagt.

9. E. Forsthoff/R. Hörstel (Hrsg.), *Standorte im Zeitstrom. Festschrift für Arnold Gehlen zum 70. Geburtstag am 29. Januar 1974*

Die Festschrift für Arnold Gehlen enthält nur wenige Beiträge, die sich in direkter Interpretation mit dem Werk des Autors auseinandersetzen. Den größten Raum nehmen vielmehr Aufsätze von Freunden ein, die ahnen lassen, in welchen Zusammenhängen im weiten Umkreis Gehlenscher Theorien gedacht wird. Man kann die Artikel vielleicht in drei Gruppen einteilen.<sup>78</sup> Die erste und größte wäre die der Aufsätze von Gehlen nahestehenden Juristen,<sup>79</sup> eine zweite die der Abhandlungen über solche Denker, die Gehlen mehr oder weniger beeinflussten,<sup>80</sup> und in der letzten Unterteilung wären die Studien zu vereinen, die Gehlensche Sachthematika berühren, ein Beitrag von Gehlens Freund Kahnweiler über die „Anfänge des modernen Kunsthandels“ (135–145), eine Untersuchung von Mohler über „Howard Scott und die ‚technocracy‘“ (249–299), die Mohlers Artikel aus der Festschrift für Carl Schmitt fortsetzt und reiches Material über die amerikanische Technokratiebewegung der dreißiger Jahre bietet, sowie schließlich der Aufsatz des Verhaltensforschers Leyhausen („Vom Ursprung des ‚handelnden Wesens‘“, 197–227), den man als eine Ausweitung der Claessenschen Suche nach biologischen Invarianten des Verhaltens und als Kritik der Offenheitstheese lesen könnte. Den Abschluß des Bandes bildet eine sorgfältig angelegte Bibliographie der Gehlenschen Schriften und der Schriften über Gehlen bis 1971 (413–425).

10. P. Jansen, *Arnold Gehlen. Die Anthropologische Kategorienlehre*

In wohlthuender Zurückhaltung gegenüber den Versuchen etikettierender Kritik hat Jansen die Kategorienlehre zum Thema gemacht. Der Biologismusvorwurf, die Kritik des Konservatismus und der beliebte Ideologieverdacht werden zunächst ausgeklammert, um Gehlen auf philosophischer Basis gerecht werden zu können. Gegen den Biologismusvorwurf Litts wird vorab schon eingewendet (5 ff.), daß seine Kritik an der bei Gehlen fehlenden genetischen Betrachtungsweise und an der vitalistischen Geistauffassung den eigentlichen Differenzpunkt verfehlt, da dieser in der Frage der metaphysischen (Litt) oder der kategorialen Interpretation der Phänomene (Gehlen) liege. Desgleichen kann der Konservatismusvorwurf, wie ihn Habermas oder auch Lepenies formulierten (18 ff.), erst im Rahmen der Kategorienlehre als einer anthropologischen oder historisch-soziologischen „Konstantenlehre“ (30) angemessen diskutiert werden. Der Hauptteil des Buches ist deshalb einer Bestimmung der Gehlenschen Kategorienlehre gewidmet (34–74), die erst dann (74–130) einer „systemimmanenten“ und schließlich einer „systemtranszendenten“ Kritik (130–181) unterworfen wird, die zu den üblichen Kritikmustern zurückkehrt.

<sup>78</sup> In diese Einteilung fügt sich allerdings nicht, was Julien Freund über „Politik als Heilslehre“ (53–63), Joachim Günther über „Lese Früchte bei mir selbst“ (63–67), Hanno Kesting über den vergessenen „Simon Nicolas Henri Linguet“ (145–163), Michael Landmann (in einer schönen, mit begriffsgeschichtlichen Exkursen angereicherten Studie) über „Spontaneität“ (163–197) und Elisabeth Noelle-Neumann über die „Schweigespirale“ als ein Problem der Erforschung der öffentlichen Meinung (299–331) einbringen.

<sup>79</sup> Bülck schreibt über Europarecht (1–21), Forsthoff, dessen „Staat der Industriegesellschaft“ die Themen von „Moral und Hypermoral“ staatsrechtlich formulierte, befaßt sich mit der Situation der Verwaltung (27–41). Hörstel thematisiert die Ausbeutung der Leistungsgesellschaft am Beispiel der Steuergesetzgebung (67–116), Franz Mayer ist mit einem Beitrag über das Berufsbeamtentum (227–249), Roman Schnur mit einem über den Rechtspositivismus (331–351) vertreten. Werner Weber prüft die „Verlässlichkeit“ des Grundgesetzes (393–413).

<sup>80</sup> „Mosca, Pareto und Max Weber“ interpretiert Eisermann (27–41), Hornik steuert einige „notes“ über den von Gehlen so hochgeschätzten James Joyce bei (117–135), aus der Feder von Tenbrück „Science as a Vocation-Revisited“ (351–365), Tomissen klärt die oft falsch dargestellte Beziehung Paretos zum italienischen Faschismus (365–393).

1) Kategorien sind für Gehlen „nicht weiter zurückführbare Wesenseigenschaften“ des Menschen. Sie lassen sich, wie Jansen durch einen hilfreichen Exkurs über die Ontologie Nicolai Hartmanns (40 ff.) nachweist (an den Gehlen sich teilweise anzuschließen scheint), nur durch ein kompliziertes Schichtenmodell zureichend erfassen. Zu trennen wäre demnach zuerst zwischen „spezifischen“ (nur auf den Menschen zutreffenden) und „durchlaufenden“ (psycho-physisch neutralen) Kategorien, daneben wären noch „schichtspezifische“ Kategorien zu unterscheiden, die jeweils nur zu einer „unteren“ oder „höheren“ Schicht gehören. Die „durchlaufenden“ Kategorien enthalten die Bedingungen für das Zusammenbestehen der verschiedenen Schichten, die Eigenbeziehung der unteren und oberen Schichten stellt sich dagegen komplizierter dar. Die Kategorien der unteren Schichten sollen nämlich „indifferent“ sein gegen die der höheren, zugleich sollen sie die höheren aber bedingen. Die Kategorien der oberen Schichten sollen zwar abhängig von denen der unteren, aber auch „reicher“ oder sogar „autonom“ sein.

Schon im ersten Teil der Untersuchung deutet Jansen an, daß die Schwierigkeiten dieser Konzeption in der gleichzeitigen Suche nach durchlaufenden und schichtspezifischen Kategorien stecken könnten. Statt diesem Vorwurf jedoch sofort nachzugehen, wird zunächst der Zusammenhang der Gehlenschen Kategorien ein wenig systematisiert, indem Jansen die Verbindungen zwischen Entlastung, Antriebsüberschuß, Verfügbarkeit, Führung, Intention, Variation, Entfremdung, Eigengesetzlichkeit, Stabilisierung, Gegenseitigkeit und anderen Kategorien aufdeckt (58 ff.). Geklärt wird vorerst nur die Frage, ob Gehlens Rekurs auf die Kategorien der archaischen Kultur nicht gegen die Universalität der Kategorien verstößt. Ein solcher Verstoß liegt nach Jansen nicht vor, da mit Hilfe des Hartmannschen Begriffs der „Realpugnanz“ erklärt werden könne, daß z. B. ideatives und instrumentelles Bewußtsein sich widerstreiten, eines das andere überlagert, ohne daß die Universalität in der jeweiligen Gewichtung untergeht.<sup>81</sup>

2) Erst die „immanente“ Kritik der Kategorienlehre versammelt grundlegende Einwände gegen Gehlens Vorgehen, ohne daß Jansen allerdings in einen besserwisserischen Ton verfallen würde. Bei Gehlen vollzieht sich nach Jansen eine verhängnisvolle Verschiebung. Aus dem methodisch sinnvollen Bestreben, eine nicht-dualistische Gesamtschau des Menschen zu entwickeln, wird unversehens ein „Gesamtentwurf der Natur“, der Sprung in die Ontologie. An die Stelle der Finalität der Betrachtung der Natur schiebt sich die Finalität des Naturprozesses selbst. Die Teleologie Gehlens (75 ff.) muß mit dem eigentlich nur dem menschlichen Bewußtsein angemessenen Begriff der „Zwecktätigkeit“ operieren, wo nur „Zweckmäßigkeit“ als Kategorie der Naturbetrachtung angebracht wäre. So entsteht die vitalistische Tendenz der Anthropologie, welche Entlastung letztlich von der unbewußten „Tätigkeit“ der Natur erwarten muß, so entstehen – wenigstens zum Teil<sup>82</sup> – die Schwierigkeiten der Kategorienlehre, die Autonomie der höheren Schichten und ihren größeren Reichtum adäquat zur Geltung zu bringen. Bei der praktischen Durchführung der Kategorienanalyse taucht der Unterschied zwischen durchlaufenden und schichtspezifischen Kategorien nicht mehr auf, die Differenz zerfließt in der psycho-physischen Neutralität. Gehlen sieht nur die Einheit der Schichten, nicht die in der Einheit auch durchscheinende Verschiedenheit der Bereiche. An der „Sprachmäßigkeit“ der Antriebe lasse sich beispielsweise demonstrieren, daß Gehlen die strukturelle Differenz zwischen den Trieben und der Sprache verwische.

Gehlen behandelt, wie es Jansen ausdrückt, die Kategorien verschiedener Schichten zu

<sup>81</sup> Allerdings wird Gehlen auch der Vorwurf gemacht, er denke die „Geschichtlichkeit des Menschen nicht radikal genug“ (57), da er sie durch den „Rückgriff“ auf die Urkultur zu kompensieren suche.

<sup>82</sup> Andere Schwierigkeiten folgen nach Jansen aus der Gefahr des „Eklektizismus“ und „Dilettantismus“ einer „empirisch-philosophischen“ Anthropologie. Eklektisch und dilettantisch verfare Gehlen, wenn er in den empirischen Wissenschaften umstrittene Theorien (wie die über den Aggressionstrieb oder die von Bolk) fraglos übernehme (88 ff.). Jansen spricht allerdings – inkonsequent gegenüber dieser Kritik – auch davon, daß die philosophische Anthropologie die Ergebnisse der empirischen Wissenschaften „nicht in Frage stellen“ könne (92).

„gleichrangig“. Er stellt sie zudem zu „dicht“ nebeneinander, wenn er zwischen „kategorialen Syndromen“ wie der Sprache und „Kategorien“ nicht unterscheidet<sup>83</sup> oder einen Kommunikationsbegriff verwendet, der für den Menschen nicht „spezifisch“ sei. Es wird zwar immer nachgewiesen, wie die höheren Schichten die unteren entlasten, es wird jedoch nicht gezeigt, daß dieses Verhältnis „unumkehrbar“ ist. „Entlastung“ bedeutet für Gehlen nur Befreiung von der Mängelbelastung. Sie hat nur „kompensatorischen Charakter“ (113) und kann deswegen die über Kompensation hinausreichenden Eigentümlichkeiten der oberen Schichten nicht erreichen. Selbst in der Ethik Gehlens setzt sich diese Betrachtungsweise fort, da die Erweiterungsformen eines jeden Ethos nur negativ gewertet werden und somit die Autonomie der für Jansen offensichtlich höheren Moralebenen wieder verfehlt werden muß.<sup>84</sup>

3) Biologismusvorwurf und Konservatismuskritik erscheinen am Ende in neuem Licht. Gehlen und Litt treten sich nun als Antipoden einer jeweils gleich einseitigen, zu idealistischen bzw. biologistisch-kompensatorischen Anthropologie gegenüber. Litt überzieht den Ansatz seiner Geistphilosophie, weil er den Geist nur als „zweckfreien“ verstehen kann und das spezifisch Menschliche allein in die Fähigkeit zur „doppelten Reflexion“ (bei Litt das Begreifen des Begriffs oder das Sprechen über Sprache) setzen muß. Gehlen, im Prinzip zu Recht auf der Suche nach einer Gesamtschau des Menschen, verliert das Geistproblem aus den Augen, weil seine die schichtspezifischen Differenzen verwischende Kategorienlehre sich den höheren Leistungen des Menschen nur über die Kompensationsvorstellung nähert. Die „doppelte Reflexion“ kommt bei Gehlen gar nicht vor, für Jansen ist sie aber „ein anthropologisches Faktum“ (136), das wie die Tatsache, daß der Mensch Anthropologe sei, in den Ansatz einer jeden Lehre vom Menschen gehöre.

Von der Biologismuskritik möchte Jansen die Auseinandersetzung auf die bei Gehlen fehlende Dimension der „Gemeinschaft“ lenken. Wenn diese den Gehlenschen Mensch-Welt-Bezug erweitert und in ihrer Verankerung in der Sprache erkannt wird, läßt sich die Kategorie der „Sinnstiftung“ einführen, die eine Art von „dialektischem“ Verständnisrahmen für das Sprachwesen Mensch abgeben kann, der die rigide Gehlensche Festlegung des Verhaltens durch eine Deutung des Menschen als des „sich aufgegebenen“, nie „endgültig“ festgelegten Wesens zu ersetzen erlaubt.<sup>85</sup> Bei Gehlen folgt der Konservatismus aus der Perspektive der Kategorienlehre, weil der nur kompensatorische und teleologische Ansatz jeden Abbau einmal gewonnener Stabilisierung nur verurteilen kann. Hier trifft sich Gehlen mit Luhmann, der ähnlich von nicht mehr antastbaren „Stabilisationskernen“ ausgeht.<sup>86</sup>

4) Jansens Deutung der Kategorienlehre führt aus der Sackgasse der Biologismuskritik heraus. Die Anthropologie als Kategorienlehre könnte die Basis eines künftigen Gesprächs zwischen Anhängern einer Littschen Geistphilosophie, der Sprachphilosophie oder der soziologischen Anthropologie auf der einen und Gehlen auf der anderen Seite werden. Als Resultat der Untersuchung ergeben sich nützliche Differenzierungen des Kategorienbegriffs, der zusätzlich zur Definierbarkeit innerhalb des Schichtenmodells auch noch die Bedingungen der „Generalität“ (für alle Menschen gültig), der „Fundamentalität“ (prinzipielle Notwendigkeit), der „Elementarität“ (nicht weiter ableitbar) und der „Formalität“ (ein bestimmtes menschliches Sein darf weder ein- noch ausgeschlossen werden) erfüllen muß. Mit diesen Unterschei-

<sup>83</sup> Kategorien gewinne man erst, wenn man ein concretum wie die Sprache auf seine letzten Bestandteile (= Kategorien) zurückführe.

<sup>84</sup> Ein weiterer Einwand gegen Gehlens Ethik weist darauf hin, daß die führende Rolle der „Gegenseitigkeit“ den intendierten Pluralismus der Ethosformen gefährdet (124).

<sup>85</sup> Jansen rekurriert zur Bestimmung seines Sprach- und Dialektikbegriffs zunächst auf Heidegger (146 ff.), dann auf Kierkegaard (155 ff.) und schließlich auf Habermas, dessen Diskurstheorie allerdings um einen Institutionen- und Herrschaftsbegriff erweitert werden soll (169 ff.).

<sup>86</sup> Auch bei Jansen werden wieder Luhmannsche und Gehlensche Kategorien verglichen (162 ff.): „Komplexität“ und „Kontingenz“ mit der „Entlastung“, „Selektionszwang“ mit der „Festlegung“ und „Stabilisierung“, die kontingenzbedingte Enttäuschungsgefahr mit der konstitutionellen „Riskiertheit“ des Menschen.



dungen wird man weiterarbeiten können, auch wenn bei Jansen die Frage der Geschichtlichkeit und Gesellschaftlichkeit sowie die heute unverzichtbare Einbeziehung empirischer Theorien (wie sie Claessens so vorbildlich vorexerziert hat) schon aufgrund der Themenstellung weitgehend ausgeschlossen bleiben. Eigentlich nur die „Formalität“ (die man mit Claessens inhaltlich veränderbaren, formal konstanten Prinzipien lieren könnte) und die „Realpugnanz“ sind als Klammern für Veränderbarkeit und Konstanz eingebracht. Hier werden schwierige Syntheseprobleme noch zu leisten sein, genauso wie die bei Jansen noch verwirrend präsentierte Vielfalt von Kategorien einer weiteren Ordnung und Reduzierung bedarf.

*11. L. Samson, Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen.  
Systematisch-historische Untersuchungen*

Samsons beachtliche Untersuchung erschließt der Gehlenforschung einen neuen Horizont, weil Samson anders als die bisherigen Interpreten, sei es nun Jonas, Claessens, Hagemann-White oder Jansen, gerade die teleologische Denkweise Gehlens nicht als Rückfall in Metaphysik verwirft, sondern als die „immanente Logik“ der Gehlenschen Anthropologie nachzuvollziehen sucht. Angeregt von Spaemanns Versuchen einer Rehabilitation des teleologischen Denkens möchte Samson gerade anhand der Gehlenschen philosophischen Frühschriften demonstrieren, daß die Logik des Philosophiebegriffs ohne die Teleologie gar nicht verständlich zu machen ist. Gehlens Beziehung zu Spinoza und zum deutschen Idealismus (Fichte, Hegel) bildet den Hintergrund für die Wandlungen des Gehlenschen Denkens, die als Weg von der Philosophie zur Anthropologie und später als Schritt von einer zunächst spinozistischen Substanzphilosophie zu einer eher Hegelschen Vermittlung von substantieller und individueller Freiheit gedeutet werden.

1) Schon die erste Teilstudie über Gehlens Lehrer Driesch (23–64)<sup>87</sup> schließt nicht nur eine historische Lücke der Gehlenforschung, sie verweist zudem auf Gemeinsamkeiten und Differenzen beider, die ein Verständnis der Intentionen des frühen Gehlen ausgesprochen erleichtern. Denn auch bei Driesch findet sich der Spinozismus, die Geistskepsis und die Naturfundierung der Handlung, die Gehlen zwar nicht ausschließlich, aber doch teilweise von seinem Lehrer übernimmt. Von Driesch abzugrenzen versucht Gehlen seine Position durch das Aufgeben der Drieschschen Hypothesierungen und durch eine von vorneherein auch die normative Dimension einbeziehende Naturtheorie der Handlung.

2) Dem historischen Vorspann folgt nun eine zweite Untersuchung über Gehlens „praktische Philosophie“ (65–107), die in klarer Sprache Gehlens Frühschriften als eine Art stoischer Anweisung zum natürlichen Leben interpretiert und sie in den Zusammenhang des gerade zu jener Zeit herrschenden Geistverständnisses, in die Genealogie Schopenhauer, Nietzsche, Klages, Seidel, Lessing und Spengler einordnet (68 ff.) – wie schon die Einbeziehung des Neo-Vitalismus Drieschs wieder eine hilfreiche historische Situierung. Die Promotionsschrift (eine „Theorie des Irrationalen“ [71 ff.]) und die Habilitationsschrift (eine „phänomenologische Existenzanalyse“ oder existentialistische Phänomenologie des Geistes [81 ff.]) deutet Samson als Anläufe zu einer Situations- und Handlungsethik, die philosophisch zwischen Spinoza, der französischen Moralkritik (Rochefoucauld, La Bruyère), Fichtes (teilweiser) Aufgabe des Individuums in der höheren Sittlichkeit und Nietzsches Moral der Starken einzuordnen ist. Diese Ethik ist für den Verf. „kernlos“ (103), da sie „die Vernunft als Unterscheidungsprinzip von Gut und Böse fallen läßt“ (ebd.). Sie ist gleichwohl, da sie ein stoisch-spinozistisches Leben in Selbstbeherrschung fordert, eine Ethik, freilich eine, die die Subjektivität der spinozistischen Substanz zu opfern bereit ist und anders als Fichte (108 ff.) die gänzliche „Vernichtung“ des Individuums in der Moral fordert.

3) Der zentrale und entscheidende Teil der Studie (121–186) klärt mit Hilfe des Teleologiedenkens die eigenartige Stellung der Gehlenschen Lehre zwischen Vitalismus, Spinozismus und

<sup>87</sup> Gehlen hatte 1927 bei Driesch mit der Arbeit „Zur Theorie der Setzung und des setzungshafter Willens bei Driesch“ promoviert.

Idealismus. Die Teleologie Gehlens, die die stoisch-spinozistische Anweisung zum natürlichen Leben theoretisch fundiert, scheint zunächst Teil eines Vitalismus, dem das Leben als ein Subjekt und Selbstzweck gilt. Nun erreicht die Natur bei Gehlen ihr Telos aber gerade nicht, „wenn man sie sich selbst überläßt“ (130). Sie selbst bedarf der sie allererst realisierenden Handlung genauso wie diese auf Natur rückbezogen bleibt. Der Vitalismus kann diese Wechselseitigkeit und indirekte Finalität nicht erfassen. Andererseits reicht auch ein nur idealistischer Begriffsapparat nicht aus, das Wechselverhältnis zu definieren. Zwar könnte man bei Gehlen eine „Gleichursprünglichkeit“ von Natur und Handlung vermuten, die Fichtes Begriff einer „Wechselwirkung mit sich selbst“ entspricht (einer Relation, die nicht in die Alleinursprünglichkeit eines der Relata zurückgeführt werden kann). Dem steht dann aber bei Gehlen der „Spinozismus der Natur“ gegenüber, der Natur doch wieder der Handlung vorangehen läßt. Die Lösung liegt deshalb zwischen Idealismus und Spinozismus im Begriff einer „objektiven“ Wechselwirkung mit sich oder einer „objektiven Teleologie“, die einerseits die Wechselwirkung von Natur und Handlung, zugleich aber die Vorrangigkeit der Natur als der Substanz erfaßt, die diesen Wechsel wieder umgreift.<sup>88</sup> Wenn man so will, kann man dies einen Vitalismus nennen, allerdings einen Vitalismus, der die Finalität der Natur „idealistischer“ nachkonstruiert und Natur „reicher“ begreift als die sonstigen Vitalismen.

Samson hat sich das Ziel gesetzt, diese Teleologie als Gerüst der Anthropologie, der Institutionenlehre und Ethik nachzuweisen. In der Anthropologie hat man seiner Ansicht das „Natursubjekt“ bisher nur übersehen, weil man in der Funktionsanalyse nicht die „modische Verkleidung“ der Teleologie erkannte und mit dem Biologismusvorwurf und der Kritik des nur instrumentellen Handlungsbegriffs das Gehlensche Argumentationsniveau unterbot (149 ff.). Weltorientierung, Handlungsformierung und Charakterbildung hat Gehlen aber explizite als „kommunikatives Handeln“ eingeführt; die Wechselwirkung von Natur und Handlung läßt das „Eigenrecht“ des Geistes durchaus zur Geltung kommen. Die Forderung nach Selbstbeherrschung spricht gegen die Reduktion des Handelns auf technische Verfügung genauso wie die Kritik Gehlens am Subjektivismus und Instrumentalismus der Moderne. Nicht der bloße Techniker, sondern die „Institution in einem Fall“ ist Gehlens Persönlichkeitsideal. Ja, Samson geht sogar so weit, aus Gehlens später Ethik eine ausdrückliche Wende vom Spinozismus zu einer Hegelschen Versöhnung von Substanz und Individualität herauszulesen. Zwar setzt sich Gehlen vor allem für eine Erneuerung des Staatsethos ein, aber damit intendiert er keineswegs einen Monismus dieser Ethosform, die selbst in der Gefahr schweben kann, „hypertrop“ zu werden. Auch die anderen Ethosformen sind nun legitim und müssen dem Ethos der Institution nicht mehr geopfert werden.<sup>89</sup>

Die eigenartige Verschränkung von Spinozismus und Idealismus erlaubt es nicht, Gehlens Lehre einfach als Biologismus, Vitalismus, Instrumentalismus oder Institutionalismus zu etikettieren. Man sollte vielleicht eher, wie Samson bei der Schilderung der Fichte-Rezeption Gehlens vorschlägt (187 ff.), die Begriffe „existentieller“ oder (in erkenntnistheoretischer Perspektive) „realistischer“ Idealismus vorziehen. Denn in der frühen Fichte-Rezeption übernimmt Gehlen zwar teilweise die Vorstellung eines sich selbst setzenden Ich, jedoch bindet er

<sup>88</sup> Samson bietet (135) folgendes Schema zur Verdeutlichung: NxH (N=Natur, H=Handlung).

N

<sup>89</sup> Schon die Institutionenlehre habe die Differenz zwischen archaischen und modernen Institutionen berücksichtigen sollen; sie sei angesichts ihrer naturtheoretischen Prämissen dazu allerdings nicht in der Lage gewesen (174). Die Einbeziehung der Individualität in der Ethik geht für Samson sogar so weit, daß er den Aufbau der Hegelschen Rechtsphilosophie mit den Gehlenschen Ethosformen parallelisiert: „abstraktes Recht“ und „Gegenseitigkeit“, „Moralität“ und die Erweiterungsformen der „physiologischen Tugenden“, „Familienethos“ und „Familie“, „Staatsethos“ und „Staat“, L. Samson, *Triebstruktur und Ethik*, a. a. O. 224 ff. Dem scheint zu widersprechen, daß Gehlen durch seine negative Beurteilung der Erweiterungsformen die Subjektivität den Institutionen doch mehr unter- und nachordnet als Hegels „Aufhebung“ des „unendlichen Rechts“ der Subjekte in der Sittlichkeit. Ob man bei Gehlen überhaupt von einem „unendlichen“ Recht des modernen Subjekts sprechen könnte?

dies an die „Existenz“. Der in dieser frühen Lehre noch vorhandene zweideutige „Subjektivismus“, der darin besteht, daß die „Theorie der Willensfreiheit“ Subjektivität und Reflexion überwinden soll und Freiheit doch nur im Medium der Reflexion und Subjektivität anzielt, wird im Übergang von der Philosophie zur Anthropologie allerdings aus der Theorie vertrieben. Maßstab des Handelns wird die „objektive“ Natur, die von subjektiver Willkür befreit. Gehlens Theorie ist dann eine „objektive“ Lehre von der objektiven Natur“ geworden (235), die den letzten Rest von subjektivistischer Reflexionsphilosophie hinter sich läßt.

4) Samson ist sich der systematischen Schwierigkeiten dieser Position wohl bewußt. Die Teleologie, wie er selbst ausführt (179 ff., 232 ff.), verträgt sich mit dem Selbstverständnis der modernen Wissenschaft nicht, wie denn auch der Gedanke einer zugleich wechselseitigen und doch objektiv fundierten Natur-Handlungsbeziehung noch einmal besondere Probleme aufwerfen dürfte. Nach Samson muß allerdings die moderne empirische Wissenschaft die Teleologie deshalb ablehnen, weil in ihrer zur modernen Subjektivität gehörenden „skeptischen“ Einstellung nur subjektive Zwecke auftauchen können. Die Vorwürfe gegen das teleologische Denken, es sei „anthropomorph“ (Spinoza, Hartmann, Topitsch) oder wie eine gottgeweihte, nichts gebärende Jungfrau (Bacon), da es nichts erkläre, gelten Samson nur als Produkt eines skeptischen Bewußtseins, das aufgrund seiner Verfügungsabsicht und seines nur methodisch angesetzten „Intersubjektes“ weder die normative Kraft der Natur noch das konkrete Subjekt oder die Einheit von Subjekt und Objekt erreichen kann. Dementsprechend kann Gehlens teleologische Philosophie keine „empirisch-analytische“ Wissenschaft im strengen Sinne sein. An die Stelle der Trennung von Subjekt und Objekt setzt sie deren Einheit, an die Stelle universeller Quantifizierung die phänomenologische Beschreibung und an die Stelle der Wertfreiheit die Wahrheitsfähigkeit normativer Aussagen. Sie sei sogar als eine „Ethikoteologie“ verstehbar, wenn man sie nicht von der Seite der Naturtheorie, sondern von der moralischen Selbsterfahrung des Subjekts aus deute (238 ff.). Der scheinbare Widerspruch zwischen naturtheoretischer Fundierung und einer beim moralischen Subjekt ansetzenden Ethik löse sich in der Unterscheidung der *ratio cognoscendi* (moralische Selbsterfahrung) und der *ratio essendi* (Natur) auf.

5) Samson hat mit feinem Gespür für historische Zusammenhänge Gehlens Philosophie zwischen Drieschs Vitalismus, Spinozas Substanzmetaphysik und Fichteschen und Hegelschen Idealismus plaziert und damit (ähnlich wie Jonas) nachgewiesen, daß man Gehlen mit dem einfachen Vitalismus-Biologismus-Vorwurf genauso wenig nahekommen wird, wie wenn man ihn nur aus der Tradition des deutschen Idealismus verstehen würde. Dies ist die bisher lesbarste Deutung der Frühschriften und eine Interpretation der späteren, die, wenn sie schon nicht die völlige Wandlung Gehlens von einem Spinozisten zu einem Hegelianer glaubhaft machen kann, doch die bisher übersehene Relativierung des Substanzdenkens im Pluralismus der Ethosformen zur Kenntnis bringt. Der Aufweis der Teleologie als der Logik der frühen Philosophie und späteren Anthropologie Gehlens ist zum großen Teil gelungen und vielleicht sogar ein Beitrag zur Rehabilitierung dieses seit der Neuzeit mehr und mehr in Verruf geratenen Denkens.<sup>90</sup> Allerdings fragt man sich am Ende der Lektüre, ob die Wahrheit über Gehlen nicht in der Mitte zwischen Jonas' Deutung des empirischen Wissenschaftlers und Samsons primär teleologisch denkendem, unwissenschaftlichem Philosophen liegt. Denn so teleologisch Gehlens frühe Philosophie zweifelsohne ist und so teleologisch Gehlen immer wieder in der Anthropologie spricht, mit dem Schritt zur Anthropologie scheint er doch auch die Wende zu einer „empirisch-analytischen“ Wissenschaft vollzogen zu haben, die sich „tech-

<sup>90</sup> Man wünscht sich allerdings, was sicher in einer Studie über Gehlen nicht zu leisten ist, daß die starken Einwände der Wissenschaftstheorie gegen die Teleologie (z. B. E. Nagel, *The structure of science* [3. Aufl. London 1971] 23 ff., 401 ff. oder W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. I, [Berlin 1969] 518 ff.) nicht nur dem skeptischen Bewußtsein der modernen, „zwangsläufig“ teleologielosen Wissenschaft angelastet würden.

nisch“ der Metaphysik enthält,<sup>91</sup> sich stark an den Pragmatismus anlehnt und den Kreis funktionaler Bedingungen eines Phänomens (eher heuristisch-kybernetisch als metaphysisch-teleologisch?) zu schließen versucht, eine philosophische Wissenschaft, die von Gehlen jedenfalls als Philosophie „und“ Wissenschaft verstanden wurde.

### 12. Von den Chancen der künftigen Gehlenforschung

Die Gehleninterpretationen des letzten Jahrzehnts lassen – bei aller Verschiedenheit – hoffen, daß die Tage einer simplifizierenden Biologismus- oder Vitalismuskritik gezählt sind und die Polemik, die sich durch den Aufbau politischer Fronten die tiefergehende Auseinandersetzung erspart, allmählich verebbt.<sup>92</sup> Nachdem die Stellung der Gehlenschen Lehre zwischen Vitalismus-Biologismus, Spinozismus, Idealismus und empirischer Wissenschaft sich immer deutlicher abzeichnet (Jonas, Samson), eröffnet sich die Möglichkeit, der Aktualität und Relevanz dieser Philosophie dadurch gerecht zu werden, daß man sie nicht mehr zu Konfrontationsmechanismen mißbraucht, sondern als Gesprächschance nutzt, sei es für einen Dialog mit der Systemtheorie, mit der Frankfurter Schule, der Hermeneutik oder der „praktischen“ Philosophie. Die Kategorienlehre Gehlens (Jansen) könnte sich vielleicht zur Basis eines Dialogs zwischen soziologischer (Claessens, Lepenies, Habermas) und Gehlenscher Anthropologie weiten. Gehlens „Metahermeneutik“ (Weiß) birgt vielleicht die Chance einer Lehre vom „Verstehen“, die auch die vorsprachlichen, naturbedingten Festlegungen unseres Verhaltens einbezieht, wenn sie nicht sogar zu einer naturtheoretischen Ideologiekritik ausgebaut werden kann, welche die Biologievergessenheit der bisher vornehmlich soziologischen Kritik überwindet. Gehlens Philosophie und Anthropologie ist – Gehlen selbst hat dies immer wieder betont – „offen“ für die empirischen Wissenschaften, und sie hat heute Ethnologie, Psychologie, Evolutionstheorie und Verhaltensforschung gewissermaßen „auf ihrer Seite“, weil sie sich (Claessens hat es gezeigt) mit Hilfe solcher Theorien weiterdenken läßt. Kein geringer Vorzug gegenüber sich metaphysisch immunisierenden nur-philosophischen Anthropologien.

Was schließlich die großen Fragen angeht, zu denen jede heutige Philosophie ihren Beitrag zu leisten haben wird, so sollte man nicht vorschnell an den Antworten vorbeigehen, die Gehlens Lehre bereitstellt: für die Analyse unserer Zeit und Kultur (Jonas hat deren Bedeutung trotz der Übertreibungen ahnen lassen), für die Erfassung der Technik und ihrer kulturellen und politischen Auswirkungen sowie last not least für die Abgrenzung von kommunikativem und instrumentellem Handeln (Weiß, Glaser, Samson). Die drängende Frage nach den Chancen der Praxis in der technischen Welt läßt sich mit Gehlen einer Lösung näherbringen, wenn ein Weg zwischen politikverschleiender Technokratie und technikvergessender Utopie, zwischen Instrumentalismus und notwendiger Bewahrung der Praxisdimension eines vom instrumentellen und sozialeudaimonistischen Zeitbewußtsein nicht erfassbaren guten Lebens eingeschlagen wird. Ja man wird in Gehlens Institutionenlehre und Ethik – wenn man die unbestreitbaren Entgleisungen Gehlens angesichts der Qualität seiner Theorien zu über-

<sup>91</sup> M 11, 11.

<sup>92</sup> Eine Frage eigener Art wäre es, die Veränderungen der Gehlen-Rezeption in der DDR zu verfolgen. Löthers pauschale Abqualifizierung des Nationalsozialisten (R. Löther, Die marxistische Auffassung vom Menschen und die Unwissenschaftlichkeit sowie der Klassencharakter der philosophischen Anthropologie . . ., in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität Halle-Wittenberg VIII [1959] 514 ff.) dürfte selbst dort, wie es sich bei Harich ankündigte, einer differenzierteren Betrachtung weichen; Ludz vermutete schon 1962, daß sich Gehlens Institutionenlehre zur sozialanthropologischen Konsolidierung des Organisationsbegriffes anbieten könnte. P. C. Ludz, Ideologiebegriff und marxistische Theorie (Opladen 1976) 109. Im Westen datiert die meines Wissens letzte, hauptsächlich politisch motivierte Kritik von 1974. H. N. Janowski, Stabilisierung nach rückwärts. Arnold Gehlens glückloser Kampf gegen die Aufklärung, in: M. Greiffenhagen (Hrsg.), Der neue Konservatismus der siebziger Jahre (Hamburg 1974) 23–39.

sehen bereit ist – sogar die Anlage einer Praxis und Politik erkennen können, die als Dienst- und Institutionenethos, als Askesemoral und Abkehr vom entpolisierten Subjektivismus in allen seinen Formen nicht nur für das neue ökologische Bewußtsein bündnisfähig sein könnte. Die auf zehn Bände angelegte, von Rehberg und Samson betreute Gehlen-Ausgabe, deren erste Bände gerade erschienen sind, schafft die philologischen Voraussetzungen für die künftige Arbeit. „Die Zeit Gehlens als Auseinandersetzung mit seinem Werk, die nicht bloße Zurückweisung noch völlige Annahme sein kann, wird erst kommen“, schrieb Erwin Scheuch in seinem Nachruf auf Gehlen.<sup>93</sup> Sie scheint nun da zu sein oder noch unmittelbar bevorzustehen.<sup>94</sup>

### Philologisches zu den beiden Neuausgaben von „Sein und Zeit“

Von Rainer A. BAST und Heinrich P. DELFOSSE (Trier)

*Martin Heidegger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Bd. 2: Sein und Zeit, hrsg. v. F.-W. v. Herrmann, Verlag Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, XIV u. 583 S.*

*Martin Heidegger, Sein und Zeit, 14. durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Max Niemeyer, Tübingen 1977, VIII u. 445 S.*

Heideggers *Auffassung von Sprache* ist oft diskutiert worden. Eine ihrer prägnantesten Formulierungen ist der berühmte Satz: „Die Sprache ist das Haus des Seins“ (Humanismusbrief, in: *Wegmarken*, Einzelausgabe, 145; Gesamtausgabe Bd. 9, 313). Auch auf die Besonderheiten der Sprache, die Heidegger selbst spricht, ist oftmals hingewiesen worden. Man weiß, wie sehr sich Heidegger um Begriffe, Worte und Formulierungen mühte. Der Philosoph ist schon in *Sein und Zeit* mehrmals auf seine eigene Sprache eingegangen. Er sagt, seiner Aufgabe, „Seiendes in seinem *Sein* zu fassen“, fehlten „nicht nur meist die Worte, sondern vor allem die ‚Grammatik‘“ (*Sein und Zeit*, Einzelausgabe, 39). Und an einer bekannten Stelle des Humanismusbriefes heißt es: „Der zureichende Nach- und Mit-vollzug dieses anderen, die Subjektivität verlassenden Denkens ist allerdings dadurch erschwert, daß bei der Veröffentlichung von ‚Sein und Zeit‘ der dritte Abschnitt des ersten Teiles, ‚Zeit und Sein‘ zurückgehalten wurde (vgl. ‚Sein und Zeit‘ S. 39). Hier kehrt sich das Ganze um. Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und so mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam.“ (Martin Heidegger Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914–1970, Bd. 9: *Wegmarken*. [Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1976] 327 f. Zu der zitierten Textstelle verzeichnet die Gesamtausgabe 2 Varianten zur 1. Auflage des Humanismusbriefes.)

Dieser Doppelaspekt der Sprache bei Heidegger: seine Auffassung von Sprache ebenso wie seine Sprache selbst und die Besonderheit jedes der beiden Aspekte, fordert einen überaus sorgfältigen Umgang mit seinen Texten. Die eindringliche, auf die Sprache hörende und um sie kreisende Art seines Philosophierens in Seminaren ist bekannt. Der Leser seiner Texte muß sich behutsam in seine Sprache eingewöhnen, will er sie angemessen verstehen und interpretieren. Gerade der *editorische* Umgang mit Heideggers Texten sollte dies berücksichtigen. Uns geht es in diesem Bericht um das letztere; wir wollen prüfen, was es zum *Editorisch-Philologischen* der beiden Neuausgaben von *Sein und Zeit* zu sagen gibt. Darauf beschränken

<sup>93</sup> Rheinischer Merkur (6. Februar 1976).

<sup>94</sup> „Der Mensch in der Spätkultur muß zu neuen Tugenden finden, denen der Askese, der Selbstbescheidung und zu einer noch ganz unbekanntem disziplinierenden Solidarität, wenn er überhaupt mit den von ihm selbst geschaffenen Problemen fertig werden will: Es ist nicht kühn, zu behaupten, daß eine neue Aneignung solcher Gedanken Gehlens unmittelbar bevorsteht.“ I. Fenzel, in: Süddeutsche Zeitung (2. Februar 1976).

wir uns; eine *inhaltliche* Beurteilung der Textbearbeitungen, sowie der in den beiden Neuausgaben erstmals beigefügten Randbemerkungen bleibt hier ausgespart.

Um das Lesen des Berichtes zu erleichtern, wollen wir einige Vereinbarungen treffen:

- Wir verwenden die *Abkürzungen*:

SuZ für: Sein und Zeit

KA für: Klostermann-Ausgabe von SuZ

N + Zahl für die jeweilige Auflage der Niemeyer-Einzelausgabe von SuZ; z. B. bedeutet N14: 14. Niemeyer-Auflage von SuZ.

- Um den Bericht in seinen Beispielen sowohl auf die KA als auch auf N7-14 anwenden zu können, *zitieren* wir aus SuZ jeweils fünfstellig: Die ersten drei Stellen bedeuten die Seite, die beiden letzten die Zeile auf dieser Seite; z. B.: 03141 bedeutet: Seite 31, Zeile 41.

Der Bericht hat 2 Teile: Im Teil I wird die Klostermann-Ausgabe (KA) besprochen, im Teil II gehen wir auf die 14. Niemeyer-Auflage (N14) ein.

Im *Teil I* dieses Berichtes stehen die Stellenangaben für die KA zuerst, in Klammern dahinter jeweils die Stellenangabe für N14. Im *Teil II* ist es umgekehrt: zuerst die Stellenangaben für N14, dahinter in Klammern die Stellenangaben für die KA. Die Stellenangabe der jeweils anderen Ausgabe in Klammern wird stets gegeben, auch dann, wenn das genannte Beispiel nur für *eine* der beiden Ausgaben (die jeweils erstgenannte) gilt.

### I. Zur Klostermann-Ausgabe (KA)

Im April 1977 erschien *Sein und Zeit* als Band 2 der *Gesamtausgabe* in der Abteilung I. Diese Ausgabe ist ganz neu gesetzt. Die Paginierung hat sich gegenüber den Einzelausgaben erheblich geändert. Die KA hat aber die Paginierung der Niemeyer-Einzelausgabe am Rand verzeichnet (siehe das Nachwort des Herausgebers, 579 f.), genau: die Paginierung von N7-14. Lediglich wo in diesen Auflagen eine Seite mit einer *Überschrift* beginnt, steht die Seitenmarginalie nicht, wie sonst, neben der ersten Zeile der betreffenden Seite, sondern neben der ersten Zeile des nach der Überschrift beginnenden Textes (z. B. auf S. 55 der KA/S. 41 der N14). Die Niemeyer-Paginierung 112 in der KA ist in bezug auf N14 um eine Zeile verschoben, da N14 hier, gegenüber N7-13, den Satzspiegel geändert hat. Die Paginierungsangabe über N7-14 ist also in der KA nicht in jedem Falle exakt, bietet aber eine hinreichende Konkordanz zu allen Auflagen der Niemeyer-Einzelausgabe.

Auf S. IV der KA wird ihr Text als „unverändert“ bezeichnet, ebenso im Nachwort (579). Aber schon in den nächsten Sätzen heißt es dort: „Aus diesem Exemplar [= dem Handexemplar des Autors] wurden außerdem [= außer den Randbemerkungen] einige von ihm [Heidegger] im Laufe der Jahrzehnte eingetragene kleine, der Verdeutlichung dienende textliche Korrekturen übernommen, die auf seine Anweisung hin nicht eigens kenntlich gemacht werden sollten. Verschiedene ältere sinnentstellende Druckfehler wurden beseitigt.“ Tatsächlich ist der Text der KA nicht in „*einigen*“, sondern in fast 300 Fällen bearbeitet bzw. verändert worden. Herrmann gibt, wie wir sahen, zwei Arten von Bearbeitungen an:

- 1) „kleine, der Verdeutlichung dienende textliche Korrekturen“
- 2) „ältere, sinnentstellende Druckfehler“.

Die Menge der Textänderungen kann, wie unsere Arbeit ergeben hat und wir im folgenden anhand einiger Beispiele zeigen, nicht hinreichend mit diesen beiden Arten von Textänderungen beschrieben werden.

Wir wollen hier unterscheiden zwischen:

- 1) Verbesserungen von Druckfehlern
- 2) Verbesserungen orthographischer Fehler
- 3) Textbearbeitungen.

*Ad 1:* Die KA hat eine Reihe von *Druckfehlern*, die nur N7-13 haben, verbessert. N7-13 haben z. B. auf 04234 (03141) „Phänomen“ statt „Phänomenen“, auf 26334/26401 (19905) „durchblicken“ statt „durchblicken“, auf 31902 (23928) „macht“ statt „gemacht“, auf 35527 (26803 f.) „In-der-Weltseins“ statt „In-der-Welt-seins“ usw.

*Ad 2:* In nicht wenigen Fällen hat die KA *orthographische* Fehler aller Auflagen der Ein-

zelausgabe bereinigt und sie an die (sonst vorhandenen) richtigen Formen angeglichen. Sie verbesserte z. B. auf 04430 (03319) „Im gleichen“ zu „Imgleichen“, auf 13727 (10302) und 48719 (36830) „platzierbaren“ zu „plazierbaren“, auf 34413 (25914) und 34418 (25919) „zurecht“ zu „zu Recht“, auf 50410 (38116) und 54731 (41425) „kennen lernten“ zu „kennenlernten“.

Auffällig ist dabei die Unvollständigkeit dieser Verbesserungen; selbst in ähnlichen oder gar denselben Fällen entschied Herrmann uneinheitlich:

Zum Beispiel beließ er auf 17826 (13411) „brach liegt“, statt zu „brachliegt“ zu verbessern, und auf 48520 (36710 f.) gar „kennen lernten“, statt – wie auf 50410 (38116) und 54731 (41425) – zu „kennenlernten“ zu verbessern. Auch hat er auf 23103 (17402) und 57625 (43714) „so lange“ zu „solange“ korrigiert, hat aber in vielen anderen Fällen Fehler in der Getrennt-/Zusammenschreibung (z. B. der Wörter „solange – so lange“, „soviel – so viel“ und vor allem „so wenig – so wenig“) nicht korrigiert. Das Wort „vollzureichende“ ist auf 39029 (29431) zu „voll zureichende“ verändert, auf 47221 f. (35713) beließ Herrmann aber „vollzureichende“; der Synpleremik nach analoge Wörter, z. B. „nochverbleibende“ auf 31717 (23818), änderte er nicht.

Auch in der Interpunktion hat die KA nicht wenig geändert. Diese Änderungen reichen von der Hinzufügung eines Abkürzungspunktes oder von Anführungszeichen » « bis zu Interpunktionsänderungen, die den Sinn nicht unbedingt unberührt lassen müssen.

Ein Problem beim Umgang mit der Druckgeschichte scheint Herrmann außer acht gelassen zu haben: Worttrennung durch Zeilenbruch. Hier war schon die neugesetzte N7 von 1953 nicht sorgfältig vorgegangen. N7–14 haben viele Wörter durch Zeilenende trennen müssen, die in dem (in bezug auf den Satz: einheitlichen) Auflagenblock N1–6 nicht durch Zeilenende getrennt wurden. Die KA ist nun hier offensichtlich willkürlich vorgegangen und hat den Strich am Zeilenende in N7–13 mal als Bindestrich, mal als Trennungsstrich ‚interpretiert‘.

So entstehen verschiedene Lesearten zwischen N1–6 und der KA, die Herrmann durch Nachschlagen in einer der Auflagen N1–6 hätte vermeiden können. So heißt es in der KA, z. B. auf 48302 (36514 f.) „Umwillen“ statt, wie in N1–6, „Um-willen“, auf 25205 (18930 f.) „Daseins“ statt „Da-seins“, auf 05702 (04220 f.) „Sosein“ statt „So-sein“, auf 19834 (14926 f.) „vorliegt“ statt „vor-liegt“; auf 27524 (20741) heißt es in der KA gar „An sich“, statt (wie in N1–6) „An-sich“.

Kommen wir zum Punkt 3, den *Textbearbeitungen* in der KA. Wir wollen hier unterscheiden zwischen:

### 3.1 Bearbeitungen von Zitaten

### 3.2 Bearbeitungen von Heideggers eigenem Text.

*Ad 3.1:* In rund 30 Fällen hat die KA die Zitate in SuZ – man muß sagen: *verändert*, denn nicht in allen Fällen hat sie diese auch *verbessert*. Darüber, daß Zitate geändert wurden, steht im Nachwort von Herrmann nichts. Und so sind die Zitate in SuZ auch nach fünfmaliger Durchsicht (in der 2., 7., 9., 13. Auflage und der KA) immer noch nicht alle korrekt. Die KA hat z. B. das Zwingli-Zitat auf S. 66 (49) in 4 Fällen gegenüber N7–13 verbessert, in einem Fall verändert, ebenso wie die Zitierung des Zwingli-Titels auf S. 66, Anm. 8 (49, Anm. 2). Auch bei den Hegel-Zitaten auf S. 565 ff. (428 ff.) hat sie in einigen Fällen eingegriffen. Andererseits aber hat die KA in vergleichbaren oder schwerwiegenderen Fällen den Text belassen. So gibt es in den 12 (12) Zeilen des Heimsoeth-Zitates in der Anmerkung 10 (1) auf S. 424 (320) allein 5 Abweichungen von der angegebenen Ausgabe, die nicht berichtigt sind: statt „betrachtet“ heißt es „beachtet“, statt „rationalistischer Naturalismus“ heißt es „naturalistischer Rationalismus“, statt „gewinnen“ „finden“, statt „z. B.“ „zum Beispiel“, und die Anführungszeichen » müßten hinter „Gemeinschaft“ stehen, nicht hinter „Wesen“. Bei den Yorck-Zitaten (526–532) (398–403) gibt es insgesamt 15, wenn auch, wie es scheint, für den Sinn unwesentliche Abweichungen von der angegebenen, zitierten Ausgabe. Noch schlimmer ist es bei den Hegel-Zitaten (565 ff.) (428 ff.), bei denen wir 26 Abweichungen feststellten, die nicht korrigiert wurden. Zum Beispiel: Herrmann hat hierbei auf 57216 f. (43406) die Anführungszeichen » vor „Prinzip“ gesetzt (in N1–13 stehen sie vor „ein“) und somit die Fehlerhaftigkeit des Zitates formal beseitigt. Dabei ist aber um so mehr verdeckt, daß es – entgegen Heidegger – bei Hegel *nicht* heißt: „ein Prinzip der Ausschließung“, sondern: „Kein Prinzip des Ausschließens...“

Zwar hat Herrmann auf 06634 (04940) den Zwingli-Titel verbessert, beließ aber auf 33132 (24936) im Titel einer Schrift Ungers die Wörter „im“ und „von“ (es müßte heißen „in“ und „vom“), auf 46234 (34939) „Forschung“ (es müßte „Forschungen“ heißen) usw.

Völlig kurios sind die geänderten Seitenangaben zum 2. Teil von Max Schelers „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. Hierfür wird auch in der KA vom „Jahrbuch“ (= Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung) der Bd. II (1916; der 1. Teil erschien im Bd. I, 2 [1913]), d. h. also der 1. Abdruck des 2. Teils dieser Abhandlung zitiert (1916 erschien eine Separatausgabe dieser Abhandlung). Herrmann hat aber nun in vier von fünf Fällen die in N1–13 richtigen Seitenangaben geändert und durch die Seitenangaben der 1. (= Separatausgabe) bis 3. Auflage des Scheler-Buches (1916; 1921; 1927) ersetzt, ohne daß die Fundortangabe entsprechend geändert ist. Diese Seitenangaben weichen damit nicht nur von dem „Jahrbuch“-Abdruck ab, sie stimmen auch mit der mittlerweile 4. und 5. Auflage dieses Buches nicht überein, so daß der Leser, der nicht eine der Auflagen 1 bis 3 dieser Abhandlung zur Hand hat, diese Zitate nur schwer oder überhaupt nicht bei Scheler selbst nachlesen kann. Wenn man schon – aus uns unverständlichen Gründen – statt des „Jahrbuch“-Abdruckes die Auflagen 1 bis 3 zitiert, so sollte man nicht nur die Seitenangaben ändern, sondern auch die Auflagen-Angabe, wie auf 33120 in der Anm. 2 (N14; 24925, Anm. 1), wo man die Angabe: „5. Aufl., S. 230“ (in N1–13) ersetzt hat durch: „2. Aufl., S. 212“. Freilich verstehen wir auch dies nicht, denn die Angabe „5. Aufl., S. 230“ ist ebenfalls richtig. Eine solche Liste ließe sich noch erheblich verlängern: Die genannten Fälle, wie auch *alle* anderen der drei oben genannten Arten, sind vollständig aufgelistet in einem Handbuch zu SuZ, das zur Zeit erscheint.<sup>1</sup>

Wir sagten schon, daß der Herausgeber Herrmann im Nachwort zu SuZ nichts über die Behandlung der Zitate sagt. Mögliche Hinweise hierzu finden sich aber etwa im Nachwort zum Bd. 5 der Gesamtausgabe (*Holzwege*), der 13 Monate nach der SuZ-Ausgabe erschienen ist; hier schreibt Herrmann (378), womit wir auch schon zu Punkt 3.2 übergehen: „Alle Zitate wurden erneut überprüft an den von Martin Heidegger zugrundegelegten Ausgaben, teilweise an seinen eigenen Handexemplaren der von ihm zitierten Autoren.“

Zur unveränderten Wiedergabe der zu Lebzeiten des Philosophen erschienenen und von ihm selbst besorgten Ausgaben seiner Schriften (I. Abteilung) gehört auch die Beibehaltung der von ihm geübten Art der Zitation und Fundstellen-Angabe, ferner der ihm eigentümlichen Schreibweise einer Reihe von Wörtern, die von den gegenwärtig gültigen Rechtschreibregeln abweicht, und schließlich der Besonderheiten in der Zeichensetzung. Nur dort, wo ein offensichtliches Versehen vorlag, oder aber dann, wenn durch Abweichung von einer Regel das Verständnis des Sinnes erschwert werden könnte, wurde in die Schreibweise und Zeichensetzung eingegriffen. Doch halten sich diese Eingriffe im Rahmen der üblichen Korrekturarbeiten, wie sie auch unter den Augen des Autors von seinen Mitarbeitern ausgeführt wurden und seine Billigung fanden.“

Dazu ist zu sagen: Auch wir haben *alle* Zitate an den von Heidegger zugrundegelegten Ausgaben, bzw. – wenn keine Ausgabe genannt ist – an den damals führenden Ausgaben bzw. Erstausgaben überprüft. Unser Ergebnis ist oben durch einige wenige Beispiele belegt. Dasjenige schließlich, was Herrmann im 2. Absatz sagt, war offensichtlich für seine SuZ-Ausgabe nicht maßgeblich: Weder hat Herrmann „die von ihm [Heidegger] geübte Art der Zitation und Fundstellen-Angabe“, noch die „ihm eigentümliche Schreibweise einer Reihe von Wörtern, die von den gegenwärtig gültigen Rechtschreibregeln abweicht“, noch die „Besonderheiten in der Zeichensetzung“ durchgängig beibehalten; das zeigen die wenigen Proben, die wir in diesem Bericht geben. Die „Eingriffe“ Herrmanns in den Text sind (wenigstens gemessen an seinen für Bd. 5 gegebenen Regeln) unvollständig, ihre Auswahl ist – allem Anschein nach – willkürlich und uneinheitlich, und sie halten sich keineswegs „im Rahmen der üblichen Korrekturarbeiten“ – wie wir später noch deutlicher sehen werden. Daß man diese „Eingriffe“ in den Text wohl so vorgenommen hat, wie sie „auch unter den Augen des Autors [Heidegger] von seinen Mitarbeitern ausgeführt wurden“ – was immer das heißen mag – „und seine

<sup>1</sup> Rainer A. Bast, Heinrich P. Delfosse, Handbuch zum Textstudium von Heideggers „Sein und Zeit“ in zwei Bänden. Bd. 1: Stellenindices – Philologisch-kritischer Apparat (Stuttgart 1979).



Billigung fanden“, macht die Editionssituation wohl nicht besser; auch darauf werden wir noch eingehen.

Ad 3.2: Wirft die Situation bei den von uns als „Textbearbeitungen von Zitaten“ bezeichneten Fällen schon manche Fragen auf, so sind die im folgenden aufgeführten Beispiele besonders überraschend. Sie betreffen *nicht* die Orthographie und *nicht* die Zitate; sie betreffen Heideggers Text selbst. Diese Textbearbeitungen in der KA sind in ihrer Art sehr unterschiedlich; sie reichen von

3.2.1 *Wortersetzungen*, deren Zweck oft nicht ohne weiteres einsehbar ist, über

3.2.2 *Hinzufügungen erläuternder Phrasen* bis zu

3.2.3 *Bearbeitungen mit z. T. massiven Sinnänderungen* des Textes.

*Beispiele für 3.2.1:* Auf 18128 (13620) hat die KA statt „stimmungsfrei“ (wie N1–13) „stimmungslos“, auf 15932 (11925) hat sie „strittig“ statt „kontrovers“; auf 10110 (07518) hat sie „mittelbar“ statt „indirekt“.

*Beispiele für 3.2.2:* Auf 01916 (01420) hat die KA nach „zusammenkommen“ hinzugefügt: „d. h. übereinzukommen“. Auf 05618 (04210 f.) hat sie nach „ontologisch“ hinzugefügt: „nach der Überlieferung“. Auf 08817 (06527) hat sie nach „Natur“ hinzugefügt: „in diesem Sinne“.

*Beispiele für 3.2.3:* Auf 01304 (00925) ist zwischen „selbst durchsichtigen“ (wie in N1–13) in der KA ein „nicht“ hinzugefügt, ebenso auf 28719 (21703) zwischen „ist“ und „mit“. Auf 09326 (06924) hat die KA „Dinghaftigkeit“ (N1–13) durch „Sicherheit“ ersetzt, auf 09522 (07105) „Daseins“ durch „Menschen“, auf 16201 (12112) „Mitdasein“ durch „Mitsein“, auf 16508 f. (12334) „besonderen“ durch „besorgenden“, auf 56010 (42418) „Örtlichkeit“ durch „Öffentlichkeit“ usw.

Daneben gibt es eine Reihe von Fällen, von denen wir nicht wissen, ob sie mit Absicht geändert wurden, oder ob es sich um bloße Versehen bzw. Druckfehler handelt. So hat die KA z. B. bei den in N1–14 synkopierten Formen der Wörter „Andern“ auf 17105, 37504, 37505 (12815, 28224, 28225) und „Maßstabs“ 55101 (41704) ein ‚e‘ hinzugefügt. Die Wörter „anderer/anderen“ auf 16132, 16335, 16703 (12109, 12233, 12510) sind nur in der KA groß geschrieben.

Daß die in 3.2 genannten Fälle nicht alle „kleine, der Verdeutlichung dienende textliche Korrekturen“ (Nachwort KA 579) sind, ist evident. Sind diese Textbearbeitungen solche „stilistische bzw. verdeutlichende Korrekturen von der Hand des Autors [Heidegger] aus seinen Handexemplaren“ (Nachwort von Herrmann zu Bd. 5 [der Gesamtausgabe] 377)? Oder gibt es hier für Herrmann eine nicht genannte (neben diesen 2 von ihm genannten Arten: den „Korrekturen“ und den „Randbemerkungen“ bzw. „Marginalien“) dritte Kategorie von Textveränderungen und -hinzufügungen?

In allen drei bisher erschienenen Bänden der I. Abteilung, die sämtlich von Herrmann herausgegeben sind, gibt es in den Nachworten gleichlautende Stellen, an denen Herrmann von diesen „Korrekturen“ spricht und jedesmal heißt es, diese „Korrekturen“ seien auf Heideggers „eigenen Wunsch hin nicht eigens kenntlich gemacht“ (Bd. 2: 579; Bd. 5: 377 f.; Bd. 9: 485). Im Nachwort des Bd. 5 schreibt Herrmann in bezug auf diese Korrekturen (377): „Aufgrund ihres lediglich verbessernden Charakters sind sie von den Randbemerkungen, die Bemerkungen *zu* [Hervorhebung von Herrmann] einzelnen Textstellen sind, deutlich unterschieden.“ Daß diese Korrekturen nicht alle „lediglich verbessernden Charakter“ haben, ist oben mit einigen Beispielen gezeigt worden. Es mag sein, daß „die Art, wie sie der Autor [Heidegger] durch Korrekturzeichen kenntlich macht, . . . sie unzweideutig von den Marginalien im strengen Sinne“ [= Randbemerkungen] (a. a. O. 377) abhebt. Aber dies ist ein rein äußerliches, fast völlig unwesentliches Kriterium. Vergleicht man die hier als Textbearbeitungen bezeichneten Fälle mit den Randbemerkungen, so muß man feststellen, daß es *inhaltlich*, wie auch formal *keinen prinzipiellen Unterschied* zwischen beiden gibt. Es gibt vergleichbare Fälle, die einmal Textbearbeitung, also „Korrektur“ (?) sind, einmal Randbemerkung. So sind z. B. viele Textbearbeitungen mit erläuterndem Charakter (siehe oben unter Nr. 3.2.2) dem Zweck, der Sprache und der Art nach vergleichbar mit Randbemerkungen, die z. B. mit „d. h.“ beginnen. Daß es zwischen beiden keinen prinzipiellen Unterschied gibt, wird auch aus den folgenden Beispielen deutlich:

Auf 02405 (01721) hat die KA (*Textbearbeitung*) „des“ durch „desjenige“ ersetzt; in der

*Randbemerkung* b auf 01628/35 (01219) schlägt Heidegger vor, für „Das“ „Dasjenige“ zu lesen. Auf 30715 (23114) hat die KA (*Textbearbeitung*) „in seinem Sein um dieses selbst geht“ ersetzt durch: „in solchem Sein um dieses als das eigene geht.“ In der *Randbemerkung* c auf 01628/36 (01219) bemerkt Heidegger in: „zu dem das Dasein“ bei „dem“: „als seinem eigenen“. Vergleichbar mit der Textbearbeitung auf 00704 (00508), wo die KA „Direktion“ durch „Geleit“ ersetzt hat, ist die *Randbemerkung* a auf 49702/34 (37537), in der Heidegger für „Konstruktion“ „Entwurf“ notiert.

Als Resümee zur KA darf also festgehalten werden: Die bei einer solchen Gesamtausgabe zu wünschende gleichmäßig zuverlässige Verwirklichung der Editionsprinzipien fehlt hier weitgehend, wobei letztere im vorliegenden Falle vergleichsweise ohnehin vage formuliert sind. Zwar bemühen sich Verlag und Herausgeber immer mehr, diesen berechtigten Anforderungen mit dem Hinweis auszuweichen, es handle sich um eine „Ausgabe letzter Hand“. Diese Bezeichnung fehlte noch in den ersten Prospekten sowie in den Nachworten der früheren Bände der Gesamtausgabe, also auch im Nachwort zur Klostermann-Ausgabe von SuZ. Sie taucht zuerst im Nachwort zu Bd. 5 auf und schließlich in der Titelei des neuesten Prospektes über die Gesamtausgabe vom März 1978. Doch diese Bezeichnung kann für die erstedierten Vorlesungen nicht in gleichem Sinne gelten wie für die KA, welche die Textentwicklung von SuZ beschließen soll: Zwar hat Heidegger selbst diese SuZ-Ausgabe – wenn auch nur passiv – autorisiert; Herrmann aber hat, wie die Beispiele zeigen, das von Heidegger vorgegebene Konzept, von dem der Herausgeber leider immer nur andeutungsweise und nicht detailliert spricht, philologisch zumindest nicht konsequent ausgeführt und durchgehalten.

Wie unsere Beispiele zeigen, ist mit dem Text von SuZ in der KA nicht mit der zu wünschenden Sorgfalt umgegangen worden. An der oben schon angegebenen Stelle (Nachwort zum Bd. 5, *Holzwege*, 381) heißt es: „Martin Heideggers Gesamtausgabe unterscheidet sich von den heute vielerorts veranstalteten philosophischen Gesamtausgaben dadurch, daß sie nach seiner eigenen Entscheidung keine philologisch aufwendig gearbeitete historisch-kritische Ausgabe, sondern eine *Ausgabe letzter Hand* sein soll. Eine überwiegend philologisch ausgerichtete Heidegger-Forschung wies der Philosoph ausdrücklich zurück, weil sie die Gefahr berge, vom Denken wegzuführen. Selbstverständlich ist damit nicht gesagt, daß seine Gesamtausgabe ohne Beachtung des philologischen Handwerks gearbeitet werden soll. Gesagt und entschieden ist damit nur, daß die Bände der Gesamtausgabe grundsätzlich in derselben Weise herausgegeben werden sollen, wie Martin Heidegger selbst seine Schriften öffentlich zugänglich gemacht und wie seine langjährige, allzu früh verstorbene, von ihm hochgeschätzte Mitarbeiterin Hildegard Feick die Schelling-Vorlesung ediert hat.“ Wir sagten und zeigten schon, daß dieses Prinzip der „Ausgabe der letzten Hand“ – neben den in der Gesamtausgabe erstmals veröffentlichten Schriften, bes. Vorlesungen – auf SuZ nicht völlig zutrifft. Daß eine „überwiegend [Hervorhebung der Autoren] philologisch ausgerichtete Heidegger-Forschung“ die Gefahr birgt, vom Denken wegzuführen und daß dies Heidegger selbst zurückgewiesen haben soll, steht überhaupt nicht in Frage. Gefordert ist hier (und von Saß<sup>2</sup>) ja nicht eine Heidegger-Forschung oder -edition, in der die Philologie die Philosophie – d. h. das Denken – *verschüttet*, sondern im Gegenteil eine solche, die sie *befördert*. Das Fehlen der gebotenen philologischen Sorgfalt in der Gesamtausgabe eines solchen Philosophen aber verdunkelt gerade den Zugang zu den Texten Heideggers – und führt damit auf ganz andere Weise „weg“ von seinem Denken. Das für jede Gesamtausgabe eines solchen Philosophen nötige philologische „Handwerkszeug“ und die Klarheit der Editionsprinzipien müssen wir gerade in der Heidegger-Ausgabe bislang vermissen.

Daß es mittlerweile drei Prospektgenerationen des Verlages zu dieser Gesamtausgabe mit z. T. sogar widersprüchlichen Aussagen gibt, bei durchgängigem Rekurs auf Heideggers „eigene Anweisung“, scheint anzuzeigen, wie wenig offenbar diese Anweisungen dem Herausgeber eine Stringenz der editorischen Konzeption abverlangen. Hiieß es in einem sehr frühen, noch zu Lebzeiten Heideggers publizierten – und damit doch gewiß auch in der Sachausgabe vom Philosophen autorisierten – Prospekt (vom Herbst 1974) zur Abteilung I der

<sup>2</sup> Hans-Martin Saß hat in der Allgemeinen Zeitschrift für Philosophie H. 3 (1977) 70 ff. die Editionsprinzipien der Vorlesungen scharf kritisiert – wie wir finden zu Recht.

Gesamtausgabe: „Alle Bände erhalten Register, die den praktischen Wert sehr erhöhen“ (!), so liest man im Prospekt vom März 1978 – nach dem aus Bd. 5 wörtlich übernommenen ersten Satz (s. o.): „Das bedeutet, daß die Bände der Gesamtausgabe grundsätzlich in derselben Weise herausgegeben werden, wie der Philosoph selbst seine Schriften zugänglich gemacht hat: ohne einen philologischen Apparat und ohne Register.“ (!)

Diese offenen Widersprüche lassen vermuten, daß es zu teils schwerwiegenden Revisionen der ursprünglichen Editionsanlage gekommen ist und daß dies ein Grund für die große philologische Schwäche der Gesamtausgabe sein könnte. Daß Herrmann die große Last der Edition auf sich nahm, sollte auch in diesem Zusammenhang nicht unbeachtet bleiben. Doch bei 3 bis 4 Bänden im Jahr muß eine solche Ausgabe leiden, ist sie nicht (wie etwa die Husserliana) in ein quasi institutionalisiertes Projekt mit nicht wenigen Mitarbeitern eingebettet. Es mag gute Gründe dafür geben, daß die Heidegger Gesamtausgabe nicht der kritischen Fichte-, Hegel-Ausgabe oder den Husserliana nacheifert. Doch auch das Ziel, eine „Ausgabe letzter Hand“ postum zu konstituieren, ist für die Herausgeber wohl schwieriger und langwieriger als vorauszusehen war. Der von Heidegger immer wieder artikulierte Zusammenhang zwischen Sprache und Denken nötigt jeden Herausgeber seiner Schriften zu sorgfältigster philologischer Beachtung der gegebenen Überlieferung. Dazu freilich wäre auch den Herausgebern zu wünschen, daß sie ohne äußere Zwänge an der Ausgabe arbeiten können.

## II. Die 14. Auflage der Einzelausgabe im Verlag Max Niemeyer (N14)

Die 14. Niemeyer-Auflage erschien im Oktober 1977, also fünf Monate nach der KA und ein Jahr, nachdem erst die 13. Auflage erschienen war. Schon N13 hat einige wenige Druckfehler verbessert, beließ aber andere, ebenso gravierende. Sie änderte bei Zitaten z. B. auf 32046 f. (42438 f.) von (falsch): „Die Metaphysischen Motive“ zu: „Metaphysische Motive“. Diese 13. Auflage änderte auch auf 40112 (52933): Sie ersetzte die in der angegebenen Briefwechsel-Ausgabe vorzufindende, also richtige Lesart „schillernde“ durch „schildernde“. Wie dies zustande gekommen ist, ist heute im Verlag nicht mehr zu rekonstruieren. Jedenfalls haben die KA und N14 die falsche Lesart „schildernde“ übernommen.

Die 14. Auflage von SuZ ist durch zwei Dinge gegenüber den früheren Auflagen geändert; sie ist (laut Titelblatt)

1. versehen „mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang“ und
2. „durchgesehen“.

*Ad 1:* N14 hat die *Randbemerkungen* nicht jeweils auf der Seite unten, sondern zusammen in einem Anhang abgedruckt – eine begrüßenswerte Maßnahme, denn dadurch wurde der Seiten- und Zeilenspiegel nicht geändert, was den praktischen Gebrauchswert aller Auflagen für die wissenschaftliche Arbeit erhöht. Auch hat diese Maßnahme andere positive Aspekte: Man hat die Randbemerkungen auf einen Blick und kann so eher einen Gesamteindruck von ihnen gewinnen – auch wenn es sich in N14 und KA leider nur um eine *Auswahl* handelt. Die Korrespondenz zwischen Text und Randbemerkungen ist allerdings in einigen Fällen gestört: Es fehlen die Verweis-Siglen am Rande auf: (16127), 23516, 23534, 32113, 40830. Auch finden sich zwischen dem Randbemerkungstext von N14 und der KA einige Unterschiede, die zwar für den Sinn des Textes unerheblich sind, die aber schon zeigen, daß hier oder in KA nicht gleichmäßig gearbeitet wurde.

*Ad 2:* „Durchgesehen“ heißt vermutlich nichts anderes, als daß man sich bemüht hat, alle Änderungen der KA zu übernehmen. Dies ist leider nur sehr unvollständig geglückt, wie das Kollationieren von N14 und KA unsererseits ergab. Was die *orthographischen Wort-* Verbesserungen angeht, so hat N14 über 20 Fälle von der KA übernommen, folgte der KA aber in rund 15 Fällen nicht. Daß es sich bei diesen 15 Fällen nicht um eine begründete, überlegte Auswahl handeln kann, erkennt man daran, daß N14 manche Verbesserungen desselben Wortes mal übernahm, mal nicht; so z. B. übernahm N14 von der KA auf 31809 (42111) und 43521 (57413) die (richtige) Lesart „zu Recht“ (statt wie in N1–13 die falsche Lesart „zurecht“), beließ aber auf 25914, 25919 (34413, 34418) „zurecht“, obwohl die KA auch hier zu „zu Recht“ verbessert hat. Von den 4 in der KA veränderten Seitenangaben

zum Scheler-Buch (s. o.) hat N14 eine falsche Angabe übernommen (auf 32050 [42442] übernahm sie 388, statt 246 zu belassen).

Bei mindestens vier Übernahmen von Korrekturen aus der KA in N14 sind sogar neue Fehler in den Text gekommen: auf 01334 (01824 f.) ist gelegentlich der Korrektur eines Kommafehlers am Zeilenende statt „existenziell“, wie es in *allen* Ausg./Aufl. und an *allen* anderen Stellen heißt, ein „existentiell“ in den Text gekommen. Auf 06533 (08823) hat sich statt eines „des“ ein „das“ eingeschlichen: Als Folge der Einarbeitung von zwei Textbearbeitungen auf 06527 (08817) („als Natur *in diesem Sinne* kann“) und 06532 (08822 f.) („*Ebenso ist auch*“) mußte man einige Zeilen neu setzen. Auf 20741 hat N14 infolge einer Textbearbeitung auf 20731 („bleibt, daß hier *Seinsverständnis geschieht und was*“) „Ansich“ statt: „An-sich“ (wie in N1-6; in N7-13: „An-/sich“, getrennt durch Zeilenende); die KA hat hier, auf 27524, „An sich“. Auf 21703 (28719) vergaß man – infolge einer Textbearbeitung in der gleichen Zeile („ist *nicht mit*“) – die Anführungszeichen « nach „wirkliche“.

Die Übernahme von Korrekturen der Druck- und orthographischen Fehler sowie der Textbearbeitungen hat in N14 zu geringfügigen Zeilenspiegeländerungen gegenüber N7-13 geführt; auf sechs Seiten hat N14 eine Zeile mehr als die entsprechenden Seiten in N7-13.

Die ohnehin verwirrende Textsituation der KA hat sich in N14 also nochmals kompliziert.

Was das Philologische betrifft, so kann das Urteil auch über N14 kaum sehr positiv ausfallen: Für den Text von N14 gilt das gleiche in noch stärkerem Maße wie für den Text der KA.

Man könnte nun meinen, daß die Abweichungen zwischen N14 und KA der Entscheidung verschiedener Herausgeber anzulasten ist. Aber das trifft nicht zu: Die unterschiedlichen Lesarten zwischen der KA und N14 wirken erst recht befremdlich, wenn man weiß, daß nicht der Max Niemeyer Verlag den Text von N14 redigierte, sondern derselbe Herausgeber wie der von KA: F.-W. v. Herrmann. Warum N14 und KA voneinander abweichen, wenn sie *beide* von Herrmann herausgegeben bzw. redigiert sind, entzieht sich unserer Einsicht. – Der Widerspruch zwischen dem Nachwort zu Bd. 9, *Wegmarken* (485 f.): „Die ... *Randbemerkungen* [Hervorhebung von Herrmann], die nach einer generellen Entscheidung des Autors allein den Bänden der Gesamtausgabe vorbehalten sind, ...“ und der Publikation der Randbemerkungen in der 14. Aufl. der Einzelausgabe löst sich auf, wenn man weiß, daß der Publikation der Randbemerkungen in N14 erst nachträglich zugestimmt wurde – von Frau Elfriede Heidegger. Entsprechend sind auch die *Randbemerkungen in N14* von Herrmann redigiert; daß es auch hier Unterschiede zwischen N14 und KA gibt, verwundert kaum noch.

Den Max Niemeyer Verlag trifft also direkt keine Verantwortung für die Textsituation von N14: Sowohl die Textbearbeitungen wie auch die Einfügung der Randbemerkungen in N14 geschah unter der Aufsicht und Verantwortung von Herrmann.<sup>3</sup>

Im übrigen erhebt sich die Frage nach der Qualität der Eingriffe in N14 und KA noch aus einer ganz anderen Sicht: Diese Eingriffe nämlich können als Weiterführung jener Korrekturarbeit beschrieben werden, welche die ganze Publikationsgeschichte des Werkes seit 1929 kennzeichnet. Dazu, hinweisend auf diesen Sachverhalt, greifen wir zu einem Beispiel, das über die beiden Neuauflagen hinausführt.

Es geht um den Begriff ‚Stätigkeit‘, der mittlerweile eine ganze Geschichte hat. In N1-6 gab es ihn fünfmal, in N7-13 noch viermal, in N14 gibt es ihn (wohl aus Versehen) nur noch einmal, in der KA schließlich ist er ganz verschwunden. Diesen Sachverhalt gibt anschaulich die folgende Tabelle (vorne die Zählung nach N7-14, in Klammern die Zählung nach der KA):

		N1-6	N7-13	N14	KA
39039	(51614)	Stätigkeit	Stätigkeit	Ständigkeit	Ständigkeit
39120	(51702)	Stätigkeit	Stätigkeit	Ständigkeit	Ständigkeit
39121	(51704)	Stätigkeit	Stätigkeit	Ständigkeit	Ständigkeit
39838	(52629)	Stätigkeit	Stätigkeit	Stätigkeit	Stetigkeit
42326	(55911)	Stätigkeit	Stetigkeit	Stetigkeit	Stetigkeit
42402	(55925)	Stätigen	Stetigen	Stetigen	Stetigen

<sup>3</sup> Die Informationen der beiden letzten Abschnitte danken wir z. T. einer persönlichen Mitteilung von Herrn Robert Harsch-Niemeyer.

Dementsprechend haben wir im „Handbuch zum Textstudium von Heideggers ‚Sein und Zeit‘“ die Auffälligkeiten von N14 und KA eingeordnet in die verschiedenen synoptischen Apparate zur früheren Textgeschichte des Werkes.

### Zur Möglichkeit normativ-rekonstruierender Kulturwissenschaft

Von Karl-Heinz NUSSER (München)

*Oswald Schwemmer, Theorie der rationalen Erklärung. Zu den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften, Beck Verlag, München 1976, 275 S.*

Die eingangs von Schwemmer<sup>1</sup> formulierte Zusammenschau der verstehenden (Max Weber), begreifenden (Hegel) und verändernden (Marx) Kulturwissenschaft läßt aufhorchen. Diese verschiedenen und bisher sich kontrovers verstehenden Ansätze sollen nicht als disjunkt angesehen werden, sondern als „erforderliche Teilaufgaben, die in einer methodisch geordneten Reihenfolge zu lösen sind“ (19). Die genannte Reihenfolge ergibt sich aus der Anwendung derjenigen ethischen Prinzipien, deren Rekonstruktionsmodell S. bereits vorgelegt hat.<sup>2</sup> Der Autor nimmt die alte Kontroverse zwischen den Methoden des Verstehens und des Erklärens unter Einbezug der neuen Theorien von Carl G. Hempel, Patrick Gardiner, Michael Scriven, G. H. v. Wright und William Dray auf. Diese umsichtig ausgewählten Ansätze werden gründlich analysiert und in ihrer Bedeutung für das eigene Vorhaben des Autors eingestuft. Einbezogen, wenn auch nicht ebenso ausführlich diskutiert, werden Theorien von Rudolf Carnap, Karl Popper, Arthur Danto und Max Weber. Es mag überraschen, daß in einem Buch über die Grundlagen der Kulturwissenschaften die Theorien von H. Rickert und W. Dilthey nicht genannt, ja nicht einmal im Literaturverzeichnis aufgezählt werden; dies hat vermutlich seinen Grund darin, daß S. den Kulturwissenschaften vor allem praktische Aufgaben stellt.

Welche praktischen Aufgaben kann jedoch eine Kulturwissenschaft haben, die sich nicht direkt als Ratgeberin kulturpolitischen Tagesbetriebs versteht, sondern Philosophie sein und somit das einfachhin vollzogene Tun der Geisteswissenschaften noch einmal begründen will? Nach S. sind die Kulturwissenschaften „die Wissenschaften, die zur Überwindung der praktischen Schwierigkeiten (konfliktrelevante) Normen feststellen, kritisch beurteilen und (als zu befolgende) begründen sollen“ (35). Mit S.s definitorischem Gewaltstreich sollen die Kulturwissenschaften unmittelbar ethisch fundierbar werden und der Leser dieses ausführlichen Buches fragt sich, wie denn von dieser praktischen Fragestellung aus eine Verbindung zu jenen theoretischen Problemen historischer Erklärung, die Hempel durch das Gesetzes-Schema der Erklärung oder W. Dray durch die Erfassung der Vorstellungen und Absichten des Handelnden klären wollten, zu ziehen ist.<sup>3</sup> Wie wir im folgenden sehen werden, gelingt es S. in der Tat nur um den Preis einer Umdefinition der Fragestellung, die Erklärung historischer Handlungen auf das Feld der praktischen Aufgaben von Handlungsbegründung zu verpflanzen. Nach einem kurzen Blick auf S.s Behandlung des deduktiv-nomologischen Erklärungsschemas von Hempel und dessen Modifikation durch Patrick Gardiner gelangen wir zu den zentralen Abschnitten „Erklärung als rationale Rekonstruktion“ und „Überprüfung als empirische Reduktion“.

Hempel hat in seiner Ausweitung der deduktiv-nomologischen Erklärung auf das Gebiet menschlichen Handelns den Versuch unternommen, dieses Handeln mit Hilfe allgemeiner

<sup>1</sup> Das Buch wird im folgenden mit bloßer Seitenzahl, der Autor mit S. abgekürzt.

<sup>2</sup> Vor allem P. Lorenzen/O. Schwemmer, Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie.

<sup>3</sup> C. G. Hempel, *The Function of General Laws in History* (1942), in: *Theories of History*, ed. P. Gardiner (New York/London 1959); – *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science* (New York 1965); W. Dray, *Laws and Explanation in History* (1957) (Oxford 1970).

Gesetze, die empirisch verifizierbar sind und im Zusammenhang mit bestimmten Randbedingungen stehen, zu erklären. S. übernimmt nun von Hempel die These, daß eine Theorie der historischen Erklärung dadurch charakterisiert sein muß, daß alle Gesetze, die zu ihr gehören, empirisch sind. Empirisch ist aber eine Aussage dann, „wenn ihre Wahrheit oder Falschheit nicht schon allein aufgrund vereinbarter, d. h. logischer, terminologischer oder mathematischer, Regeln bewiesen werden kann“ (45 f.).

Die zweite Übernahme von S., die er mit anderen Autoren wie P. Gardiner, W. Dray, G. H. v. Wright teilt, ist die *Form* der Erklärung als einer *logischen Folge*, die das Explanandum mit dem Explanans verbindet. Diese nur scheinbar selbstverständliche Annahme beschränkt das Erklärungsbedürfnis auf den genannten Erklärungssyllogismus als oberster Form, in die dann nur noch Modifikationen in bezug auf den deduktiven Charakter der darin verwendeten Gesetze eingebaut werden.<sup>4</sup>

S. übernimmt jedoch von Hempel nicht nur den empirischen Charakter und die abstrakt verstandene logisch-deduktive Form der Erklärung, er kritisiert ihn auch wegen der Vagheit bzw. Nichtüberprüfbarkeit, die das deduktive Gesetz im Falle einer möglichen Anwendung gewinnt (65). Somit gilt das Resumé: „Wegen des Mangels an Gesetzen in den Kulturwissenschaften, mit denen man aus Randbedingungen das jeweilige Explanandum deduzieren soll, machen die Versuche zur Vervollständigung der Erklärungsversuche eher deren Charakter als Pseudo-Erklärungen ... denn als Erklärungsskizzen deutlich.“ (66 f.) Das von Hempel und Oppenheim für problematische Fälle bereitgestellte induktiv-probabilistische Erklärungsschema<sup>5</sup> wird von S. zu Recht zurückgewiesen. Warum soll die „*Deutung*“ – wie S. an Stelle von Verstehen sagt – kulturwissenschaftlicher Phänomene als zufällige Anordnung bereits dann ausprobiert werden, wenn noch gar nicht sichergestellt ist, daß es kein Prinzip gibt, das nicht nach der universellen Zufälligkeit der Ereignisse – das Vorstellungsmodell ist der Würfel – funktioniert. Eine solche Behandlung von Verhalten und Handlungen kann, wie S. zu Recht sagt, nur eine *ultima ratio* sein (69).

Nach der Kritik an Hempel sind vor allem zwei Autoren für S. wichtig geworden: Patrick Gardiner und William Dray.<sup>6</sup> Gardiner schränkt den Geltungscharakter der bei einer historischen Erklärung verwendeten empirischen Gesetze in dem Sinne ein, daß sie nur noch „empirische *Hypothesen* über die kausale Verknüpfung von Ereignissen“ sind. Zugleich werden diese „Gesetze“ zu Beurteilungsnormen erhoben, die von eventuell auftretenden Gegenbeispielen nicht falsifiziert werden können (79). S. sieht neben der Schwäche der Doppeldeutigkeit dieses Vorschlags vor allem seine Stärke, die darin liegt, daß Relevanzkriterien gewonnen werden, mittels derer sich entscheiden läßt, welche Ereignisse vor allem als erklärungsbedürftig erscheinen sollen (81 f.). Uns scheint dieser Vorschlag und seine modifizierte Aufnahme durch S. schlicht falsch zu sein; denn Relevanzkriterien konstituieren zwar das Thema einer historischen Erklärung, d. h. sie machen, wenn man so will, die spezifische Differenz der historischen Erklärung zu einer allgemeinen Erklärung, wie sie in den Naturwissenschaften üblich ist, aus, aber sie treten in keiner Weise an die Stelle jener Erklärungsgründe, die der Historiker sucht. Im Beispiel gesprochen, erforschen wir zwar aufgrund von Relevanzkriterien die römische Geschichte und da wieder z. B. die Handlungen Caesars, aber damit ist in keiner Weise antizipierbar, warum dieser z. B. den Rubikon überschritten hat. Diese Verwechslung wird, wie wir noch sehen werden, bei S. weitreichende Folgen haben.

W. Dray will die Erklärung bestimmter Ereignisse durch die Feststellung der entsprechenden Zwecke der Handelnden geben. „Verstehen ist dann erreicht, wenn der Historiker die Vernünftigkeit, den Sinn der Handlung einsehen kann, gerechnet an den Vorstellungen und

<sup>4</sup> Eine Unterordnung der syllogistischen Form in die von Narrationen nimmt z. B. H. Lübke, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse* (Basel/Stuttgart 1977) vor.

<sup>5</sup> *Studies in the Logic of Explanation*, in: *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science* (New York/London 1965).

<sup>6</sup> P. Gardiner, *The Nature of Historical Explanation* (Oxford 1952); W. Dray, *Laws and Explanation in History* (Oxford 1957).

Absichten des Handelnden.<sup>7</sup> Wenn aber die Erforschung dieser Vorstellungen die Aufgabe des Historikers ist, was hat der Philosoph zusätzlich noch zu leisten? Der Philosoph hat zu zeigen, daß und warum die deduktiv-nomologische (Hempel u. a.) und die rationale Erklärung (Dray selbst) verschiedenen logischen und begrifflichen Bereichen zugeordnet sind. Er hat zu zeigen, daß es im Bereich der Historie im wesentlichen nur die rationale Erklärung gibt. S. wendet nun gegen die rationale Erklärung von Dray ein, daß die Behauptung, eine bestimmte Handlung sei einer bestimmten Situation *angemessen*, mehrdeutig sei. Es könne sich sowohl um die Beschreibung innerer Zustände als auch um die Deutung der Überlegungen des Handelnden drehen (107 ff.). S. nimmt zu Recht letzteres an und formuliert die Handlungsprinzipien Drays als präskriptiven Satz: „In einer Situation des Typs  $C_1 \dots C_n$  ist  $x$  zu tun.“ Beim wissenschaftlichen Arbeiten nach diesem Prinzip kann nun der Fall eintreten, daß derjenige, dessen Handeln erforscht wird, nicht den der Situation und seinen Zielen entsprechenden Entschluß faßt, sondern irrational handelt bzw. sich täuscht. In diesem Fall scheidet nach Dray zwar die Erklärung im einzelnen Fall, aber nicht die Tauglichkeit des Handlungsprinzips für die Erklärung. In diesem Fall gehen wir vielmehr zu empirischen Gesetzen über.<sup>8</sup> S. erhebt nun gegen Drays Methode einen zweifachen Einwand:

1) Nachdem Handlungsprinzipien weder allgemein verbindliche Gründe seien, noch empirische Behauptungen, können es nur Gründe relativ zu den Zwecken und Meinungen des Handelnden sein. Die Feststellung dieser Zwecke und Meinungen impliziere jedoch im „empirischen Sinn“ einen Zirkel (110).

2) Mit dem dadurch nötig werdenden Nachvollziehen der Situation des Handelnden und seiner Überlegungen mache sich Dray jedoch eines „Rückfalls in das Einfühlen als Methode“ schuldig, was S. durch Theodore Abel als widerlegt ansieht (111).<sup>9</sup>

Beide Einwände S.s beweisen jedoch nur, daß die historische Methode nach den Vorschlägen Drays nicht täuschungsfrei arbeiten kann, sie beweisen nicht, daß sie prinzipiell falsch ist.

Th. Abel geht vom Beobachtungsverhalten eines Menschen aus, der seinen Nachbarn im gegenüberliegenden Haus durch das Fenster vom Schreibtisch aufstehen, Holz holen und im Kamin Feuer machen sieht. Da es sich um einen kühlen Apriltag handelt, versteht der Beobachter die Motivation des Nachbarn: dieser hat Feuer gemacht, weil er fror. An diesem und anderen Beispielen erläutert Abel, daß Introspektion in Fällen adaptiven Verhaltens nach dem Modell des Reiz-Reaktions-Schemas abläuft und somit vom verstehenden Sozialwissenschaftler keine eigentliche Intuition in Anspruch genommen werden darf. Wie Habermas<sup>10</sup> zu Recht bemerkt hat, verfehlt die von Abel vorgenommene Reduktion auf adaptives Verhalten völlig ein auf soziales Handeln gerichtetes Motivationsverstehen.<sup>11</sup>

S. ist selbst durch seine oben gegen Hempel gemachten Einwände in derselben Lage wie Dray, daß er sich einen empiristischen Verifikationsbegriff nicht zu eigen machen darf, nachdem er die diesem Begriff entsprechenden Gesetzmäßigkeiten als für die Kulturwissenschaften zu eng abgelehnt hat. Legt man diesen von S. angezogenen Verifikationsbegriff seiner eigenen Methode der Einführung von Beschreibungs- und Handlungsprädikatoren zugrunde, so wäre auch diese in ihrer prinzipiellen Möglichkeit bedroht, d. h. Th. Abel würde nicht zugeben, daß Körperbewegungen problemlos erfassbar sind, wie S. voraussetzt (168). Solche Bewegun-

<sup>7</sup> W. Dray, Historische Erklärungen von Handlungen, in: Theorie, Handeln und Geschichte, hrsg. v. B. Giesen, M. Schmid (Hamburg 1975) 263, dt. Übersetzung von: The Historical Explanation of Actions Reconsidered, aus: S. Hook (Hrsg.), Philosophy and History (New York 1963).

<sup>8</sup> Dray, Laws and Explanation in History, a. a. O. 138: „We give reasons if we can, and turn to empirical laws if we must.“

<sup>9</sup> The Operation Called Verstehen, in: Feigl, Brodbeck (Hrsg.), Readings in the Philosophy of Science (New York 1953).

<sup>10</sup> Zur Logik der Sozialwissenschaften (Frankfurt a. M. 1971) 145.

<sup>11</sup> Im übrigen muß füglich bezweifelt werden, ob Abels Argumente heute noch den für die analytische Philosophie repräsentativen Stand wiedergeben – wie 240, Anm. 21, zu meinen scheint.

gen müssen auch deshalb vorausgesetzt werden, um z. B. Beschreibungsprädikatoren einzuführen: eine in bestimmter Richtung zeigende Hand vermag, zusammen mit dem Ausruf „da“ oder „dort“, für begleitende Spaziergänger bei kalter Witterung nach S. hinreichend klar zu machen, daß sich dort Glatteis befindet (vgl. 158) – ein Vorgang, den W. Dilthey als *intuitives Ausdrucksverstehen*, oder Max Weber als *aktuelles Verstehen* bezeichnet hätten!

S. knüpft jedoch an Dray auch positiv an, indem er die These aufstellt, „daß eine Handlung dadurch erklärt wird, daß man die relativen, also sinnrationalen Begründungsschritte zu ihr rekonstruiert“ (139). Er meint, dadurch über Dray hinauszugehen, daß er, statt der Erfassung zu erklärender historischer Handlungen durch *zugrundeliegende Zwecke* (Dray), von der Sinnrationalität der Handlungen dieser Personen ausgeht (140–142). Eine Handlung ist dann sinnrational, wenn sie der adäquaten Beziehung der Maximenstruktur des Handelnden auf seine Situation, in der gehandelt werden muß, durch eine bestimmte wirklich übergeordnete Maxime entspricht. Obwohl S. zunächst zwischen sinn- und zweckrationalen einerseits und normativen Begründungen andererseits unterscheidet (138), werden dann die Zwecke des Handelnden doch normativen Standards subsumiert: der Gegenstand, den es festzustellen und zu beschreiben gilt (der Zweck des Handelnden), muß daraufhin befragt werden, „ob er angemessen – das kann heißen: an die faktischen Normen und Regeln der Rede- und Handlungsgruppe, und: gemäß einer kritischen Wissens- und insbesondere Verständnisbildung des Handelnden – erzeugt worden ist oder nicht“ (145). Wenn das zu erklärende Phänomen nicht angemessen ist, stellt es keinen objektiven Zweck dar und ist als bloßes Verhalten kein Handeln mehr, d. h. es ist nicht mehr durch rationale Rekonstruktion erfassbar (150). S. überwindet die Position von Dray mit einem normativen bzw. gesellschaftskritischen Kurzschluß: Verhalten, das sich unseren normativen Standards als unzugänglich erweist, kann und braucht nicht erforscht zu werden. Der 4. und 5. Abschnitt werden diese Interpretation vollends bestätigen.

Wenn wir S. die Annahme jener intuitiven Erkenntnismöglichkeit für seinen eigenen Vorschlag zubilligen – die er gegenüber Dray bestritten hat –, so lassen sich Intentionen in einfachen Situationen in der Regel erkennen, oder, wie S. sagen würde, Beschreibungs- und Handlungsprädikatoren sind exemplarisch einführbar (158 f.).<sup>12</sup> Unsere Annahme hat für die Beschreibung von Handlungen zur Folge, daß Intentionen im Normalfall eine äußere Beschreibungsseite haben, durch die sie beobachtbar sind, und eine innere Bestimmungsseite, die der Handelnde selbst einnimmt und deren genaue Erkenntnis nur annähernd erfolgen kann. So kann z. B. ein Mann, der sich in der Nähe des Bahnhofs sehr eilig auf diesen zubewegt, die rechtzeitige Erreichung eines Zuges zum Ziel haben. Er kann aber auch den Wechselschalter einer Bank im Bahnhofsgebäude, der zu einer bestimmten Zeit geschlossen wird, rechtzeitig erreichen wollen. Allein durch die Beobachtung des Laufens und des Kontextes der Situation läßt sich dies nicht entscheiden.<sup>13</sup> S. teilt nun die Überlegungen zur Überprüfung von Deutungen in die Überprüfung von Handlungs-, Zweck-, Maximen- und Strukturbehauptungen auf, die wir nicht in ihrer – zum Teil unnötigen – Ausführlichkeit hier ausbreiten können. Es ist sicher richtig, die Abhängigkeit der Wahrheit einer Handlungsaussage von der Wahrheit der Zweckbehauptung und deren Abhängigkeit wiederum von der Wahrheit einer Maximenbehauptung anzunehmen. Führt man zusätzlich noch eine Maximenstruktur ein – damit ist die innere Konsistenz der Maximen eines Handelnden gemeint –, dann stünde die Wahrheit der einzelnen Maxime noch in Abhängigkeit von der Wahrheit der Maximenstruktur (191). Da diese Maximenstruktur jedoch nur gewußt werden kann, wenn bereits mehrere Maximen bekannt sind, diese jedoch nur bekannt sein können, wenn die Zwecke einer in einer bestimmten Situation handelnden Person bekannt sind, – was wiederum die

<sup>12</sup> S. würde allerdings darauf bestehen können, daß es sich um Aufforderungen zu Handlungen handelt, durch die Prädikatoren unterscheidbar werden (159, 171). Da aber auch Aufforderungen verstanden werden müssen, halten wir unsere Sprechweise für angemessen.

<sup>13</sup> Im Unterschied zu S. (vgl. 192) nehmen wir kein Beobachtungskorrelat einer Handlung an, weil *grundsätzlich* auch in diesem Bereich Täuschungen möglich sind. Trotzdem kann man meistens davon ausgehen, daß die beobachteten Bewegungen etc. eines Menschen einen Rückschluß auf die Intention zulassen.



Kenntnis von deren Handlungen voraussetzt –, meint S., daß ein Zirkel vorliege. Er versucht diesem zu entgehen, indem er „Aussagen, die zu empirischen Handlungs- und Deutungsbehauptungen gehören“ (192), als zirkelfrei behauptet und ausgehend von solchen Sätzen an Stelle eines Zirkels die Möglichkeit einer Erklärungs-Spirale, die nicht jeweils ganz von vorne anfangen muß, annimmt. Ein Zirkel droht jedoch unserer Auffassung nach nur dort, wo die Erklärung der Handlung sich nur auf einen *einzigsten Fall* beziehen kann. Wenn jedoch ein Handelnder in vielen Situationen beobachtet werden kann, sind aufgrund eines dann möglichen Analogieschlusses Maximen, Charaktereigenschaften etc. des Handelnden festlegbar, so daß auch ein sogenanntes irrationales Handeln – ein Abweichen von der Maximenstruktur – unter Umständen als solches erkannt werden kann.

Zur Überraschung des Lesers löst S. jedoch den vorher ernsthaft angeführten Zirkel im nächsten Abschnitt mit einem Argument auf, das bereits vorher zur Verfügung gestanden hatte, und zwar, wenn wir ihn recht verstehen, mit demselben Argument, das wir angeführt haben: die Zweckbehauptung, die zur Deutung einer Handlung eingebracht wird, kann demselben *Handlungstyp* entnommen worden sein, so daß keine Notwendigkeit besteht, die Zweckbehauptung aus derselben Handlung, die erst gedeutet werden soll, zu eruieren (194).

Der letzte Abschnitt bestätigt die anfangs angedeutete Umdefinition der Probleme der historischen Erklärung in solche der Ethik in extenso. Zu den bisher betrachteten Maximenstrukturen der historisch Handelnden kommt ein System der Normen hinzu, das sich auf ein System primärer Bedürfnisse stützt (198). S. versucht dann zu zeigen, wie das Rekonstruktionsschema von Normensystemen auf Maximensysteme übergeführt werden kann und wie aus einem System von Bedürfnissen ein System von Primärmaximen gewonnen werden kann (199–207). Der Betrachter mag sich jedoch fragen, was die Frage der gerechten Lösung der Befriedigung unserer Bedürfnisse unmittelbar mit der Frage nach der Objektivität der historischen Erklärung und deren Möglichkeit zu tun haben soll.

Maximensysteme und Normensysteme haben jeweils verschiedene Bezugspunkte, nämlich die Rekonstruktion faktischer und normativer Gründe. Die Sprache ist das gemeinsame Medium des Beschreibens kultureller Erscheinungen und der Phänomene freiheitlichen Handelns. Sie vermag jedoch keine – auch nicht in der Form genetischer Argumentationen, wie S. (210–217) sagt – Reduktion der erklärenden und der sinnhaft-praktischen Aufgabenstellung der Kulturwissenschaften zu leisten. Auch der Primat der praktischen Vernunft (214, 217) vermag nicht jene historische Kontingenz zum Verschwinden zu bringen, die der Ursprung für die Differenz von faktischem Geschehen und der Aufgabe normativer Selbstbestimmung einer Gemeinschaft ist.

### Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne?

Von Gerd HEMMERICH (Erlangen)

*Gershom Scholem, Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft (= Bibl. Suhrk., Bd. 467), Frankfurt a. M. 1975, 292 S.*

*Gebhardt/Grzimek/Harth/Rumpff/Schödlbauer/Witte, Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne (= Monographien Literaturwissenschaft, Bd. 30), Scriptor – Verlag, Kronberg/Ts. 1976, 145 S.*

*Bernd Witte, Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk, J. B. Metzler, Stuttgart 1976, 244 S.*

Die Berechtigung, die hier angezeigten Bände in einer Rezension zusammen zu besprechen, ergibt sich aus der Tatsache, daß Scholems Erinnerungsbuch – gewiß nicht absichtlich – nahezu alle kritischen Thesen bestätigt, die vor allem in den Aufsätzen des Scriptor-Sammelbandes formuliert werden. Bernd Wittes Habilitationsschrift ist eine umfassende Ausarbeitung der Problemstellung, der sich bereits sein Aufsatz im Sammelband widmet und liefert, ihrem

Umfang entsprechend, eine Fülle weiterer materialer Details zu den diskutierten Aspekten und Problemen.

Das Erscheinen dieser Bände ermöglicht eine Art Zwischenbilanz, die dringend geboten scheint, wenn man Stand und Umfang der Benjamin-Rezeption in der Gegenwart überblickt. Der wohl weit verbreitete Glaube, man könne sich bei Benjamin das Rüstzeug für eine bessere Literaturwissenschaft holen, wird durch eine solche Bestandsaufnahme anhand der Einsichten und Belege, die den vorliegenden Bänden zu entnehmen sind, einigermaßen erschüttert. Und dies gilt gleichermaßen für die marxistisch orientierten „Benjamin-Adepten“ (Rumpf) wie für deren „bürgerliche“ Antagonisten.

Was die „marxistische Neoscholastik“ (Witte) angeht, die Benjamins Texte zwecks Theoriebeschaffung ausbeutet, so sollten zwei Hinweise ausreichen, um das Dubiose dieses Vorgehens deutlich zu machen: Zum einen ist Benjamins Denken in *allen* seinen zentralen Kategorien und zu *jedem* Zeitpunkt seiner Entwicklung so sehr von theologischen, wenn man will: ontotheologischen Vorstellungen bestimmt, daß jedem rechtschaffenen Marxisten davor grausen müßte. Scholem liefert für diesen Tatbestand eine Fülle biographischer Belege; und in den wichtigsten Aufsätzen des Scriptor-Bandes – der umfangreichen Untersuchung von D. Harth/M. Grzimek über Benjamins „Aura“-Begriff, der Arbeit von M. Rumpf über die Beziehungen zwischen Benjamins Denken und Carl Schmitts politischer Theologie und in U. Schödlbauers konziser Analyse des „Wahlverwandtschaften“-Essays – wie auch in einer Reihe von Kapiteln der Habilitationsschrift von B. Witte fördert umsichtige und unvoreingenommene Kritik zutage, was Scholem in seinen Erinnerungen immer wieder hervorhebt. B. Brechts kurz vor Benjamins Tod notierte, von D. Harth zitierte Bemerkung: „alles mystik, bei einer haltung gegen mystik. in solcher form wird die materialistische geschichtsauffassung adaptiert! es ist ziemlich grauenhaft“, kann wohl in dieser Hinsicht als kritische Summa gelten. Diesem Befund entspricht die von Scholem gewiß nicht in kritischer Absicht herausgestellte Tatsache, daß Benjamins „Marxismus“ schon, was schlichte Textkenntnis angeht, von äußerst zweifelhafter Beschaffenheit war. *Gekannt* hat Benjamin Marx vermutlich noch weniger als die jüdisch-theologische Tradition, auf die ihn Scholem nach eigenem Zeugnis immer wieder und immer vergeblich hinzulenken suchte. Wer also ernsthaft marxistische Literaturwissenschaft betreiben will, tut wohl besser daran, sich unter Umgehung Benjamins gleich an die Lektüre des Originals zu begeben; und den Versuch zu unternehmen, eine marxistische Literaturtheorie aus den Theoremen von Karl Marx direkt abzuleiten.

Die „bürgerliche“ Germanistik, der von einer massiven ideologischen Propaganda eingeredet worden ist, die Ablehnung des „Trauerspiel“-Buches durch die Frankfurter Fakultät sei der große Sündenfall der Zunft in diesem Jahrhundert, steht zunächst einmal vor dem gleichen Problem wie die marxistische: Die theologischen und kryptotheologischen Voraussetzungen und Implikationen der Literaturkritik, die Benjamin betrieb, wird sie aus guten Gründen weder übernehmen können noch wollen, von der „adaption der materialistischen geschichtsauffassung“ (Brecht) ganz zu schweigen. Wenn Benjamin selbst – nach Auskunft Scholems – gesagt hat, die Einleitung zum „Trauerspiel“-Buch könne nur verstehen, wer die Kabbala kenne, dann macht eine solche Bemerkung Ratlosigkeit und Ablehnung der Betroffenen verständlich.

Es ist jedoch nicht nur die inhaltliche Seite dieser theologischen Orientierung – etwa der von Harth/Grzimek sorgfältig herausgestellte theologische Gehalt des zentralen „Aura“-Begriffes –, die Benjamin zum Außenseiter, ja zum erklärten Gegner der institutionalisierten Literaturwissenschaft macht. Es ist die Tatsache, daß Benjamin, wie Scholem schreibt, „nun wirklich kein Philologe“ war. Aus den Theologoumena, die Benjamins Werk bestimmen, folgt, daß gerade seine berühmtesten und theoretisch am konsequentesten durchgearbeiteten Schriften wie der „Wahlverwandtschaften“-Essay oder das „Trauerspiel“-Buch philologische Prinzipien der Textauslegung nicht etwa nur nachlässig handhaben, sondern bewußt konterkarieren. Benjamin *wollte* – laut Scholem – literarische Texte als kanonische im theologischen Sinne verstanden wissen, und seine Methode – soweit sich bei einem so „irregulären“ Denkstil wie dem seinen davon reden läßt – ist infolgedessen die des theologischen Kommentars, der Allegorese (B. Witte, W. Benjamin, 3.3 u. 3.4) und der theologischen Exegese.

Dies Verfahren hat die schwerwiegende Konsequenz, daß er – ähnlich wie einstmalige Vertreter theologischer Allegorese, die vom Prinzip des vierfachen Schriftsinns ausgingen – mit den Texten,

die er zum Gegenstand seiner „Kritik“ macht, in einer Weise umspringt, die deren manifesten Gehalt im optimalen Fall so verdunkelt, daß er hinter der metaphysischen Konstruktion buchstäblich verschwindet. U. Schödlbauer hat dies in seinem Aufsatz über den „Wahlverwandtschaften“-Essay in aller Deutlichkeit gezeigt.

Die Vorteile dieser „Methode“ liegen auf der Hand: Man kann sich die genaue und umfassende Lektüre des Autors, über den man zu schreiben wünscht, ersparen. Daß Benjamin dies wirklich – etwa Goethe betreffend, dem er gleichwohl noch mehr Aufmerksamkeit widmete als anderen Autoren, über die er schrieb – getan hat, bestätigt wiederum Scholem. Sinnentstellende Zitate sind nicht nur erlaubt und kommen tatsächlich auch häufig vor, sondern sind geradezu Bedingung der Möglichkeit solcher Kritik. Daß die bisherige Benjamin-Rezeption weithin mit den Texten des Meisters in gleicher Weise verfährt, ist so kaum verwunderlich. „... weiterhin“, beschreibt M. Rumpf diesen Sachverhalt, „werden Benjamins Texte in einzelne Zitate aufgelöst und so stringent gemacht, weiterhin wird das in ihnen herausgehoben, was der eigenen Position entspricht. Die verbreitetste der Einvernahme-Techniken, die keine wissenschaftliche Methodologie lehrt, ist das Zitatverbot.“ B. Witte belegt in dem Kapitel „Benjamin als Philosoph? Zur Kritik der bisherigen Rezeption“ seines Buches, in welchem Maße dieses Syndrom ideologisch bedingten Nichtverstehenwollens bereits das Verhältnis zwischen Benjamin und Adorno bestimmte.

Fragwürdig ist dies Verfahren allerdings nicht nur als „Methode“. Ihm liegt ein, gelinde gesagt, gestörtes Verhältnis zur Überlieferung und damit zur Geschichte überhaupt zugrunde, dessen *politische* Affinität zu illiberalen, antidemokratischen Positionen der Zeit zwischen 1920 und 1940 unübersehbar ist. Das Verhältnis zu überlieferten Texten, das diese nicht zu Worte kommen läßt, findet seine genaue Entsprechung in der Auffassung, die Benjamin wie andere seiner Zeitgenossen der „Rechten“ wie der „Linken“ von der liberalen Demokratie hatte. M. Rumpfs Arbeiten über Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt und George bieten hierfür Belege genug. Daß Benjamin dem Aufruf zu einem *Plebiszit* über George nachkam, ist nur ein, wenngleich vielsagendes Indiz für eine Haltung des Aburteilens, die sich die Überwindung des historischen Skeptizismus nur in Richtung auf einen metaphysisch mehr oder weniger aufgeladenen Dogmatismus denken konnte; und die analog hierzu einen Ausweg aus der politischen Misere der Zeit nur in der Alternative Diktatur von links oder rechts sah.

Aus dieser Auffassung folgt, daß sich Benjamin Streitgespräch und Kritik nur als „Vernichtung“ – dies sein eigenes, mehrfach gebrauchtes Wort – des zeitgenössischen oder historischen Gegners vorzustellen vermochte. Zwischen einer Polemik gegen die vom Kontrahenten vorgetragene *Sache* und einem Angriff auf dessen *Person* konnte und wollte er nicht unterscheiden, wie eine bemerkenswerte – sicher als indirekte Selbstdarstellung gemeinte – Formulierung in seinem Aufsatz über Karl Kraus zeigt: „So entschieden er dann, wenn der Kampf es fordert, sein eigenes Dasein zur öffentlichen Sache zu machen weiß, so rücksichtslos ist er seit jeher jener Unterscheidung persönlicher von sachlicher Kritik entgegengetreten, mit deren Hilfe die Polemik diskreditiert wird, und die ein Hauptinstrument der Korruption in unseren literarischen und politischen Verhältnissen ist.“

Die Achtung vor der *Person* des Anderen – Grundsatz z. B. der Ethik Kants – versagt Benjamin sowohl den Vorgängern als auch den Zeitgenossen. Daß zwischen liberaler Toleranz gegenüber dem Andersdenkenden und seiner persönlichen und sachlichen „Vernichtung“ im Namen eines Dogmas keineswegs im Sinne jenes „Entweder-Oder“ Kierkegaards, das Benjamin so faszinierte (Rumpf), zu entscheiden war, vermochte in der Zeit „l'entre deux guerres“ (T. S. Eliot) nicht nur er nicht zu sehen.

„Tradition“, so schrieb gleichwohl in dieser Zeit der liberale englische Katholik G. K. Chesterton und bewies damit, daß man sich dem skizzierten Syndrom keineswegs wie einem unausweichlichen Verhängnis beugen mußte, „ist die Demokratie der Toten. Demokratie lehrt uns, die Meinung eines guten Mannes nicht zu mißachten, selbst wenn er unser Diener ist. Tradition fordert uns auf, die Meinung eines guten Mannes nicht zu mißachten, selbst wenn er unser Vater ist. Ich zumindest kann den Gedanken der Demokratie von dem der Tradition nicht trennen; es scheint mir evident zu sein, daß beide der gleiche Gedanke sind. Wir wollen die Toten bei unseren Beratungen dabei haben.“

Ein sachlich angemessener Umgang mit Benjamins Werk im Sinne einer solchen Auffassung ist nun allerdings kein Unternehmen, das sich mit leichter Hand in Gang bringen ließe. Und

die Germanistik, fasziniert vom Typus des Literaturkritikers – in Deutschland ein seltener Fall –, den Benjamin verkörpert, tut sich, wie auch die hier angezeigten Arbeiten größtenteils belegen, schwer damit, über materialhistorische Vorarbeiten zu einer wirklichen Analyse hinauszugelangen. Daß sie „irreguläre“ Denker wie Benjamin unkritisch als Hilfswissenschaftler vereinnahmt und dabei in die Falle kryptisch verschlüsselter Dogmen geht, ist ja nicht zuletzt darauf zurückzuführen, daß sie kaum auf genügend fundierte und präzise Arbeiten philosophischer Provenienz zurückgreifen kann.

Aporien dieser Art verdanken sich der Borniertheit – im radikalen und ursprünglichen Sinne dieses Wortes –, die ihrerseits das Resultat fehlgegangener Spezialisierung ist, und zwar sowohl auf seiten der Literaturwissenschaft als auch auf seiten der Philosophie. Neigt die Germanistik dazu, Philosophie nur dann zur Kenntnis zu nehmen, wenn sie sich offenkundig, gewissermaßen „überschriftlich beglaubigt“, mit Literatur befaßt – so wird etwa seit geraumer Zeit Hegels Ästhetik rezipiert, ohne daß man die Phänomenologie eines Blickes würdigt –, so zeigt andererseits die Philosophie, sofern sie sich ihrer eigenen Geschichte zuwendet, einen ausgeprägten Hang, sich nur um die zünftig approbierten Klassiker ersten Ranges zu kümmern.

Die Gründe hierfür liegen auf der Hand: Schreibt man eine philosophische Arbeit etwa über Hegel, so kann man von diesem mit einigem Recht sowohl Terminologie als auch Methode der Untersuchung weitgehend übernehmen. Die Struktur des behandelten Textes selbst weist bereits jene systematische Geschlossenheit auf, die nach allgemein akzeptiertem Credo auch anderthalb Jahrhunderte nach dem historischen „Zusammenbruch der Systeme“ jede philosophische Arbeit anzustreben hat.

Einmal vorausgesetzt, daß man überhaupt philosophische Texte dieser Klasse zu verstehen fähig ist – mit allem, was dazugehört –, ist es deshalb innerhalb der Konventionen der Disziplin viel leichter, über sie zu arbeiten als über Texte „irregulärer“ Denker, wie Walter Benjamin einer ist. Systematische Geschlossenheit und diskursive Stringenz sind hier gleichsam „gegen den Strich“ erst herzustellen und ergeben sich nicht schon mehr oder weniger aus dem gelungenen Nachvollzug des Argumentationsgangs und Aufbaus des Textes selber. Ebenso könnte man terminologisch nur sehr bedingt auf Benjamin zurückgreifen. In der Hauptsache müßte eine kohärente Terminologie das Ergebnis eigener Anstrengungen des Interpretieren sein.

Wie schwierig es jedoch auch sein mag, solche Forderungen einzulösen und Interpretationsmaximen zu entwickeln, die ihnen gerecht werden könnten, so ist die zentrale Schwierigkeit, die Benjamins Werk dem Interpretieren aufgibt, mit ihnen noch nicht einmal bezeichnet. Sie sind vielmehr gleichsam nur technische Indizien, die auf das Skandalon verweisen, daß Walter Benjamin Philosophie dort nicht sucht, wo die Zunft sie vermutet. Sein Denken nimmt Phänomene zum Vorwurf, die gemeinhin nicht als „philosophiewürdig“ gelten. Und es sucht in der Analyse dieser Phänomene Erfahrungsgehalte herauszuarbeiten – und stützt sich bereits vorgängig auf solche –, die gleichfalls der akademischen Approbation ermangeln. Hier liegt, wie schon bei Denkern, die man der grundlegenden Intention nach als Vorläufer Benjamins bezeichnen könnte – Friedrich Schlegel, K. W. F. Solger, Franz v. Baader in der Romantik, später dann Schopenhauer und Nietzsche –, die eigentliche Schwierigkeit. Läßt sich die Kritik von Aufklärern wie Diderot an der überlieferten „großen“ Philosophie qua Metaphysik, der literarischen Form nach auch bereits „irregulär“ gewandet, noch weithin triftig mit dem Hinweis erledigen, die Umkehrung metaphysischer Grund-Sätze verbleibe selber noch in deren Rahmen und schließe zudem – per Reduktion – schon eingebrachte Erfahrungsgehalte aus und beinhalte folglich so etwas wie einen „Realitätsverlust“, so läßt sich, je näher man Walter Benjamin und seiner Zeit kommt, diese Argumentation nicht nur nicht aufrechterhalten, sondern kehrt sich, vom Standpunkt der approbierten Philosophie wie von dem der benachbarten Literaturwissenschaft aus gesehen, gegen diese selbst.

Daß Stil und „Methode“ sich hier gegen den sanktionierten Betrieb stellen, signalisiert nur, daß es bereits der Denktypus *toto genere* tut und mit ihm die Erfahrungsgehalte, die einzubringen sich das Denken der „Irregulären“ bemüht. Beispielhaft veranschaulichen läßt sich die zunehmende Defizienz „traditionellen“ Philosophierens gegenüber solchen Bemühungen vielleicht an Hegels Geschichtsphilosophie: Daß Hegel in seiner materialen Darstellung des Ganges der „Weltgeschichte“ etwa China außer acht läßt, bezeichnet nicht nur einen „historischen Ausfall“ im schlichten Sinne, sondern eine Stelle, an der – spekulativ durchanalysiert – Hegels gesamte

geschichtsphilosophische Konzeption zusammenbrechen würde und damit zentrale Erfahrungsgehalte, deren Explikation diese Konzeption sein soll.

Begreift man nun den Gegenstandsbereich von Walter Benjamins Denken als den von „Ästhetik“ im Sinne des deutschen Idealismus, so zeigt sich deutlich, inwiefern der „Literaturkritiker“ Benjamin in einem „Niemandland“ operiert: Die institutionalisierte Literaturwissenschaft hat im Verfolg ihrer positivistischen Geschichte weithin auf stimmige, explizierte und methodisch relevante ästhetische Prinzipien verzichtet. Wo sie sich solcher bedient, geschieht das unausdrücklich und eklektisch und weitgehend ohne angemessenes Bewußtsein von deren Herkunft aus der romantischen Literaturkritik. Eben diese romantische Literaturkritik aber läßt sich in ihren fundamentalen Prämissen nicht begreifen ohne genuine „spekulative“ Einsicht in die Grund-Sätze der Philosophie des deutschen Idealismus, von denen sie herkommt, und die sie gleichzeitig – den inhärenten Gehalten ihrer Gegenstände Rechnung tragend – so entscheidend abwandelt, daß noch während Hegel seine „Ästhetik“ ausarbeitet und Schelling seine „Philosophie der Kunst“, diese spekulativen Unternehmungen de facto in ihren Prämissen aus den Angeln gehoben werden.

Das Ergebnis dieses Vorganges – von den literaturkritischen Bemühungen Walter Benjamins aus gesehen, der sich, wie B. Witte in seinem Buch zeigt, bemühte, an die romantische Literaturkritik anzuschließen – ist nun nicht etwa eine „metaphysikfreie“ Ästhetik, falls dergleichen überhaupt möglich ist, und auch nicht eine Radikalisierung des „Umkehrungsstricks“ à la Diderot, sondern eine vorrangig ästhetisch bestimmte Literaturkritik, der metaphysische Voraussetzungen und Implikationen zwar essentiell zugehören, in deren Kontext diese aber gleichwohl eine gänzlich unorthodoxe Rolle spielen. Eine Rolle, die, wie gesagt, dadurch bestimmt ist, daß Erfahrungsgehalte, die sowohl von den analysierten Phänomenen – man vergleiche etwa das Material des Essays über das „Kunstwerk im Zeitalter seiner Reproduzierbarkeit“ – als auch schon von der vorgängig determinierten „Weltanschauung“, von der her sich der Blick Benjamins auf diese Phänomene richtet, konstitutiv so charakterisiert sind, daß dem Ergebnis gegenüber sowohl die konventionellen Voraussetzungen und Methoden der Literaturwissenschaft als auch die nämlichen der Philosophie versagen. Zwischen einer ästhetisch prinzipienlosen Literaturwissenschaft einerseits und einer Philosophie andererseits, die Unzulänglichkeit und „Zusammengebrochensein“ der leitenden spekulativen Konstruktionen eines Kant, Schelling, Hegel bestenfalls zu konstatieren, nicht aber produktiv im Hinblick auf die „Moderne“ der Künste von ihnen aus weiterzudenken vermag, steht ein Werk wie das Walter Benjamins als erratisches Gebilde.

Wenn Walter Benjamin, wie der Titel des Scriptor-Sammelbandes suggeriert, ein „Zeitgenosse der Moderne“ ist, dann muß an die Literaturwissenschaft wie an die Philosophie der Gegenwart die Frage gestellt werden, was sie mit dieser Moderne anzufangen weiß. Ist sie – im Rahmen dessen, was diese Disziplinen nach ihrem bisherigen Gang und heutigen Stand analytisch durchzuarbeiten vermögen – überhaupt unterzubringen? Und wofern nicht – ist sie tatsächlich *die* Moderne oder nur ein Aggregat exzentrischer Schnörkel? Walter Benjamin hat den Betrieb der positiven Wissenschaften, zu denen von ihm aus gesehen auch die institutionalisierte Philosophie zu zählen ist, so gering geachtet wie außer ihm wohl nur noch – was u. a. die völlige Untauglichkeit des gängigen Links-Rechts-Schemas zur Behandlung solcher Probleme anzeigt – der späte Martin Heidegger, der den „Wissenschaften“ radikal die Fähigkeit absprach, das zu leisten, was er „Denken“ nannte. Differenzierung und Spezialisierung der Wissenschaften sind ja nun aber nicht nur in mancherlei Hinsicht beklagenswert, sondern so sehr ein Paradigma der Moderne oder Neuzeit, daß sich ihrer spezifischen „Bewußtseinsgestalt“, um einen Terminus von Hegel zu expropriieren, sogar die Künste selber weithin angepaßt haben, die doch seit Schellings These von der Kunst als „Organon“ der Philosophie und bis hin zu Heideggers Spekulationen über Hölderlin und Adornos ästhetischen Reflexionen gerade das Residuum jener „Wahrheit“ über das unzerbrochene „Ganze“ sein sollen, die festzuhalten die Wissenschaften angeblich nicht mehr imstande sind. Wenn – um nicht gerade ein wohlfeiles Beispiel aus dem Umkreis von „Realismus“ oder „Naturalismus“ zu zitieren – Marcel Proust eine bestimmte Passage in der „Recherche“ ändert, weil ihm ein Freund erklärt, daß gewisse Blumen, deren Blüte dort beschrieben wird, nicht zur selben Jahreszeit blühen, so beugt sich Proust de facto „wissenschaftlicher“, in diesem Falle botanischer „Wahrheit“. Um krassere Beispiele, wie um

das der „experimentellen“ Literatur, die ihr Selbstverständnis komplett an dem der Naturwissenschaften orientiert, wäre man nicht verlegen.

Vergegenwärtigt man sich solche Zusammenhänge, so wird im Umriß sichtbar, daß eine Beschäftigung mit Walter Benjamins Werk, die nicht auf Aneignung oder Ablehnung vermeintlich oder tatsächlich bezogener „Positionen“ aus ist, sondern die eine adäquate Rekonstruktion seines Denkens zum Anlaß und Ausgangspunkt für produktives Nachdenken über die Probleme nimmt, die es aufwirft, sowohl für die Literaturwissenschaft als auch für die Philosophie mehr bedeuten könnte als nur ein Stück fälliger geistesgeschichtlicher Aufarbeitung.

### Sinnforderung und Gottesglaube

*Bernhard Welte, Religionsphilosophie, Verlag Herder, Freiburg/Basel/Wien 1978, 268 S.*

Bernhard Welte, 1951–1973 Inhaber des Lehrstuhles für Religionsphilosophie an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau, hat sein jüngstes Werk schlicht „Religionsphilosophie“ genannt, ohne einschränkende Adjektive oder spezifizierende Untertitel. So deckt sich der Titel des Buches mit der Bezeichnung des Sachgebietes, auf dem der Verfasser Jahrzehnte hindurch tätig gewesen ist. Diese Tatsache verspricht so etwas wie die Summe der Lehr- und Forschungstätigkeit eines Mannes, der lange Zeit zu den bedeutendsten Vertretern seines Faches gehört hat und dessen Schüler durch ihre Lehrtätigkeit Denkansatz und Fragestellung Bernhard Weltes weit über Freiburg hinaus der nachfolgenden Generation von Studierenden weitervermittelt haben.

#### 1. Themenstellung und inhaltliche Vorentscheidungen

Die Erwartungen des Lesers, die durch den Titel geweckt werden, werden weiter gesteigert, wenn der Verfasser in der Vorrede sagt: „Ich hatte nicht die Absicht, mich bei der Ausarbeitung dieser Religionsphilosophie mit der religionsphilosophischen Literatur auseinanderzusetzen [...]. Aber ich hatte die Absicht, die Sache, um die es geht, unmittelbar und direkt im Denken anzugehen.“ (3)

Das Staunen des Lesers über diesen Mut des Verfassers steigt noch weiter an, wenn er bemerkt, daß Welte nicht nur die Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Literatur in diesem Falle für entbehrlich hält, sondern auch die Auseinandersetzung mit den Selbstzeugnissen der Religion in ihrer breiten Vielgestaltigkeit und in einer historischen Entwicklung.

Was ihm bei seinem Philosophieren vorgegeben ist, ist nicht die Religion, *wie* sie sich selber ausspricht, sondern dasjenige, *was* in ihren Zeugnissen zum Ausdruck kommt: „Die Beziehung des Menschen zu Gott.“ (28) Diese Gottesbeziehung selbst, nicht ihre Spiegelung im religiösen Bewußtsein der Menschen oder ihre Darstellung in religiösen Quellentexten, ist das Thema der Religionsphilosophie, wie Welte sie versteht. Und diese Beziehung des Menschen zu Gott kann er „unmittelbar und direkt“ philosophisch bedenken, ohne zuvor darauf hören zu müssen, wie Religion über diesen Gott und über die menschliche Gottesbeziehung spricht. Kurz: Für diese Philosophie ist es nötig, aber auch möglich, gleich zu Beginn „den Versuch [zu] machen, einen philosophischen Begriff von Gott zu entwerfen“ (30). Und an diesem philosophischen Gottesbegriff, den die Philosophie nicht von der Religion lernt, sondern selber entwirft, sollen die Selbstaussagen der Religion gemessen werden. „Auf diese Weise besteht von Anfang an die Möglichkeit, wesentliche Religion von wesensloser Religion zu unterscheiden.“ (30)

Religionsphilosophie ist also für Welte primär eine philosophische Theorie von einer philosophisch erkennbaren Gottesbeziehung des Menschen. Eine Theorie, welche die religiöse Überzeugung, der Mensch stehe in einer Beziehung zu Gott, insgesamt als Folge eines Irrtums beurteilen oder auf andere als religiöse Gründe zurückführen wollte, wäre im Sinne der Terminologie von Welte keine Religionsphilosophie. Wo die Existenz Gottes gelehnet oder auch nur als Gegenstand philosophischer Untersuchung ausgeklammert wird, da kommt

„Religionsphilosophie nicht vor“ (34). Wissenschaftsbegriffe, die „eine Theorie über Gott“ nicht zulassen, haben „damit [!] eine mögliche Religionsphilosophie“ aus ihrem Themenkreis ausgeschlossen (38).

Mit dieser scheinbar nur terminologischen Festsetzung, eine atheistische oder positivistische Philosophie, welche die Religion zu ihrem Gegenstande macht, dennoch nicht „Religionsphilosophie“ zu nennen, ist jedoch schon eine wichtige inhaltliche Vorentscheidung getroffen. Die Überzeugung, daß die Religion insgesamt ein „Wesen“ habe und nicht zum „Unwesen“ des Menschen, zu seiner Entfremdung gegenüber aller wahren Menschlichkeit gehöre, und die zweite Überzeugung, daß das Wesen der Religion in einer „wesentlichen Religion“ bestehe, nicht in einem außerreligiösen Verhältnis – z. B. in der „Protestation des Elends“, dessen „Epiphänomen“ die Religion wäre – diese und ähnliche Überzeugungen gehen nicht am Ende der Untersuchung aus der Abwägung von Gründen und Gegengründen hervor, sondern stehen schon an deren Anfang durch Definition des Begriffs „Religionsphilosophie“ fest. Nun gibt es ohne Zweifel in derjenigen Literatur, mit der Welte sich, wie er selber sagt, nicht auseinandersetzt, abweichende Ansichten. Der Rezensent möchte, indem er dies feststellt, wahrhaftig kein Votum für eine atheistische Religionsphilosophie oder für die Reduktion religiöser Phänomene auf ein außerreligiöses „Wesen“ abgegeben haben. Aber es scheint ihm nicht unbedenklich, dieser Art von Religionskritik durch bloße Definition den Charakter einer „Religionsphilosophie“ abzusprechen und sie so schon von Anfang an aus der religionsphilosophischen Auseinandersetzung auszuschließen.

Auch die „Unmittelbarkeit“, mit der Welte auf die Orientierung an Selbstzeugnissen der Religion verzichtet, schließt inhaltliche Vorentscheidungen ein. Ein Maßstab, an dem er mögliche Gottesbegriffe beurteilt, wird in dem Satz ausgesprochen: „Von Gott [...] wird geglaubt, daß er unendlich und notwendig sei.“ (36) Daraus ergibt sich negativ: Das „Nicht-Notwendige und also sozusagen Abzuwartende: das sind Voraussetzungen, die grundsätzlich Gott außer Betracht lassen, der in der Religion immer als der Unendliche und [...] mehr als nur Faktische gilt.“ (38) Dieser Satz ist zwar gegen die positivistische Orientierung an bloßen Erfahrungstatsachen gewendet. Aber der Leser mag doch darüber erstaunt sein, daß damit a priori, durch bloße Definition des Gottesbegriffs, ja durch das bloße „und“, das innerhalb dieses Begriffs die Bestimmung „Unendlichkeit“ mit der Bestimmung „Notwendigkeit“ verbindet, eine breit bezeugte religiöse Erfahrung aus dem Umkreis der „wesentlichen Religion“ ausgeschlossen wird. Denn in vielfältigen Selbstzeugnissen von Religionen wird Gottes „Unendlichkeit“ gerade darin gesucht, daß der Mensch auf das „Nicht-Notwendige und sozusagen Abzuwartende“ (38) verwiesen wird: auf ein unverfügbares Wort, auf die durch nichts genötigte Entscheidung zwischen Zorn und Gnade. „Numen“, der Wink und die Weisung, die aus unverfügbarer Freiheit geschehen, nicht die Notwendigkeit eines Wesens und eines wesensgemäßen Verhaltens, ist in einer Fülle von Religionen das Kennzeichen der Gottheit – die christliche Botschaft von Gottes „nicht-notwendiger“ und „sozusagen abzuwartender“ Gnadenwahl eingeschlossen.

Für die Philosophie ist dieses religiöse Bekenntnis zu Gottes unverfügbarer Freiheit und ihrer nicht-notwendigen und abzuwartenden Entscheidung stets ein Ärgernis gewesen, das sie oft genug als abergläubische Furcht vor göttlichen Willkürakten zurückgewiesen hat. Auch Welte scheint hier nur Ärgernis und Torheit zu sehen. Der Gott, den er philosophisch begreift, bleibt bei solchem Abwarten göttlich freier Verfügungen „außer Betracht“ (38). Aber ist Welte so sicher, daß er damit das Wesen der Religion besser versteht als die Religion sich selbst? Der Rezensent möchte, indem er so fragt, sich nicht gegen eine Metaphysik des göttlichen Wesens (die man gewöhnlich als „thomistisch“ bezeichnet) und für eine Theologie des göttlichen Willens (die gewöhnlich „skotistisch“ genannt wird) entschieden haben. Aber es befremdet ihn doch, Fragen dieser Art ohne Abwägung von Gründen durch bloße Definition des Gottesbegriffes entschieden zu sehen.

Und selbst innerhalb der Möglichkeiten, Gott rein „philosophisch“ zu begreifen und dabei die „Notwendigkeit“ zum Kriterium eines angemessenen Gottesbegriffes zu machen, hat Welte schon zu Beginn seiner Überlegungen eine Vorentscheidung getroffen. Diese spricht er in der These aus, „daß für die Religion die gesellschaftliche Dimension [...] nicht die primär entscheidende ist. [...] Ihre primäre Seite ist vielmehr die eigentlich religiöse, nämlich das Ver-

hältnis des Menschen zu Gott [...]. Das sind primär Existenzverhältnisse, um mit Kierkegaard zu reden, die in ihrem eigentlichen Grund und ihrer unmittelbaren Natur dem Zugriff der gesellschaftskritischen Analyse entzogen sind.“ (43 f.)

Auch dieser Satz ist gegen eine bestimmte Art der Religionskritik gesagt, hier gegen eine primär gesellschaftskritisch ansetzende Ideologiekritik der Religion, speziell gegen die „Kritische Theorie“ der „Frankfurter Schule“. Aber wiederum mag der Leser darüber erstaunt sein, daß durch einen solchen Satz a priori, durch die scheinbar tautologische Redewendung, die „primäre“ Seite der Religion sei die „eigentlich religiöse“, eine breit bezeugte religiöse Erfahrung aus dem Umkreis der „wesentlichen“ Religion ausgeschlossen wird. Denn in vielfältigen Selbstaussagen der Religion wird bezeugt, daß Wort und Anruf des Gottes vor allem als Auftrag und Sendung erfahren werden, sodaß durch dies Wort keineswegs „primär Existenzverhältnisse“ im Sinne Kierkegaards begründet werden, sondern vor allem eine neue Gestalt des Miteinanderseins, innerhalb dessen erst der einzelne Mensch sein „Verhältnis zu Gott“ finden kann. „Mein“ Gott ist in vielen religiösen Dokumenten zunächst „unser“ Gott und erweist seine Göttlichkeit darin, daß jenes „Wir“, dessen Gott er sein will, durch ihn eine neue und spezifische Gestalt gewinnt. Das gilt für die Polis Athen und ihr Verhältnis zur Athene Polias so sehr wie für das Verhältnis der Kyriake (= Kirche) zu ihrem Kyrios. Wiederrum möchte der Rezensent, indem er darauf hinweist, sich nicht gegen eine „Existentialtheologie“ und für eine „Sozialtheologie“ entschieden haben. Für die Erörterung dieses Sachproblems ist hier nicht der Ort. Aber es befremdet ihn doch, Fragen dieser Art ohne Abwägung von Argumenten durch bloße Definition entschieden zu sehen, diesmal nicht durch Definition des Gottesbegriffs, sondern des Begriffs „Religion“.

Vorentscheidungen, die der Verfasser durch die „Unmittelbarkeit“ seiner Methode und durch die Definition seiner Begriffe von Gott bzw. Religion getroffen hat, können sich nur in der Durchführung seines Werkes rechtfertigen. Deshalb wird sich das Interesse des Lesers auf das Kapitel „Gott als Prinzip der Religion“ zu konzentrieren haben, das auf die bisher dargestellten „Einleitenden Fragen“ folgt.

## 2. Das „Sinnpostulat“ und der vernünftige Glaube an das Geheimnis

Drei „unleugbare Tatsachen“ sind es, von denen Weltes Argumentation ihren Ausgang nimmt. Die erste besteht darin, „daß wir da sind“ (47); die zweite wird mit dem Satz beschrieben: „Wir waren nicht immer da und werden nicht immer da sein.“ (49) Die dritte und entscheidende Tatsache aber ist, „daß wir nach Sinn zu fragen pflegen bei all unseren Unternehmungen und Vorhaben“ (58), ja daß wir nicht nur *fragen*, ob das, was wir wollen und tun, einen Sinn hat, sondern diesen Sinn in unserem ganzen Dasein *voraussetzen*, freilich nicht in theoretischen Aussagen, sondern als „gelebte Sinnvoraussetzung“ (62).

Die dritte Tatsache wird von Welte freilich in spezifischer Weise interpretiert. Im Zentrum dieser Interpretation steht die These, daß „alles Einzelne“, wenn es Sinn haben soll, „den totalen Sinn immer schon voraussetzt“ (61). Daraus wird gefolgert, daß „zwischen der Sinnvoraussetzung unseres Daseins“ [also der dritten Tatsache] „und dem unausweichlich drohenden Nichts“ [also der zweiten Tatsache] ein „konkreter Widerspruch“ bestehe, und daß es deshalb gelte, diesen Widerspruch seinerseits „sinnvoll aufzulösen“ (68). Das aber ist nur möglich, „wenn geglaubt wird, daß das Nichts selber [...] die sich entziehende Anwesenheit der unendlichen Macht sei“ (ebd.), und zwar jener Macht, die als „Selbstgegebenheit des unendlichen und uns unbedingt in Anspruch nehmenden Geheimnisses“ (114) erfahren werden kann. Sinngrund des Ganzen unseres Lebens und damit einzig mögliche Bedingung auch für die Sinnhaftigkeit alles Einzelnen angesichts des „drohenden Nichts“ ist also „das Andere zu allem Seienden“ (69), „das Unendliche in seinem Geheimnis“ (71). Dieses also haben wir stets mit-vorausgesetzt, wenn wir, was wir gar nicht unterlassen können, bei unseren Unternehmungen und Vorhaben im Einzelnen Sinn postulieren. „Das Nichts als Antlitz [...] der unendlichen Macht. Nur dieser Gedanke gibt einen Sinn.“ (68)

Das Sinnpostulat kann also angesichts der Tatsache, daß wir einmal nicht mehr da sein werden, nur durch den Gedanken aufrechterhalten werden, das Nichts sei selber das „Antlitz“



der sinnverleihenden „unendlichen Macht“. Aber wie rechtfertigt das Sinnpostulat sich selbst? Es kann nicht theoretisch begründet werden; aber es rechtfertigt sich durch seinen ethischen Gehalt. „Man darf nicht denken, es sei gleichgültig, gut oder böse zu sein.“ (65) Aber „wenn alles einmal und dann endlos nichts sein wird, kann dann die ethische Entscheidung zwischen Gut und Böse ernstlich aufrechterhalten werden?“, so fragt Welte skeptisch und gibt sich selber die Antwort: „Dann ist im Grunde alles dasselbe, nämlich nichts.“ (64) Weil dies nicht gedacht werden darf, darum muß das Sinnpostulat aufrechterhalten werden. Und eben dies ist, angesichts des drohenden Nichts, nur möglich durch den Glauben an die „geheimnisvolle Macht, die allen Sinn verwahrt und über allen Sinn entscheidet“ (67). Dies ist ein „vernünftig begründeter Glaube“ (ebd.). Um von ihm zur Religion zu gelangen, kommt es nur noch darauf an, dasjenige, woran dieser Glaube glaubt, richtig auszulegen. Dieser Auslegung dienen zwei Fragen: „Darf man das absolute und unendliche Geheimnis personal verstehen? Darf man Du zu ihm sagen?“ (115) Denn erst „damit fängt das Absolute an, eine, ja die religiöse Größe für uns zu werden. Denn die Religion fängt an mit dem Du des Gebetes.“ (132) Die zweite Frage aber lautet: „Dürfen wir das Geheimnis, das absolute und unendliche, das ewige Du auch als göttlich und Gott verstehen?“ (ebd.)

Die erste dieser beiden Fragen beantwortet Welte durch den Hinweis, daß der Sinn, den das Geheimnis unserem Leben „verwahren“ soll, vor allem in der Personalität unseres Lebens gefunden werden muß. Nun muß aber „das Personale [...] schon im Grunde walten, wenn es aus ihm als schöpferische Entfaltung seines Lebens hervorgehen soll. Das Absolute kann nicht geringeren Ranges sein als das, was aus ihm hervorgeht.“ (130) Wohl „kann es und muß es die besonderen endlichen Bedingungen der Personalität übersteigen“ (ebd.). Dazu gehören „die dialogische Struktur der Personalität ebenso wie ihr Welthorizont“ (125), sofern diese als *notwendige* Wesenserfordernisse der Person verstanden werden. Vereinbar mit der Unendlichkeit des Geheimnisses ist dagegen die *freie* Offenheit „für jedes mögliche Du und für jede mögliche Welt [...]“. In diesem Sinne gehört also auch und gerade das Dialogische samt der Weltstruktur des Dialogischen zum unbedingten Geheimnis.“ (126)

Personalität begründend und für den Dialog mit uns in unserer Welt offen, ist das Geheimnis also selber personal zu verstehen. Ob es darüber hinaus „als göttlich und Gott“ verstanden werden darf, ist eine zweite Frage. Ihre Beantwortung würde einen ausgearbeiteten philosophischen Gottesbegriff voraussetzen. Welte versucht, ihn zu entwickeln. Doch sei es gestattet, vor der Schilderung von Weltes Gottesbegriff einige kritische Anmerkungen zum bisher dargestellten Gedankengang zu machen.

### 3. Abweichende Möglichkeiten der Sinn-Erfahrung?

Weltes Gedankengang versteht sich nicht als Beweis im traditionellen Sinne, sondern als Appell an Freiheit, die sich vernünftig verantworten will. Gerade so verstanden macht der Gedankengang den Eindruck großer Überzeugungskraft. Ob dieser Eindruck sich im zweiten, kritischen Hinblick bestätigt, hängt vor allem von der Beantwortung zweier Fragen ab: Verlangt der Sinn des Einzelnen wirklich den Sinn des Ganzen? Und gerät der Sinn des Einzelnen wie des Ganzen wirklich in einen „konkreten Widerspruch“ zu der Tatsache, daß wir einmal nicht mehr sein werden? Welte erörtert diese Fragen nicht. Daß ihre Beantwortung bejahend ausfallen muß, scheint ihm selbstverständlich zu sein. Aber es gibt Erfahrungen, die eine andere Sprache sprechen.

Gewiß *ändert* sich der Sinn des Einzelnen stets dann, wenn der Zusammenhang sich ändert, in dem es steht. Aber daraus braucht nicht zu folgen, daß das Einzelne seinen Sinn *verliert*, wenn das Ganze als sinnlos erfahren wird. Wem in einem Geflecht bedeutungsloser Grapheme Schriftzeichen entgegenleuchten, die einen einzigen Satz ergeben, wem in einem Chaos gesellschaftlicher Zusammenbrüche ein einziger Mensch sich liebend zuwendet, wer in einer Wüste des Todes eine einzige Blüte aufgehen sieht, der kann die Erfahrung machen: „Daß dies ist, ist genug.“ Ein Satz, eine Tat der Liebe, ja sogar ein einziges bedeutungsträchtiges Wort behält also sogar in einem Meer von Sinnlosigkeit jenen Sinn, durch den es „gerechtfertigt und erfüllt“ werden kann (vgl. 58). Und verlangt der Sinn, wenn wir ihn mit Welte als dasjenige ver-

stehen, „was unser Leben im Ganzen und in seinen einzelnen Vollzügen rechtfertigen und erfüllen kann“ (58), wirklich nach unendlicher Dauer? Trifft es insbesondere zu, daß der Sinn der ethischen Unterscheidung zwischen Gut und Böse dahinfällt, „wenn alles einmal und dann endlos nichts sein wird“ (64)? Wer getan hat, was sein Gewissen ihm vorschrieb, kann die Erfahrung machen, daß diese Tat ihren Sinn „in sich selber“ trug, auch wenn sie erfolglos bleibt und ihre Spur im Sande verweht. Und wer einmal liebende Zuwendung empfangen hat, oder wer gar zum Zeugen einer Zuwendung Gottes zur Welt geworden ist, der kann die Erfahrung machen, er könne nun „in Frieden scheiden“, weil seine Augen ein „Heil geschaut“ haben, das nicht festgehalten zu werden braucht, um ein Ja zum ganzen Leben zu rechtfertigen.

Indem Welte voraussetzt, nur in einem sinnvollen Ganzen könne Einzelnes sinnvoll sein, und die Zerstörung der Existenz bedrohe zugleich den Sinn des Existierenden, scheint er an einer spezifischen Weise von Sinn orientiert zu sein: an der Sinnhaftigkeit der Mittel. Denn Mittel freilich sind nur sinnvoll, wenn auch der Zweck und damit die ganze Reihe von Mitteln und Zwecken sinnvoll ist, und wenn dieser Zweck verwirklicht wird und in seiner Wirklichkeit erhalten bleibt.

Auf das funktionale Verständnis von Sinn treffen also Weltes Voraussetzungen zu. Und er selbst bezeugt, daß er an einem solchen funktionalen Sinnverständnis orientiert ist, wenn er sagt: „Da war zunächst die Frage nach dem Wozu [!] oder dem Sinn unseres Daseins in der Welt.“ (122) Sinn als Rechtfertigungsgrund des Daseins muß aber nicht notwendig zusammenfallen mit einem Wozu, dem dieses Dasein dient. Wahrheit, Liebe, Schönheit, die Erfahrung von Heil bedürfen keines „Wozu“, um gerechtfertigt zu sein, und sie verlieren diese Rechtfertigung nicht, wenn sie in ungerechtfertigte und in diesem Sinne sinnlose Kontexte geraten, und erst recht nicht durch das Ende ihrer Existenz. Oder es müßte ausdrücklich gezeigt werden, daß die Erfahrungen, die eine solche „innere Sinnhaftigkeit“ bezeugen und aller Wozu-Bezüge entbehren können, als Illusionen zu qualifizieren sind. Welte versucht nicht, einen solchen Nachweis zu führen.

Wenn aber Weltes Prämissen nur dadurch aufrechterhalten werden könnten, daß *fremde* Erfahrungen als Illusionen abgewertet werden, dann wird auch Weltes *eigenes* „Sinnpostulat“ seinerseits ausdrücklich gegen den Illusionsverdacht geschützt werden müssen. Es wäre ja denkbar, daß die Rede vom „Nichts als dem Antlitz des Geheimnisses“ eine bloße Wunschprojektion der Menschen sei, eine Illusion also, die der Mensch sich macht, weil sein Wunsch nach Rechtfertigung des Lebens nicht anders erfüllt werden kann. Gegen diesen Einwand der atheistischen Religionskritik argumentiert Welte: „Das Leben als Leben auf Sinn hin [...] ist keine Projektion [...]. Wir haben sie“ [die Erfahrungen der Notwendigkeit, Sinn zu postulieren, und des Widerspruchs zwischen diesem Postulat und der Tatsache des drohenden Nichts] „nicht subjektiv entworfen und projiziert. Sie unterliegen darum auch nicht unserer Willkür.“ (74 f.) Doch ist „Projektion“, wie sie vor allem nach Feuerbachs Meinung allen religiösen Vorstellungen zugrunde liegt, etwas anderes als „subjektives Projektieren“. Was „nicht unserer Willkür unterliegt“, kann sehr wohl eine Projektion sein – hat Feuerbach doch gerade behauptet, die religiösen Projektionen gehen mit Notwendigkeit aus dem Wesen des Menschen hervor. Wenn daher Welte nachweist, daß der Widerspruch zwischen Sinnpostulat und drohendem Nichts und das daraus hervorgehende Vertrauen in das Geheimnis keine Produkte subjektiver Willkür seien, dann hat er damit nur das Phänomen beschrieben, auf das Feuerbachs Religionskritik sich stützt, nicht etwa Feuerbachs Interpretation dieses Phänomens widerlegt. Nicht das ist strittig, daß der Mensch, um dem drohenden Nichts standzuhalten, notwendig religiöse Vorstellungen erzeugt; strittig ist, ob diese Notwendigkeit Wahrheit garantiert, oder ob sie eine unvermeidliche, sogar lebensfördernde, aber vom Philosophen durchschaubare Illusion darstelle.

Dies nun ist wohl die geeignete Stelle, um ein Wort zu der Weise zu sagen, wie Welte abweichenden Meinungen begegnet, insbesondere dem Atheismus. Daß es Atheisten gibt, obwohl doch der Glaube an das Geheimnis vernünftig ist, erklärt sich für ihn aus mehreren Gründen. Da kann es zunächst sein, „daß schon die Fragen nach dem Letzten und Äußersten [...] ganz ausbleiben“ (151 f.); denn würden sie gestellt, dann wären sie „zuletzt Fragen nach Gott“ (152). Werden die letzten Fragen aber gestellt, dann können Menschen „das Mitgehen verweigern“ (151), „dem Appell ausweichen“ (153), und dies hat Gründe „vor allem [...] ethischer Natur“

(ebd.). Denn ein „Pathos der schrankenlosen Freiheit kann den schrankensetzenden Gott dann vielleicht nicht dulden“, sodaß ein „kämpferischer Atheismus“ entsteht (161). Mangelnde Radikalität des Fragens, Verweigerung des Eingehens auf Appelle, die ethische Fehlhaltung eines schrankenlosen Freiheitswillens, schließlich auch ein „Gottesbild [...], das vor der leidvollen Erfahrung nicht bestehen kann“ (164), das sind die Gründe, aus denen Welte sich und seinen Lesern die Tatsache des Atheismus verständlich macht. Daß es dagegen eine eigene Radikalität des Fragens gibt, die Weltes Verknüpfung von Sinnpostulat und Glauben an das Geheimnis als fragwürdig erscheinen läßt, daß es eigene Erfahrungen gibt, die den Sinn nicht funktional als ein „Wozu“ erscheinen lassen und deshalb diesen Sinn des Einzelnen nicht vom Sinn des Ganzen abhängig wissen, daß es ein Bewußtsein ethischer Verpflichtung gibt, das nicht nach Dauer verlangt und daher durch das „drohende Nichts“ nicht seinerseits nichtig wird – das sind Möglichkeiten, mit denen Welte nicht rechnet. Jene „Unmittelbarkeit und Direktheit“ des Verfahrens, die ihn auf den Dialog mit Zeugen andersartiger religiöser Erfahrung oder mit Vertretern anderer philosophischer Interpretationen der gleichen Erfahrungsbestände verzichten läßt, hat vermutlich den Preis gefordert, daß ihm diese abweichenden Möglichkeiten nirgendwo ernstlich als Alternativen seiner eigenen Erfahrung und Reflexion bewußt geworden sind. Die an Husserl orientierte Methode der Introspektion bestimmt diese Religionsphilosophie so sehr, daß sie zwar als Zeugnis eigener Religiosität hohe Achtung verdient, fremde Erfahrungen und Reflexionen aber nur in sehr geringem Maße in Betracht zu ziehen vermag.

#### 4. Der „werdende“ und „verklingende“ Gott – Von der Philosophie des Geheimnisses zur Religionsphilosophie

Hört man nun auf das Selbstzeugnis religiöser Erfahrung und religiöser Reflexion, das Bernhard Welte ausspricht, so ergibt sich folgendes Bild. Die beiden Tatsachen des Nichts, aus dem wir kommen, und des Nichts, in das wir gehen, widersprechen seiner Auffassung nach jedem Versuch, den Sinn, den wir postulieren, in irgendeinem Seienden zu suchen. Alles, was ist, versinkt für uns in das Nichts. Diese Erfahrung widerspricht dem Sinnpostulat, wie Welte es auslegt, nur unter einer einzigen Voraussetzung nicht: wenn wir dasjenige, was unserem Leben Sinn gewährt und bewahrt, eben dort aufleuchten sehen, wo das Nichts uns „anblickt“, sofern dieses selber zum „Antlitz“ des sinngewährenden Geheimnisses wird. Vernünftiger Glaube ist darum nur Glaube an dasjenige, was von allem Seienden verschieden ist und deshalb als das Nichts begegnet.

Führt von diesem Glauben an das Geheimnis, das uns im Nichts anblickt, ein Weg zur Religion als dem „Verhältnis des Menschen zu Gott“? Welte beschreibt diesen Weg in zwei Sätzen, die er „Hypothesen“ nennt: „1. Das unendliche Geheimnis wird Gott, indem es Gestalt wird; 2. Es konstituiert sich primär als Gestalt in Offenbarungsereignissen.“ (132 f.) Faßt man beide Sätze zusammen, so läßt sich sagen: „In der Epiphanie wird Gott erst Gott [...]. Seine Göttlichkeit, seine Gottheit erwächst aus den Taten seiner Offenbarung.“ (140 f.) Insofern ist Weltes philosophische Theologie eine Lehre vom werdenden Gott.

Dieser Befund aber veranlaßt Welte zu einer weiteren Folgerung: „Zur Zeitigung des Zeitlichen gehört es, daß das darin je Aufgehende auch das Vergehende ist. Darum gehört zum geschichtlichen Leben der Epiphanie Gottes nicht nur der Aufgang Gottes, sondern auch wieder das Verklingen der Gestalt Gottes.“ (143) Da aber Gott nicht nur eine Gestalt „hat“, sodaß er bestehen bliebe, wenn diese Gestalt „verklingt“, sondern „wird“, indem das Geheimnis Gestalt annimmt, ist das Verklingen der Gestalt zugleich das Verklingen Gottes.

Daraus erklärt sich nach Weltes Interpretation die Bedeutung der Anamnese in vielen Religionen, weil „der Gott verklingener und vergangener Offenbarungen sich oft durch einen weit gespannten Aon hindurch für die Erinnerung wie von ferne gegenwärtig hält [...], eine lange Zeit schwindender Präsenz hindurch“ (144).

Gott also, wie Welte ihn versteht, ist nicht das Geheimnis selbst, das wir als den Sinngrund unseres Daseins postulieren, sondern die werdende und wieder verklingende Gestalt, die dieses Geheimnis annimmt. Dabei wird nicht recht deutlich, warum solche Gestaltwerdung des Geheimnisses nötig und wie sie möglich sei. Warum genügt es nicht, daß das Geheimnis uns

im Nichts als seinem „Antlitz“ entgegenleuchtet? Und wie ist es möglich, daß das, was kein Seiendes ist, nun dennoch eine bestimmte, in der Zeit werdende und wieder verklingende, in der Erinnerung sich „wie von fern her gegenwärtig haltende“ Gestalt annimmt? Obgleich Welte die Geschichte der Religion als Geschichte der Epiphanien und der Erinnerung an sie begreift, in denen das Geheimnis Gestalt annimmt und so zum Gotte wird, spricht er sich über Notwendigkeit und Möglichkeit solcher Epiphanien nicht aus.

Wohl aber zieht er aus diesem seinem Gottesbegriff Folgerungen zum Verständnis der Religion und vor allem zur Scheidung von „Wesen und Unwesen der Religion“ (so schon eine kleine Schrift von 1952). Die Unterscheidung zwischen dem Geheimnis, dem der „vernünftige Glaube“ seinem Wesen nach gilt, und dem Gott als der Gestalt, die dieses Geheimnis in der Zeit annimmt, verbietet „das gefährliche Sich-Verfestigen anschaulicher Gestalten“ (147) und macht es begreiflich, daß diese Gestalten dort, wo sie sich faktisch dennoch verfestigt haben, ihre „Zersetzung in der Lauge der Kritik“ finden (ebd.). So fällt „ein neues Licht auf die Religionsgeschichte“ (ebd.) als dem Wechselspiel von Verwechslung zwischen Geheimnis und Gestalt und Auflösung der Gestalt, die sich an die Stelle des Geheimnisses gesetzt hat. Zum „Auflösen“ solcher verfestigter Gestalten leisten die Religionen sich gegenseitig einen wichtigen Dienst. „Denn jede Gotteserfahrung bedarf der Reinigung“, um solche Verfestigung zu überwinden, und diese Reinigung geschieht im Lernen „von jeder der vielfältigen Gotteserfahrungen“ (150). Dieses gegenseitige Lernen hat zugleich eine soziale und eine religiöse Funktion. Denn jede einzelne „Epiphanie des Gottes“ hat zur Folge, daß „der Gott für die jeweilige Gruppe ‚unser Gott‘“ wird, der „in konkurrierender Polemik unterschieden wird von ‚eurem Gott‘“ (148). In der „Bereitschaft, voneinander zu lernen“ (150), die mehr ist als bloße Toleranz, wird diese „Konkurrenz des einen und anderen Gottes“ (148) überwunden zugunsten der Identität des Geheimnisses, das in der Verschiedenheit der Epiphanien mit sich identisch bleibt.

Das Verhältnis zwischen dem gestaltlosen Geheimnis, das uns kein anderes „Antlitz“ zuwendet als das Nichts, und dem Gott als seiner werdenden und verklingenden Gestalt wirft sein „Licht“ nicht nur auf die Geschichte der Religionen und ihre gegenseitige Beziehung. Es bestimmt auch das religiöse Verhalten des Menschen zu Gott und darin zum Geheimnis, wie Welte es versteht. Grundlage dieses religiösen Verhältnisses ist der Glaube. Weil es aber das Geheimnis ist, zu dem dieser Glaube sich verhält, darum ist er in seinem Zentrum ein „Sich-Loslassen des Menschen aus den Händen seiner Sorge“ (173), aber nicht ins Unbestimmte hinein, sondern „auf Gott hin“ (ebd.), um „alles neu als freie Gabe Gottes und als Geschenk“ zu empfangen (181). Ausdruck dieses Sich-Loslassens auf Gott und sein Geheimnis hin ist das Gebet, in dessen grundlegender Gestalt der Mensch „alles ‚Etwas‘, d. h. alle Dinge und Namen und alle Anliegen der Welt loslassen“ lernt, hinein in das Nichts des Geheimnisses (184). „Die ganze äußere Welt, die ganze innere Welt [...] fällt [...] in den namenlosen Abgrund über alle Welt hinaus.“ (186) Darum ist im Angesicht des Geheimnisses das Schweigen die erste Gestalt des Gebetes. Und auch wenn das Gebet des Schweigens übergeht in das Gebet des Wortes, spielt „das Weltliche [...] nur beihier oder wird aufgehoben in die Hinbewegung zu Gott“ (203). Aufhebung aller Worte in das Schweigen, Aufhebung des Weltlichen in die reine Hingabe, solches Beten entspricht der Beziehung zum Geheimnis, das von allem „Etwas“ unterschieden bleibt.

Aber weil Gott die Gestalt ist, die dieses Geheimnis annimmt, wird er „berührt und angerufen [...] in bestimmten Bildern von Wort und Anruf aus dem Geheimnis“ (195). So findet das Gebet beim Übergang vom Schweigen zur Sprache bestimmte Worte, weil das Geheimnis die Bestimmtheit der göttlichen Gestalt angenommen hat. Die Sprache des Menschen ist dann „Antwort [...] und Dank, also ein Zweites auf ein Erstes hin, das von Gott herkommt, der sich der Bilder der Welt bedient“ (195). Dieses Verhältnis von göttlichem Wink und Wort zur menschlich-sprachlichen Antwort wiederholt sich nun unter den Menschen als das Verhältnis zwischen dem Verkündigungswort des Beauftragten Gottes und dem antwortenden Gebet der Gemeinde (vgl. 222), wobei beide sich einem Zusammenhang „realsymbolischer Handlungen“ einfügen (vgl. 224 ff.). Aber wie Gott nur die Gestalt ist, die das gestaltlose Geheimnis annimmt, so sind die Worte der Verkündigung und des Gebetes und die Handlungen des Kultus nur „sichtbare Entfaltung“ für „innerliche Sammlung und Andacht [...], geführt

von der Stille, vom Schweigen“ (241). Denn wie das Geheimnis ursprünglich gestaltlos ist, so ist die Beziehung zum Geheimnis in ihrem Wesen weltlos und wortlos, eine „unsichtbare zweieinige Beziehung“ zwischen dem Geheimnis und dem Menschen (242). Von hier aus erklärt sich, daß nach Weltes Überzeugung der Weltbezug im religiösen Verhältnis immer nur „beispielhaft“ (vgl. 203) und die gesellschaftliche Dimension die „primäre Seite der Religion“, die „eigentlich religiöse“, nicht im Kern betrifft (vgl. 43 f.).

### 5. Im Zentrum der Problematik: das Verhältnis von Zeit und Geheimnis

Bernhard Welte hat vor einigen Jahren eine Sammlung von Aufsätzen unter dem Titel „Zeit und Geheimnis“ veröffentlicht (Bernhard Welte, *Zeit und Geheimnis – Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Verlag Herder [Freiburg 1975]). Wie sehr dieser Buchtitel diejenige Problematik trifft, in der die Fragen, die Bernhard Welte stellt, aber auch diejenigen Anfragen, die man an ihn stellen muß, konvergieren, zeigt sich im Lichte der nun erschienenen „Religionsphilosophie“.

Einerseits gibt die Rede von der „werdenden“ und „wieder verklingenden“ Gestalt, die das Geheimnis annimmt, um zum Gott zu werden, der Zeit ein außerordentlich hohes Gewicht. Nicht nur der Mensch und seine Welt, auch der Gott als die kommende und gehende Gestalt des Geheimnisses, ist in die Zeit gefügt. Denn seine ereignishaft Epiphanie betrifft nicht nur uns Menschen, denen in der Zeit eine ewige Wahrheit offenkundig werden soll, sondern den Gott selber, der „in der Epiphanie erst Gott wird“ (139). Dieser Seite im Denken Weltes entspricht es, daß er in hohem Maße „ereignishaft“ von Gott sprechen kann. Das zeigt sich besonders in den beiden abschließenden Artikeln des Sammelbandes „Zeit und Geheimnis“, positiv-thetisch in dem Artikel „Über den Sinn von Wahrheit im Bereich des Glaubens“ (Zeit und Ereignis, 283–291), abgrenzend-kritisch in dem Artikel „Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen“ (a. a. O. 292–318). Zentralsätze aus dem erstgenannten Artikel lauten: „Wahrheit des Glaubens ist Wahrheit des Ereignisses“ (a. a. O. 286) und hat deshalb „ihre besondere Beziehung zur Zeit“ (a. a. O. 287). Das schließt ihren Anspruch nicht aus, „ein für allemal zu sein“ (288), jedoch nicht im Sinne geschichtsloser Ewigkeit, sondern „in der Geschichte sich erneuernd als Unvergessenheit“ (289). Deshalb kritisiert Welte das „metaphysische“ Denken der frühchristlichen Konzilien, die versucht haben, über Gott und sein Verhältnis zu Christus Aussagen zu machen, die ewige Wesenssachverhalte beschreiben: das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Natur in Jesu Person, oder das Verhältnis von Vater und Sohn in der ewigen Gottnatur. Welte dagegen will das Verhältnis zwischen Gott und Christus mit Sätzen wie dem folgenden beschrieben wissen: „Der ganze Mensch und der ganze Gott: ein Ereignis.“ (a. a. O. 317) Und selbst die in der Sprache der Metaphysik formulierten Konzilsentscheidungen von Nikaia und Chalkedon will er „als Aussage lesen, die eigentlich das Ereignis Jesus meint“ (ebd.).

Fragt man jedoch nach der Bedingung, die es möglich macht, so ereignishaft von Gott zu sprechen, dann zeigt sich die andere Seite im Denken Weltes. Die ereignishaft Rede von Gott betrifft nur die werdende und wieder verklingende Gestalt, die das Geheimnis annimmt, während es selber gestaltlos und damit zeitlos bleibt. Im Blick auf dieses Geheimnis aber ist die Zeit relativiert, und es gilt nach wie vor, in aller Erfahrung der Ereignisse „auf der Spur des Ewigen“ zu bleiben (vgl. Bernhard Welte, *Auf der Spur des Ewigen*, Verlag Herder [Freiburg 1965]). Die Zeit selbst verweist auf das Geheimnis. Denn ihr eigenes Geheimnis, das „Geheimnis der Zeit“, von welchem Welte in einer „Meditation über die Zeit“ spricht (Zeit und Geheimnis, 15–27), wird in folgender Vermutung ausgesprochen: „Wie wäre es, wenn das Kommen und Gehen der Zeit, in das wir uns eingespannt finden, das Kommen und Gehen, in dem uns unaufhörlich die Bälle sich erneuernder Gegenwart zugespielt werden, daß wir sie fingen und zurückgäben, und in dem ebenso unaufhörlich alle Bälle und alle Schläge uns wieder weggenommen werden, um am Orte Nirgendwo aufbewahrt zu werden: Wie wäre es, wenn dies, das Kommen und Gehen, der Gang und das Spiel des Ewigen mit uns Sterblichen wäre?“ (26 f.)

Der Gott als die ereignishaft Gestalt des gestaltlosen Geheimnisses, das Kommen und

Gehen der Zeit als das „Spiel des Ewigen mit uns“ und die Aufbewahrung all dessen, was kommt und geht, „am Orte Nirgendwo“ (26), diese Gedanken weisen in die gleiche Richtung: „in die große Befreiung, den ewigen Augenblick.“ (a. a. O. 27) Die Zeit verhält sich dadurch zum Geheimnis, daß das Geheimnis der Zeit dieser Verweis auf die Ewigkeit ist.

Es ist Sache der Theologen, darüber zu urteilen, ob dies ein philosophisches Angebot sei, das sie annehmen können, um über den Gott der Bibel im Spannungsfeld von Zeit und Ewigkeit angemessen zu sprechen. Philosophisch aber ist nicht zu bestreiten, daß eine solche Weise der Rede von Gott sich aus Weltens Voraussetzungen zwingend ergibt. Wenn die unvermeidliche Voraussetzung vom Sinn des Einzelnen, insbesondere unserer Taten und Pläne, nur dadurch aufrechterhalten werden kann, daß zugleich ein Sinn des Ganzen postuliert wird, und wenn der Sinn des Ganzen mit unserem eigenen kommenden Nichtsein selber nichtig zu werden droht, dann tritt das Sinnpostulat in jenen „konkreten Widerspruch“ zur Tatsache unseres kommenden Nichtseins, der nur dadurch auflösbar ist, daß der sinngebende Grund unseres Daseins uns in dem begegnet, was „nicht etwas“ ist. Dann aber ist das Nichts das wesentliche und notwendige „Antlitz des Geheimnisses“, und jedes andere Antlitz, das uns aufscheinen mag, ist allenfalls dessen sekundäre, kommende und wieder verklingende Gestalt. Dann muß freilich von all diesen Gestalten ereignishaft gesprochen werden; dem aber, was in dieser Gestalt uns anruft, entspricht zuletzt nur das Schweigen, in welchem die innere und äußere Welt versinkt „in den namenlosen Abgrund über alle Welt hinaus“ (186). Es geht nicht an, Weltens Prämissen zu teilen und an seinen Folgerungen da und dort Abstriche zu versuchen. Die Kohärenz des Ganzen verlangt den Respekt, in dieser Philosophie das Zeugnis einer Einheit von religiöser Erfahrung und religionsphilosophischer Reflexion wahrzunehmen, ein Zeugnis, das vor Entscheidungen stellt und keinen unverbindlichen Eklektizismus gestattet.

*Richard Schaeffler (Bochum)*

*Lothar Eley, Hegels Wissenschaft der Logik. Leitfaden und Kommentar, W. Fink, München 1976, 200 S.*

0) Im Verlaufe der jüngsten Phase der Hegelinterpretation entwickelte sich ein bemerkenswerter Konsens bezüglich der absolut zentralen Stellung und Funktion der „Wissenschaft der Logik“ (= WL) in der Architektonik des Gesamtsystems. Die mangelnde Berücksichtigung dieses Werkes, das auch heute noch mehr ein Interpretandum denn ein Interpretatum darstellt, liefert bereits einen zureichenden Grund für massive Skepsis auch gegenüber Hegelarbeiten mit z. B. realsystematischer Thematik. – Die Beschäftigung mit der WL selbst läßt sich nun in ganz verschiedene Problemkomplexe aufgliedern; eine Sorte von Problemen ergibt sich aus der weiteren, der nachhegelschen Geschichte der Philosophie. Zu dieser Art von Fragen und Aufgaben muß die umfassende Aufklärung des komplexen Zusammenhanges von formaler Logik und WL gerechnet werden. Unleugbares Symptom für den Schwierigkeitsgrad des Diskurses über einen derartigen Themenbereich sind die bislang ausnahmslos im Feld des Anlaufes, des Programatischen, bestenfalls des Exemplarischen verbliebenen diesbezüglichen Theorieansätze. – In einer solchen Situation greift man mit Interesse, ja Spannung zu dem Werk von L. E., das nichts Geringeres verspricht als sowohl eine Präzisierung der „unterschiedlichen Voraussetzungen und Ziele“ des „Hegelianers“ und des „Formallogikers“ wie auch den Nachweis, „daß Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ eine *Logik* ist“ (Klappentext Rückseite). – Der knappen Skizzierung der Ausführungen E.s (1) folgen einige kritische Überlegungen (2).

1) Es mag zwar unüblich sein, dürfte aber einem Rezensenten dennoch nicht schlecht anstehen, wenn er zunächst in aller Offenheit mitteilt, daß es ihm trotz nicht gerade geringer Verständnisbemühungen bezüglich ganzer Textpassagen, ja Kapitelgliederungen nicht gelang, dem vorgelegten Text irgendeinen zusammenhängenden Sinn zu entnehmen; vor allem die Verwendung begründender Satzkonnektoren vermittelten ihm oft nicht mehr als Rätsel. Das Eruiieren von Ursachen für diesen Mißstand – man kann an mangelndes Rezeptionsvermögen, chaotische Gedankenführung, konfuse Vertextung oder Schwierigkeiten in der „Sache selbst“

denken – soll hier unterbleiben und einem weiteren Leserkreis überlassen werden. – Die nachfolgende grobe Skizzierung des Inhaltes legt den Schwerpunkt auf jene Kapitel, deren kritische Erörterung in 2) versucht wird. Die vorgelegte Rezension will damit a limine einen negativen Grundzug des Rezensionskandidaten vermeiden: sich zu allen möglichen Problemen der WL zu äußern, ohne auch nur einen Themenkomplex hinreichend detailliert und damit überzeugend auszudiskutieren.

E. gliedert seine Arbeit in dreizehn quantitativ sehr heterogene Kapitel. Die *Einleitung* (9-15) dient dem programmatischen Exposé des Anliegens und der Grundeinsichten. Gleich in den ersten Abschnitten (vgl. 9 f.) werden einige zentrale Zuordnungen vorgenommen. In zustimmender Zitierung W. Segeths wird die formale Logik als Theorie der extensionalen Beziehungen, die dialektische Logik als Theorie der intensionalen Beziehungen aufgefaßt. Nun gilt aber: „Die Theorie der *extensionalen* wie der *intensionalen* Beziehungen setzt ... schon die (*exemplarische*) Einführung des Begriffs und auf dieser Grundlage die Einführung der *Abstraktion* voraus – wie P. Lorenzen gezeigt hat.“ (9) Exemplarische Einführung und Einführung der Abstraktion gelten E. als Logische Propädeutik. Logische Propädeutik und Hegels WL hängen nun so zusammen: „In *Hegelscher* Terminologie ist die Aufgabe der *Logischen Propädeutik* die der ‚objektiven Logik‘.“ (9) – Der Weg zur WL soll gebahnt werden im Ausgang von „Kants Bestimmung des *reinen Begriffes*“ (10). Die Beschäftigung mit und die kritische Bearbeitung der entsprechenden Äußerungen Kants führt zu dem Resultat: „Schon die *Logik* [= WL] ist die *Dialektik* von *theoretischer* und *praktischer Vernunft*“ (11); mit einem „d. h.“ führt E. unmittelbar die Qualifikation „konstruktiv“ für die WL ein: „d. h. die Logik ist eine *konstruktive* Wissenschaft“ (ebd.). – Im Anschluß an diese Auszeichnung der WL als konstruktive Disziplin – die damit gemeinte Qualität wird noch öfter und immer anders bestimmt – formuliert E. zwei Fragen (11 f.): die erste betrifft die Stufung von Metasprachen bezüglich der WL, die zweite zielt auf die sprachliche Darstellungsproblematik. Kennzeichnend für E.s Zugangsweise zur WL dürfte dabei z. B. folgende Feststellung sein: „Es müßte aber ... z. B. die Setzung von *Qualität* und *Negation* sprachliche Darstellung sein; zumal Kant gezeigt hat, daß die Kategorien der *Realität* und *Negation* Kategorien der *Qualität*, d. i. einer sprachlichen Darstellungsform, nämlich der *affirmativen* bzw. *negativen* Urteilsform, sind.“ (12) – Der nächste Schritt der Einleitung legt, im Rahmen einer Kritik der äußeren Kritik an Hegels Logik, eine weitere Bestimmung von „konstruktiv“ vor. Konstruktiv ist die WL nämlich aufgrund des Primates des Werdens vor dem Sein. Zusätzlich gilt: „Hegel erkannte die *Wechselbestimmung* von Endlichem und Unendlichem als *Basis* der Konstruktion.“ (12) Nach einigen Bemerkungen über die Zeit und den Begriff in der Hochscholastik kommt E. zu folgender These: „Hegel erarbeitet *Prinzipien einer konstruktiven Sprachtheorie*. Gleichwohl versucht er *im Rahmen einer Theorie sprachlicher Konstruktionen* die Prinzipien der überkommenen Metaphysik zu bewahren.“ (14) – In Anlehnung an Althusser bestimmt E. sodann die Leitfadenfunktion seiner Arbeit zur Lektüre der WL und kommt zuletzt auf die Gliederung zu sprechen (14 f.). – Man möchte zwar bereits an dieser Stelle mit Nachdruck die Frage nach dem Zusammenhang der genannten Thesen, Einsichten und Themen aufwerfen, muß aber dieses Unternehmen gerechterweise vorläufig zurückstellen.

Das zweite Kapitel bemüht sich in drei Schritten um den Aufweis des logischen Charakters der WL. Durch die Anführung der ebenso bekannten wie unaufgeschlüsselten Formeln von der „absolute(n) Wahrheit“ (16), der „Selbstbewegung der absoluten Idee“ (17) usf. bemüht sich E. zunächst um eine Gegenstandsbestimmung der WL in Abhebung von der Ontologie. Der lose zusammengeführten Zitatensreihe gewinnt E. folgendes Resultat ab: „Aus den Worten *Hegels* geht hervor, daß Logik nicht Ontologie ist, sondern umgekehrt die Ontologie Logik. Die Ontologie ist Logik, weil die Logik das ‚an und für sich Wahre‘ zum Gegenstand hat, d. h. weil sie Selbstbewegung der Idee ist oder – anders formuliert –, weil sie ‚sich wissende Wahrheit‘ ist.“ (18) Daraus ergibt sich: „Die Logik ist daher nur Logik als *konstruktive*, d. h. sie ist ‚die immanente Entwicklung‘ des Begriffes.“ (ebd.) – Unter Bezugnahme auf Ausführungen Freges hebt E. sodann – wiederum größtenteils durch Zitierung einschlägiger Aussagen Hegels zur formalen Logik seiner Zeit – die WL von der formalen Logik ab. Als Fazit ergibt sich: „Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘ hat die formal-logische Bestimmtheit der Gleichheit zu ihrem Anfang. Die Logik kann daher die formale Logik nicht beiseite stellen, wenngleich

sie in ihr nicht aufgeht.“ (22) – Die Überlegungen zum Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik faßt E. so zusammen: „Die ‚Kritik der reinen Vernunft‘ gibt uns den gewichtigen Hinweis, daß Logik nicht schon als solche die formale ist, sondern sie gliedert sich vielmehr in *formale* und *transzendente*. Das nähere Verhältnis beider erweist sich im Gegensatz zum *Kantischen* Ansatz als das der *Genesis*; . . . Sie [sc. die Genesis] wurde im bisherigen ‚Selbstbewegung des Begriffs‘ genannt.“ (25)

Daraus ergibt sich E. die im dritten Kapitel in Angriff genommene Aufgabe, „von der Problemstellung moderner formaler Logik her Sinn und Funktion einer *dialektischen Logik* herauszuarbeiten“ (25). Die Ausführungen dürften in zwei große Schritte zusammenfaßbar sein: der erste erörtert Freges Bestimmung des Begriffes (3.1.–3.3.); der zweite befaßt sich mit der dialektischen Konzeption des Sollens (3.4.–3.6.). Zum ersten Schritt: Im Ausgang von Freges Begriffskonzeption bestimmt E. den Begriff als Funktion, als Gegenstandskonstitution und als Schema. Die letzte, für den Fortgang entscheidende Bestimmung liest sich näherhin so: „Das Schema, nach dem Gegenstände einem Begriff untergeordnet werden, ist das *fortgesetzter Zwei-Einheit*, wie man an folgendem Beispiel sofort sieht: Der *Gelehrte* bestimmt sich als *Vernunftgelehrter* und *historischer Gelehrter*.“ (29) E. nimmt hier lediglich die aus den Lehrbüchern der traditionellen, d. h. aristotelisch-scholastischen Logik bekannte Schematik von Gattung und Art(en) auf, wobei er – aus welchen Gründen auch immer – fixiert wissen will, daß die Untergliederung in Arten stets dichotomisch zu verlaufen hat. – Zum zweiten Schritt: Ausgehend von der Frage nach einem obersten Begriff, schafft E. den Übergang zum Problem des Anfangs. Bezüglich des Anfangs gilt die These: „Der Anfang kann . . . nur Anfang eines *schematischen Progresses* sein, wenn dieser eine *Auflösung des Widerspruchs* des Anfangs ist. Der Anfang *des schematischen Progresses* ist die *Grenze*.“ (32) Die ursprüngliche Frage nach einem obersten Begriff wird schließlich so beantwortet: „Wollte man versuchen, eine *oberste* Gattung anzugeben, so wäre diese *Ding an sich* zu nennen. Das *Ding an sich* ist aber eine *leere* Bestimmtheit; d. h. es ist *Grenze*.“ (34) Die Bestimmtheit des Anfangs des schematischen Progresses wird als Sollen ausgezeichnet, der Anfang der WL als aufgehobenes Sollen. E. kommt zu folgender Konsequenz: „Von der folgerichtigen Explikation des Ansatzes einer formalen Logik her zeigt sich somit, daß die *formale Logik als normative Disziplin* (deren Bestimmtheit ist ja das Sollen) zugleich *Logik* voraussetzt, nämlich *als Kritik des Sollens*.“ (35) Die weiteren Ausführungen befassen sich mit der Fortbestimmung. So wird das Sollen etwa bestimmt als „Einheit von Form und Materie“ (36) oder auch als das „*gegenwärtig Nichtgegenwärtige*“ (37). Ferner wird folgender Konnex zwischen Sollen und Konstruktion hergestellt: „Ohne Sollen keine Konstruktion; qua Sollen ist aber gleichfalls keine Konstruktion.“ (37, bei E. hervorgehoben)

Es ist im Rahmen einer Besprechung unmöglich, in der gleichen Ausführlichkeit auf die Kapitel 4 bis 13 der Arbeit E.s einzugehen. Auch eine globale Skizzierung des Duktus scheint mir unmöglich, da ein solcher schlechterdings nicht erkennbar ist. Eine Nennung der Inhalte mag daher genügen: das vierte Kapitel (40–57) widmet sich der Frage des Anfangs der Logik, das fünfte Kapitel (58–112) behandelt das Sollen und seine Gestalten. Das sechste Kapitel (113) sammelt und kommentiert Aussagen Hegels unter der Überschrift „Der Anfang als Sein und das Unendliche“. Die Kapitel 7 (114–116) und 8 (117) enthalten Bemerkungen zum Fürsichsein und zum Übergang von der Qualität in die Quantität. Das Kapitel 9 (118–143) überbrückt durch Exkurse den Gang von der Qualität bis zur Begriffslogik. Im zehnten Kapitel (144–186) werden vor allem Teile der Urteilslehre fortlaufend kommentiert. Die drei abschließenden Kapitel: „Rückblick und Überblick über den zweiten und dritten Abschnitt der ‚subjektiven Logik‘“ (Kap. 11, 187 f.), „Die absolute Methode“ (Kap. 12, 189–191) und „Der Übergang in die Naturphilosophie“ (Kap. 13, 192) bestehen ebenfalls weithin aus globalen Bemerkungen, durchsetzt mit Hegelzitat. Ein Beispiel aus dem zwölften Kapitel: nach der Anführung der ebenso bekannten wie bislang weitgehend unaufgeschlüsselten großen Aussagen Hegels zur Logik als Selbstbewegung der absoluten Idee (vgl. WL II, 458) fährt E. so fort: „Das ursprüngliche Wort ist eine *Außerung*, freilich nicht eine zufällige. Genauer wäre zu sagen, daß die Logik als die Selbstbewegung der absoluten Idee *sprachliche Darstellung* ist. Worin besteht diese? Sie vollzieht sich zunächst *im Geradehin* – . . . –; sie ist *Lebensvollzug*.“ (189) Derartige Kommentare und Erläuterungen ließen sich allenthalben anführen.



2) Ohne Zweifel muß es als Mißstand gelten, sich ohne gediegene und ausführliche Aufzeichnung des Inhalts des *Gesamtwerkes* auf dem Felde der Kritik zu betätigen. Indes mag berücksichtigt werden, daß dieses bedauernswerte Faktum möglicherweise nicht ohne Verschulden des Darstellungskandidaten zustande kam. Ferner konzentriert sich die Kritik im wesentlichen auf die ausführlicher behandelten ersten Kapitel des Werkes.

*Erstens:* Neben dem eingangs erwähnten Konsens rücksichtlich der Bedeutung der WL hat sich in der jüngeren Geschichte der Hegelexegese eine zweite nicht dissente Einsicht eher formal-interpretationsmethodischer Natur herausgebildet, die beim konkreten Interpretationsprozeß ihre Tragweite immer wieder aufs Neue vorweist. Formelartig zusammengefaßt, läßt sie sich so festhalten: Hegelzitate haben nur nach sorgfältig durchgeführter Textinterpretation einen vertretbaren Sinn; insonderheit ist die „einfache“ Anführung von immer wieder angezogenen – und vermutlich deshalb als verstanden unterstellten – „großen“ Hegelschen Aussagen mit Bedacht zu unterlassen. Es Ausführungen – diese Behauptung kann jeder Leser leicht nachprüfen – praktizieren fast ausnahmslos das Gegenteil dieser Einsicht. So ist etwa immer wieder die Rede von der „Selbstbewegung der Idee“, von der „sich wissenden Wahrheit“ usf. Typisch dafür auch das Kapitel 13 (192). In diesem Kapitel gelangen die großen Aussagen Hegels vom Übergang der Logik in die Naturphilosophie erneut zu Ehren, eingebettet in nicht minder esoterische und ebenfalls weitgehend „hegelsprachliche“ Interpretationsfragmente. Gerade ein solcher Interpretationsstil hat Hegels Werk – verständlicherweise – immer wieder ins Abstrus-Spekulative gerückt. – Im übrigen geht E. bei der Behandlung der angesprochenen Übergangsproblematik mit keiner Silbe auf die zu diesem Themenfeld in jüngerer Zeit erschienene Literatur ein. Doch soll auf den Sachverhalt, daß E. – so hat es den Anschein – prinzipiell für seine Thematik wichtige Autoren (z. B. Bubner, Fulda, Henrich, Puntel) nicht berücksichtigt, hier nicht weiter eingegangen werden.

*Zweitens:* Es wichtigster Bezugspunkt in Sachen formale Logik ist das Werk *G. Freges*. Die Anführung und Kommentierung einiger Texte mögen in Kürze das Rezeptionsniveau E.s beleuchten. – *Text 1:* „Der Gedanke bedeutet das Wahre (bzw. das Falsche), indem er es bezeichnet; d. h. der Gedanke ist der Sinn des Namens eines Wahrheitswertes, wobei das Wahre (und Falsche) Gegenstände sind.“ (26 f.) Es trifft nun zu, daß der Gedanke der Sinn des Namens eines Wahrheitswertes ist. Nur wäre die Behauptung, ein Gedanke bedeute das Wahre oder das Falsche, indem er es bezeichne, für Frege schlechterdings widersinnig. Bezeichnende oder bedeutende Funktion üben allein Gebilde der Zeichenebene (Sätze, Eigennamen, Begriffsworte, ...) aus. Im übrigen müßte Freges terminologische Festsetzung bekannt sein: ein Zeichen *drückt* einen Sinn *aus* und *bezeichnet* oder *bedeutet* einen Gegenstand. Gedanken als komplexe Gebilde der Sinnebene werden mithin von Sätzen als komplexen Gebilden der Zeichenebene ausgedrückt, bezeichnen aber ihrerseits mitnichten die Wahrheitswerte. – *Text 2:* „Maßgeblich für die Bestimmung des Begriffes ist einzig die *Zerlegung* des Gedankens – der als sprachliches Gebilde, das wahr oder falsch ist, bestimmt ist – in einen ergänzungsbedürftigen, ungesättigten Teil und in einen Teil, der ihn ergänzt, und zwar in der Weise, daß der Gedanke durch ihn gesättigt ist.“ (27 f.) [i] Die in Gedankenstrichen eingeschlossene Aussage liefert zunächst den Grund für die im Text 1 ausgesprochene Behauptung, ein Gedanke bezeichne. Nun hebt Frege oft und oft den Gedanken als nichtsprachliches Gebilde vom Satz als seinem sprachlichen Ausdruck ab: „Der sprachliche Ausdruck eines Gedankens ist der Satz. Man spricht im übertragenen Sinne auch von Wahrheit eines Satzes.“ (G. Frege, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 1 [Hamburg 1969] 189) [ii] Sodann ist zu bemerken, daß nicht der Gedanke ergänzt bzw. gesättigt wird, sondern der jeweils ungesättigte Teil (des Gedankens) durch den gesättigten Teil (des Gedankens). Der Gedanke seinerseits ist das *Resultat* dieser Sättigung. – *Text 3:* „Auch der Sinn des (einstelligen) *Prädikates* – z. B.: ( ) ist ein Vernunftgelehrter –, ist nach Frege ein *Begriff*.“ (27) Es müßte sich indes auch bei Autoren, die sich nicht professionell mit Frege befassen, herumgesprochen haben, daß der Begriff überhaupt keine Komponente der Sinnebene ist, sondern von Frege auf der Bedeutungsebene angesiedelt wird. Frege bemerkt: „Wenn wir einen Satz zerlegen in einen Eigennamen und den übrigen Teil, so hat dieser übrige Teil als Sinn einen ungesättigten Gedankenteil. *Seine Bedeutung aber nennen wir Begriff*.“ (a. a. O. 210, Hh. von mir) – *Text 4:* „Nach Frege ist der Gedanke gegenüber dem Wahren und Falschen *gleichgültig*; das besagt nach ihm: er ist gegenüber dem Wahrheitswert

ergänzungsbedürftig. Der Bezug des Gedankens zum Wahrheitswert ist nach ihm ein *funktionaler*. Damit ist der Gedanke nur eine Form, und zwar als *Funktion*. Begriff ist er, insofern er eine *Funktion* ist.“ (26) [i] Es verwundert zunächst, daß die Relation der *Gleichgültigkeit* expliziert wird durch das Verhältnis der *Ergänzungsbedürftigkeit*. Mag E. beide Verhältnisbestimmungen zusammendenken, bei Frege läßt dies sich indes an keinem Orte nachweisen. [ii] Ferner aber – und dies wiegt schwerer – zerfällt zwar, wie E. in Text 2 selbst bemerkt, der Gedanke in einen gesättigten und in einen ungesättigten – und damit funktionalen – Teil, steht aber keineswegs in einem funktionalen Bezug zum Wahrheitswert. [iii] Wenn nun zuletzt behauptet wird, der Gedanke sei Begriff, dann ist dies sogar in zweifacher Hinsicht falsch: zum ersten ist der Begriff, wie bereits ausgeführt, überhaupt nicht auf der Sinnenebene angesiedelt; zum zweiten macht jenes Gebilde, das dem Begriff auf der Sinnenebene korrespondiert, nur einen Teil des Gedankens aus, ist also keineswegs identisch mit dem Gedanken. – Es sei noch angefügt, daß sich die Anführung derartiger „Interpretationen“ ad libitum fortsetzen läßt!

*Drittens:* E. bezieht sich bei seinen Ausführungen zur formalen Logik neben Frege auch auf P. Lorenzen. Man wird nun gerne zugestehen, daß die heutige Gestalt der formalen Logik ohne Berücksichtigung des Fregeschen Werkes nicht adäquat begreifbar ist. Man wird auch einräumen, daß Lorenzen für eine Aufbauart der formalen Logik einen wesentlichen Beitrag geleistet hat. Es steht jedoch nichts dafür ein, daß mit der Berücksichtigung Freges – von der in jeder Hinsicht unzulänglichen Rezeption einmal abgesehen – und Lorenzens *die* formale Logik in ihrer ganzen Breite bereits in Rechnung gestellt ist. Daß indes *die* formale Logik adäquat gefaßt ist, unterstellt man genau dann, wenn man, wie E. dies tut, ständig einschränkungsfrei von *der* formalen Logik und *dem* Formallogiker spricht.

Die bisher aufgezeigten Mängel mögen jedoch nicht davon abhalten, einige der eher sachlich-systematisch orientierten Überlegungen E.s zu prüfen. Wie steht es etwa um die Bestimmung des Ausdrucks „konstruktiv“, wie wird das Verhältnis der verschiedenen Logiken gedacht? Zur Beantwortung der ersten Frage versuche der Leser etwa, die in dieser Rezension zitierten Charakterisierungen von „konstruktiv“ zusammenzureimen. Der zweite Problemkomplex soll uns hier beschäftigen. Wie ausgeführt, faßt E. (mit Segeth) die formale Logik als Theorie der extensionalen Beziehungen, die dialektische Logik als Theorie der intensionalen Beziehungen. Beiden Theorien ist die Logische Propädeutik vorangestellt. Diese wird gleichgesetzt mit der *objektiven Logik*. Daraus ergibt sich zunächst, daß Seins- und Wesenslogik als Teile der Logischen Propädeutik noch nicht zur dialektischen Logik zu rechnen sind. Dialektische Logik ist – ein seltsames Resultat – allein die subjektive Logik. – Inwiefern aber ist die objektive Logik Logische Propädeutik? Es kann hier nur dazu aufgefordert werden, die objektive Logik Zeile für Zeile zu lesen und zu überprüfen, ob dort auch nur eine exemplarische Begriffseinführung und nur eine Abstraktionseinführung im Sinne Lorenzens vorgenommen wird. Ich für meinen Teil muß diese Frage mit Entschiedenheit verneinen. Es scheint rätselhaft, wie man unter E.s Perspektive auch nur einem Satze der objektiven Logik einen vertretbaren Sinn abgewinnen kann.

3) Die kritischen Überlegungen zeichneten ein denkbar ungünstiges Bild des vorliegenden Werkes. Es sei indes noch einmal mit Nachdruck daran erinnert, daß die Thematik des Verhältnisses der verschiedenen Logiken zu den sachlich schwierigsten und bislang kaum mit Erfolg bearbeiteten Gebieten zu rechnen ist. Der bloße Vorstoß E.s erzwingt Achtung, wenn er auch nur als Menetekel genommen werden kann. – Dieses Buch indes allen als „Leitfaden und Kommentar“ (Untertitel) zu empfehlen, „die einen Einstieg in Hegels Werk suchen“ (Klappentext Rückseite), heißt, einem Ortsunkundigen angesichts des Hegelschen Labyrinthes einen Ariadnefaden zu versprechen, um ihm ein Irrlicht einzuhändigen.

Geo Siegwart (München)

*Gesine Schwan, Leszek Kolakowski. Eine Philosophie der Freiheit nach Marx, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1971, 262 S.*

Leszek Kolakowski ist einer der interessantesten Philosophen der Gegenwart. Er ist vor allem deshalb interessant, weil er nicht bloß ein ‚Berufsphilosoph‘ ist – um eine Kennzeichnung zu benutzen, die Sir Karl Popper geprägt hat. Nach Popper sind ‚Berufsphilosophen‘ akademische Denker, die sich in elitären Fachsprachen über Spitzfindigkeiten streiten. An Kolakowskis Beispiel kann man darüber hinaus lernen, daß einer, der aus dem marxistischen Staatsdogmatismus herkommt, dies auch in einen Vorteil umwandeln kann: wer wie Kolakowski sich vom dogmatischen Joch befreit hat, behält den Sinn dafür zurück, daß Philosophie in erster Linie etwas für unser Leben bedeutet.

Die Berliner Professorin für Philosophie und politische Wissenschaften Gesine Schwan – sie kennt Werk und Werdegang Kolakowskis bei uns in der Bundesrepublik mit am besten – hat in ihrem Buch die Entwicklung von Kolakowskis Philosophie von 1950 bis in die Gegenwart nachgezeichnet. Kolakowski hat als eifernder Kommunist begonnen. Das Bekanntwerden der Stalinschen Verbrechen brachte ihn allmählich dazu, einen Zusammenhang zwischen der russischen Diktatur und der marxistischen Theorie zu sehen. Er setzte sich zunächst für einen humanistischen Marxismus ein, einen Marxismus, der nicht bloß, wie der offiziell etablierte, Rechtfertigungen für einen allmächtigen Staat liefert, sondern individuelle Freiheiten im Sinn der Menschenrechte verwirklicht. Kolakowski hoffte auf die Folgen der Änderung der Verhältnisse in Polen nach dem Oktober 1956. Die Hoffnung und die Veröffentlichungen, die er in ihrem Sinn herausbrachte, ließen ihn in Konflikt mit der staatlichen Kulturpolitik geraten. Er entzog sich den Konflikten – sein Parteiausschluß war einer der Höhepunkte – durch mehrere Reisen ins westliche Ausland. Seit 1970 hat er eine langjährige Forschungsprofessur in Oxford inne.

Das Buch von Frau Schwan macht die Breite des Kolakowskischen Denkens deutlich. Zwar ist die Auseinandersetzung mit Marx und dem Marxismus das Zentrum des Interesses geblieben. Doch ist die Identifikation mit der marxistischen Position geschwunden. An ihre Stelle trat das Verständnis für die großen Probleme der Metaphysik, damit für die Geschichte der abendländischen Philosophie, und auch für die Bedeutung der Religion. Gesine Schwan bringt gut heraus, wie wenig Kolakowski ein Philosoph ist, der die alten Denker bloß archiviert oder hermeneutisch deutet. Er will ihre Fragen erneut stellen und für die Verhältnisse beantworten, unter denen die Menschen der ‚technisch-wissenschaftlichen Zivilisation‘ heute leben. Er bemüht sich um die Formulierung einer philosophischen Anthropologie, die zur Bewahrung menschlicher Grundwerte wie Solidarität und wechselseitiger Garantierung freier Selbstverwirklichung auf übermenschliche, überempirische Instanzen der Religion und des Mythos glaubt zurückgreifen zu müssen. Es ist dies aber nicht die Stelle, um mit Kolakowski kritisch zu diskutieren. Es geht um das Kolakowski-Buch von Gesine Schwan und diesem ist zu bescheinigen, daß es die philosophische Entwicklung Kolakowskis bis zum Jahr 1970 werkgetreu wiedergibt. Frau Schwan stützt sich – über die ins Englische und Deutsche übersetzten Schriften hinaus – auch auf Material, das nur auf polnisch erschienen ist. Weitere Forschungen über die Philosophie Kolakowskis kommen an ihrem Buch schon deshalb nicht vorbei. Auch auf die vollständige Bibliographie der polnischen Veröffentlichungen Kolakowskis bis 1971, die als Anhang angefügt ist, sei besonders hingewiesen.

*Werner Becker (Frankfurt a. M.)*

*Kurt Wuchterl, Methoden der Gegenwartsphilosophie (= UTB 646), Haupt, Bern/Stuttgart 1977, 350 S.*

Drei Ziele werden in dem vorliegenden Buch verfolgt: Erstens geht es um die Darstellung wichtiger philosophischer Methoden der Gegenwartsphilosophie, um „in charakteristische Fragestellungen der gegenwärtigen Philosophie“ (5) einzuführen und zu diesem Zweck „in weitverbreiteten Grundformen philosophischen Denkens gewisse methodologische Charakteri-

stika“ herauszuarbeiten (7). – Zweitens soll unter dem Stichwort „Wahrheit durch Methode“ (6) gegen eine Verabsolutierung des Methodischen sein Stellenwert in philosophischer Forschung expliziert werden (5 f.). – Das dritte Ziel ist ein didaktisches: W. will in Anlehnung an die Scholastik eine „schulmäßige“ Abhandlung“ des methodischen Kernbestandes heutiger Philosophie qua orientierendem Überblick für philosophisch Interessierte anbieten (9).

Der Begriff der *Methode* wird vom Verf. in seinem sehr weiten Sinn gefaßt: Zum einen bezeichnet ‚Methode‘ generell die „Art und Weise, philosophische Probleme anzugehen und Antworten zu finden“ (5); zum anderen sind Methoden „ausgetretene Pfade des Denkens“ (6) und von daher aus der Sicht W.s Paradigmen: Denkweisen innerhalb eines methodischen Musters, das die normale Phase charakterisiert, wobei W. für die Gegenwart einen Methodenpluralismus als Nebeneinander verschiedener Paradigmen konstatiert (6 f.).

Entsprechend erfolgt die *Gliederung* des Buches nicht nach einzelnen Schulen, sondern nach drei methodologischen Hauptaspekten: den analytischen Methoden im weiteren Sinn (Teil A) werden die hermeneutischen i. w. S. (Teil B) gegenübergestellt, und diesen beiden die integrierenden Methoden (Teil C). – Der *Aufbau* der drei Teile erfolgt parallel: die ‚Haupt-Methode‘ ist in ‚Einzelmethoden‘ gegliedert, wobei deren Darstellung und Kritik so gestaltet ist, daß jeweils ein Beispiel aus der methodischen Richtung diskutiert wird, sodann die wichtigsten methodologischen Komponenten erläutert werden, und schließlich die Kritik der behandelten ‚Einzelmethode‘ von Vertretern der anderen im Buch vorgestellten methodischen Richtungen ausgeführt wird (außer Teil C).

Im *Teil A* („Analytische Methoden im weiteren Sinn“; 17–101) werden die „Methode der formalen Wissenschaftstheorie“ und die „Methode der Sprachanalyse“ besprochen.

Das Kapitel über die *formale Wissenschaftstheorie* (19–68; im folgenden ‚WT‘) beginnt mit einer erläuternden Diskussion des H-O-Schemas als Beispiel für den Erklärungsbegriff. Sodann wird auf den formalsprachlichen Aspekt als erster methodischen Komponente eingegangen, wobei besonders die konstitutive Rolle der Logik, das Aufbauprinzip formaler Sprachen und das Präzisionsethos hervorgehoben werden. – Im Abschnitt über den „spezifischen Erfahrungsbezug“ als zweiter methodischer Komponente werden die empiristischen Sinn- und Signifikanzkriterien und das Verhältnis von Empirie und Theorie, das sich für W. zugunsten der Theorie verschob (32), erläutert; besonderer Wert wird auf die Feststellung gelegt, daß im Paradigma der formalen WT sowohl die Bereiche der theoretischen als auch der praktischen Philosophie untersucht werden. – Im Anschluß daran wird ausführlich auf den Induktivismus-Deduktivismus-Streit, die analytische Geschichtsbetrachtung und die formale Logik (u. a. Diskussion des Zweiwertigkeitsprinzips und der ontologischen Voraussetzungen) eingegangen. – Aus dem Kapitel über die Kritik an der formalen WT ist vielleicht besonders erwähnenswert, daß der Verf. die hermeneutische Kritik, weder Formalismus noch Erfahrungsbezug ließen sich innerhalb der WT rechtfertigen, mit dem Argument zurückweist, ein derartiges Rechtfertigungsdefizit gelte als „methodologische Fundamentalaporie“ für jede Philosophie (64).

Als die beiden methodischen Hauptkomponenten der *sprachanalytischen Philosophie* (69–101) werden im Anschluß an das Verstehensproblem zum einen der klärende Rekurs auf die Regeln der Umgangssprache (Nicht-Hintergebarkeits-Postulat), zum anderen der Wechselbezug von grammatischen Systemen und Lebensform-Strukturen herausgestellt. Des weiteren werden ausführlich der therapeutische und der demonstrierende Rekurs auf die Normalsprache, so wie das Verhältnis von ordinary language philosophy und Linguistik analysiert. – Als Hauptkritikpunkte an der Normalsprach-Philosophie werden u. a. die nicht befragte Apriorität der Umgangssprache, fehlende Präzisionsstandards, der Deskriptivismus und das Fehlen einer methodischen Absicherung des Ansatzes dargelegt. – Für W. selbst ist der sprachanalytische Ansatz schon deshalb nicht haltbar, weil die Zurückführung des philosophischen auf den umgangssprachlichen Sprachgebrauch eine Aufhebung der Philosophie zur Folge hat (78, 80).

*Kritisch* ist zu Teil A v. a. folgendes anzumerken: erstens wird nicht klar, warum die Paradigmen der formalen WT und der Sprachanalyse „letztlich inkommensurabel“ sein sollen (231), zumal da dem Konstruktivismus explizit bescheinigt wird, er habe beide in seinem Ansatz vereinigen können (232, 278, 296, 298, 313). – Zweitens überrascht es, daß nach Ansicht W.s die formale WT theoretische *und* praktische Philosophie betrifft (s. o.), daß als

deren „schöpferisches Element“ die Entwicklung von Methodenentwürfen hervorgehoben wird (47), daß aber gleichzeitig der Vorwurf erhoben wird, sie „degeneriert zur theoretischen Methodenlehre der Einzelwissenschaften“ (73). – Im Kapitel über den sprachanalytischen Ansatz vermißt man schließlich ein Eingehen – zumindest aber Hinweise – auf die argumentations-theoretischen Ansätze von Toulmin, Naess, u. a., die diesem Paradigma eine neue Richtung weisen.

Die in *Teil B* („Hermeneutische Methoden im weiteren Sinn“, 103–229) besprochenen Methoden sind die dialektische Methode, die hermeneutischen Methoden im engeren Sinn und die phänomenologische Methode.

Zwar ist für W. „*Dialektik*“ ein „schillernder Begriff“ (103) und die unter ihn subsumierbare Philosophie eine „Philosophie jenseits jeglicher methodischer Festlegung“ (105), doch gelingt es ihm, deren Grundanliegen und methodische Hauptaspekte in klarer Weise zu skizzieren (105–161). Ausgehend von der Verhältnisbestimmung Substanz-Subjekt in Idealismus und Hegelianismus bestimmt er als die beiden konstitutiven methodischen Momente der Dialektik das „integrative Denken von Totalitäten“ (109) und die Funktion des Widerspruchsbegriffs, wobei er die verschiedenen Widerspruch- und Gegensatz-Begriffe im Gesprächsmodell der Dialektik, der Realdialektik und der Hegelschen Philosophie erläutert. – Unter den Varianten des realdialektischen Modells stellt der Verf. die Dialektik als Intensionslogik im Gegensatz zur intensionalen Logik vor, so wie Dialektik als Erscheinung des absoluten Weltgeistes (hier findet sich eine sehr gute Darstellung des Hegelschen Reflexivitätsbegriffs mithilfe des Möbiusbandes [128–133]), und die Dialektik als Geschichtstheorie, wobei er auf das Verhältnis von orthodoxem Marxismus zum Neomarxismus eingeht, bei beiden ein Verlassen der triadischen Dialektik-Vorstellung und bei den Neomarxisten statt dialektischem Bewußtsein „permanentes Krisenbewußtsein“ konstatiert (136). – Im Abschnitt über die dialektische Logik wird schließlich festgestellt, daß es eine mit der klassischen Logik konkurrierende bis heute nicht gebe (139) und diese These mit einer Skizzierung und einer Kritik der sogenannten dialektischen Logik G. Günthers belegt. – Interessant im Abschnitt über die Kritik an der Dialektik (145–161) ist die Erläuterung der Umdeutungsversuche der Dialektik als Logik der Forschung (Popper), als kybernetisches Modell und als universelles Sprachspiel (Bedenken der Gesamtheit der Regelsysteme).

Im Kapitel über die „*hermeneutischen Methoden im engeren Sinn*“ (162–199) wird „Hermeneutik als die Methode der Geisteswissenschaften und philosophische Hermeneutik als methodische Reflexion eben dieser Methoden“ (162) bestimmt. – Auf der Basis des Beispiels des Verstehensproblems werden als die beiden methodischen Hauptmomente der hermeneutischen Methode die These von der Zirkularität des Sinnverstehens und der historischen Bedingtheit alles Menschlichen ausgeführt. – An Grundformen der Hermeneutik werden neben der sogenannten „neuen Hermeneutik“ (Sinnkonstitution durch gelingende sprachliche Kommunikation [171 ff.]) die Einfühlungstheorie, Subjektivitätstheorie, existentielle und post-existentialen Hermeneutik erörtert. – Da es bisher kaum Beispiele einer explizit hermeneutischen Logik gibt, und auch die Untersuchungen Lipps an ihren eigenen Ansprüchen scheitern, stellt W. einen eigenen Entwurf vor, dessen Durchführbarkeit allerdings noch nicht abzusehen ist (184 f.). – An positiven Kritikpunkten an der Hermeneutik hebt W. die Möglichkeit der Hermeneutik als Logik der Forschung und die Erweiterung des hermeneutischen Ansatzes durch Apel und Habermas hervor.

Das Kapitel über die *Phänomenologie* (200–229) – für W. „eine der bedeutendsten Methoden zur Fundierung der Philosophie in letzter Sicherheit“ (200) – geht von dem vieldiskutierten „Zu den Sachen selbst“ aus und erläutert als die beiden wesentlichen methodischen Momente eidetische und phänomenologische Reduktion. – An Ausgestaltungen der Phänomenologie legt W. die Grundzüge der deskriptiven Phänomenologie, so wie der existenzialen und operativen Phänomenologie dar. – Während für W. die existenziale Phänomenologie eine „radikale Abwertung der Wissenschaftlichkeit“ (213) und ein „elitäres Bewußtsein, über den Zugang zum Eigentlichen zu verfügen“ (214) bedeutet, ferner in einer „Vielzahl eigenwilliger Introspektions-theorien“ (213) besteht, ist für ihn die operative Phänomenologie, die „die letzte Gewißheit ihrer Fundamente... durch Handlung erlangt“ (216), die einzig akzeptable Form einer hermeneutischen Methode. Diese Auffassung versucht er durch die Darstellung der linguistischen

Phänomenologie Austins, der Interaktionstheorie P. Winchs zu erläutern, so wie durch die der Prototheorien der Konstruktivisten, in denen „eine letzte Gewißheit durch Handlung angestrebt [wird], die auf operative Nachweise struktureller Zusammenhänge hinausläuft“ (218). Der Konstruktivismus ist für W. nur deshalb keine Phänomenologie, weil „der Letztbegründungsaspekt relativiert und durch eine pragmatische Rechtfertigung der jeweiligen Handlungssysteme (...) ersetzt“ wird (218).

Die „integrierenden Methoden“ – Teil C (231–329) –, zu denen systemtheoretische und kybernetische Methoden, die Methoden des transzendentalen Pragmatismus und konstruktivistische Methoden gezählt werden, sind für W. die „eigentlichen Paradigmen der Gegenwartsphilosophie“ (8). Die Bezeichnung „integrierend“ bezieht sich jedoch nicht darauf, daß sie die bisher erwähnten Paradigmen zur Synthese bringen, sondern nur auf den „ideologischen Aspekt“, daß nämlich „die plumpe Scheidung in Szientisten, Positivisten oder Pragmatiker auf der einen Seite und in Dialektiker oder Hermeneutiker auf der anderen Seite“ nunmehr hinfällig wird (233). Gleichwohl sind die genannten Paradigmen autonom und „sich abschließende Weisen der Annäherung an philosophische Probleme“ (ebd.).

Daß *systemtheoretische und kybernetische Methoden* (235–255) zwischen formaler Wissenschaftstheorie und Hermeneutik (i. w. S.) vermitteln (232), erläutert W. beispielhaft an Grundzügen der Systemtheorie Luhmanns (System-/Sinnrationalität, Reduktion von Komplexität, Gesellschaftstheorie), an verschiedenen System- und Systemtheoriebegriffen und den Gesetzes- und Komplexitätsbegriffen in Systemtheorie und Kybernetik. Zur Demonstration des Totalitätsanspruchs geht W. ausführlich auf die Modell- und Systemtheorie-Konzeption Stachowiaks ein, der er zweifellos mit Recht den Vorzug vor der Luhmanns gibt, die sich vor allem durch Vagheiten, ungelöste Detailfragen auszeichnet und dadurch, daß das dort verwendete Vokabular kein „exaktes theoretisches Mittel zur Klärung anstehender Probleme ist“ (254). – Die methodologischen Beziehungen zwischen Kybernetik und Philosophie (252 ff.) sieht der Verf. – gemäß den Frankschen Thesen zu diesem Thema – u. a. in der methodologischen Gleichrangigkeit von Philosophie und Kybernetik, die darin besteht, daß beide Meta-Theorien zu den Wissenschaften entwickeln können (253 f.).

Kuhns Theorie der wissenschaftlichen Revolutionen ist für W. insofern ein Beispiel für die *Methoden des transzendentalen Pragmatismus* (256–281), in denen eine Weiterentwicklung semiotischer, sprachanalytischer und transzendental-hermeneutischer Ansätze gesehen wird (232), als Kuhn sich zum einen „gegen die Präzisierungsgedanken der formalen Wissenschaftstheorie“ (260) wendet und zum anderen der „Kuhnsche Pragmatismus ... eine spezifische Vermittlung von Theorie und Praxis [darstellt], in der die Sprachspielkonzeption Wittgensteins für die Interpretation der Wissenschaftshistorie fruchtbar gemacht wird“ (261). – Als die beiden deutschen Hauptvertreter des transzendentalen Pragmatismus werden Apel, besonders seine Konzeption des transzendentalen Sprachspiels der unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft, und Habermas, besonders dessen Thesen über die ideale Sprechsituation, Tiefenhermeneutik und den Interessenbegriff, behandelt; beide zeichnen sich durch die Zugrundelegung eines normativen Verständigungsbegriffs aus, der ihnen eine Synthese aus Theorie und Praxis ermöglicht. – Daß die Semiotik als Universalpragmatik fungieren könne, versucht W. hauptsächlich durch die Explikation der Peirceschen Grundlegung einer allgemeinen Semiotik nach der – in der Peirce-Forschung allerdings nicht unumstrittenen – Bense/Walther-Interpretation nachzuweisen und einigen modernen Weiterführungen dieses Ansatzes (völlig zu Recht schließt W. hier den Strukturalismus aus [280]).

Das wohl verblüffendste am vorliegenden Buch ist, daß ausgerechnet Montagues Arbeiten beispielhaft unter die „*Konstruktivistischen Methoden*“ (282–313) gleichrangig mit den deutschen Konstruktivisten gerechnet wird. Unbestritten ist zwar, daß sich Montague in seiner „Universal Grammar“, von deren Ansatz W. eine sehr gute Skizze gibt (282 ff.), um eine Vermittlung von Kunst- und Natursprachen bemüht und mit seiner Theorie Logik und Grammatik zu umfassen sucht, daß auch gewisse Ähnlichkeiten zwischen Montague und den Konstruktivisten festzustellen sind; aber gerade von den Konstruktivisten wird gegen Montague neben dem Vorwurf einer „Semantisierung der Pragmatik“ (Schneider) eingewendet, daß er seine Theorie nicht in der menschlichen Redepraxis fundiert und die intentionale Semantik als adäquates Rekonstruktionsinstrument voraussetzt, ohne dies zu rechtfertigen. Die These, Montague sei

Konstruktivist, steht im übrigen nicht nur der Auffassung der Konstruktivisten diametral entgegen, sondern ist auch mit W.s adäquaten Ausführungen über die konstruktivistischen Ansätze und Ziele nicht in Einklang zu bringen. – An Hauptaspekten der Philosophie des Konstruktivismus hebt W. die Lebenspraxis als Basis des Ansatzes hervor, so wie die Lehr- und Lernbarkeit von Sprachhandlungen, die Hintergebarkeit des Sprachgebrauchs und die Rekonstruktion von Wissenschaftssprachen, die im Konstruktivismus zur Rekonstruktion philosophischer Rede führt. Nach Auffassung des Verf.s teilt der Konstruktivismus mit der Phänomenologie die Suche nach dem letzten Fundament der Rekonstruktionen, mit der Dialektik die ständige Revidierbarkeit der Rekonstruktionsvorschläge, mit der formalen Wissenschaftstheorie deren Präzisionsniveau und den Einsatz formaler Mittel, und mit der Hermeneutik (i. e. S.) die These von der Bedeutsamkeit der menschlichen Praxis, wobei allerdings die Konstruktivisten den Verstehensbegriff präzisieren, indem sie die Lehr- und Lernbarkeit der Rekonstruktionen demonstrieren. – Schließlich werden dem philosophisch begründeten Operationalismus in den Prototheorien der psychologische Operationalismus Piagets gegenübergestellt und die Grundzüge der dialogischen Logik und deren Fundierung in der Lebenspraxis erörtert.

Der abschließende Exkurs über *methodologische Revolutionen in der Philosophiegeschichte* (314–329) berücksichtigt exemplarisch Sokrates, das theologische Paradigma des Mittelalters, Descartes, Kant, den orthodoxen Marxismus, den späten Wittgenstein, und die Philosophie des Pragmatismus, als deren einflußreichster Vertreter Popper angesehen wird.

An *offenen Fragen* wären zu Teil C anzumerken: Da im ganzen Buch nirgendwo der Terminus „transzendental“ definiert wird, ist angesichts der gerade in jüngerer Zeit geführten Debatten um diesen Begriff nicht klar, welche Aspekte z. B. bei Kuhn und der allgemeinen Semiotik dazu berechtigen, diese unter transzendental pragmatische Methoden zu subsumieren. – Wenn dem Konstruktivismus „die vollständige Synthese aus formaler Wissenschaftstheorie, Sprachanalyse und Hermeneutik“ zugesprochen wird (278) und dieser sich ferner auszeichnet durch „präzise Begriffe, einwandfreie logische Zusammenhänge, Rekurs auf die Erfahrungen einer stets revisionsbereiten Rekonstruktionsgemeinschaft; ein normiertes Sprachsystem, das den Schlüssel für wissenschaftliches und philosophisches Sprechen enthält – aber auch Berücksichtigung der konkreten Lebenspraxis“ (298) –, so fragt man sich, warum der Konstruktivismus nur die Bereicherung des Methodenpluralismus um „ein gewichtiges Paradigma“ darstellt (298) und nicht in Anbetracht einer solchen Beurteilung *das* Paradigma der heutigen Philosophie. – Die Behauptung, die Systemtheorie sei die neue Form der Wissenschaftstheorie (241 f.) und die Behauptung, der transzendente Pragmatismus und der Konstruktivismus seien nicht kompatible Methoden (233), können beide weder auf der Basis des Buches noch sonst begründet werden. – Da W. die autonome Paradigmatizität der jeweiligen integrierenden Methoden betont (233), vermißt man eine Darstellung der wechselseitigen Kritik, wie sie in den ersten beiden Teilen des Buches zu jeder Methode erfolgt.

Zwei *prinzipielle Einwände* lassen sich gegen das vorliegende Buch geltend machen. Der eine betrifft die eingangs zitierte Identifikation von Methoden und Paradigmen: nach der Kuhnschen Konzeption, von der auch W. ausgeht, kennzeichnet *ein* Paradigma die normale Phase *einer* Wissenschaft. Da, wie W. feststellt, z. Zt. mehrere Paradigmen gültig sind, müßte sich die Philosophie in einer (vor-)revolutionären Phase befinden. Dies wiederum müßte bedeuten, daß die Paradigmen einander ausschließen. Diesen Beweis aber bleibt der Verf. schuldig – und dürfte er wohl prinzipiell auch nicht führen können. – Ferner ist es sehr zweifelhaft, ob es sich tatsächlich bei den analytischen und hermeneutischen Methoden jeweils um „ein Bekenntnis zu Denkformen, die ‚an sich überholt‘ sind“ handelt (9; ebenso: 8, 231) und ob die integrierenden Methoden demgegenüber die eigentlichen Paradigmen, die jene verdrängen, sind (s. o.). De facto werden nämlich alle von W. dargestellten Methoden z. Zt. sehr wohl mit Erfolg angewandt – je nach Art des zu analysierenden Problembereichs (!); außerdem ‚bekämpfen‘ sich z. Zt. nicht Methodenvertreter, sondern Schul- oder Disziplin-Vertreter innerhalb der Philosophie. Gegen W. ließe sich also die These vertreten, daß es in der Philosophie zwar einen Methodenpluralismus gibt – nicht aber einen Paradigmenpluralismus. – Der andere Einwand betrifft W.s unterschiedliche einseitige Beurteilungen der besprochenen Methoden (vgl. z. B. die oben zitierten Äußerungen über die Wissenschaftstheorie, Existenz-

philosophie, Konstruktivismus), die in dem sonst sehr sachlichen Text den Eindruck erwecken, es handelte sich um allgemein akzeptierte Feststellungen. – In diesem Zusammenhang vermißt man dann auch eine explizite Standortbestimmung des Verf.s, die derartige Einseitigkeiten durchschaubarer machen würden; daß W. dem Konstruktivismus sehr nahe steht, ist nur eine Vermutung. – Drei sinnentstellende Druckfehler am Rande: S. 21, Z. 5: „Explanandum“ statt „Explandum“; Z. 6: „Explanans“ statt „Explandum“; S. 141, Z. 19: „statisch“ statt „statistisch“.

Zwei *generelle Vorteile* bietet das Buch, die es letztlich auch empfehlenswert machen: Man mag zwar in der Beurteilung verschiedener Methoden verschiedener Meinung sein, doch ist W. ohne Abstriche zugestehen, daß er eine gelungene und adäquate Darstellung der Methoden liefert und die Berechtigung der Grundanliegen aller Ansätze deutlich zum Ausdruck bringt. Dazu trägt u. a. bei, daß nicht in erster Linie Schulstreitigkeiten abgehandelt werden, sondern tatsächlich methodische Grundzüge und ihre bedeutsamen Abweichungen und Varianten erläutert werden, und daß in den ersten beiden Teilen die verschiedenen Methodenvertreter mit ihrer wechselseitigen Kritik zu Wort kommen, was eine abgewogene Urteilsfindung ermöglicht. – Der unschätzbare Vorteil des Buches liegt darin, daß vor allem Nicht-Philosophen demonstriert wird, was alles unter den Terminus „Philosophie“ fällt, und somit einer Identifikation einer einzelnen philosophischen Richtung mit „Philosophie“ schlechthin vorgebeugt wird – und dies in einer sehr präzisen und allgemein verständlichen Diktion.

Wilhelm Piel (Essen)

Eric Voegelin, *Order and History, Bd. IV, The Ecumenic Age, Louisiana State University Press 1974, 340 S.*

Zwischen dem Erscheinen des 3. und 4. Bandes von *Order and History* liegen 17 Jahre. Dieser ungewöhnlich lange Zwischenraum ist gewiß mit auf die Belastungen zurückzuführen, die für Voegelin mit dem Aufbau und der Leitung des Geschwister-Scholl-Instituts in München verbunden waren. Er zeigt aber doch auch an, daß der Fortführung des Werkes außerordentliche, in dessen Anlage selbst begründete Schwierigkeiten im Wege standen. So deutet bereits der gegenüber der ursprünglichen Planung geänderte Titel des 4. Bandes darauf hin, daß im Gang der Untersuchungen das analysierte Material eine Änderung im Projekt insgesamt erzwungen hat. Die dafür maßgeblichen Gründe werden in einer sehr umfangreichen Einleitung dargelegt, die sich ihrerseits „as the form which a philosophy of history has to assume in the present historical situation“ (57) präsentiert und die für das Verständnis von Voegelin von zentraler Bedeutung ist.

Der ursprünglichen Konzeption lag die Idee zugrunde, daß eine Ordnung der Geschichte sichtbar werden würde, wenn man die prinzipiellen Varianten menschlicher Existenz in Gesellschaft sowie die ihnen jeweils korrespondierenden Ordnungssymboliken in ihrer zeitlichen Abfolge darstellte. Geschichte war dabei begriffen worden als ein Prozeß zunehmend differenzierter Einsicht in die Ordnung des Seins und damit des Menschen, der an dieser Ordnung durch seine Existenz teil hat. Der Eröffnungssatz von *Order and History* lautet daher: „The order of history emerges from the history of order.“

Entsprechend war das Gesamtprojekt angelegt: Beginnend mit den alten Reichsorganisationen des Vorderen Orients sollte die Studie über Israel, die Polis und die gemischt-zivilisatorischen Reiche seit Alexander bis zum modernen Nationalstaat führen, auf der Ebene der Ordnungssymboliken vom kosmologischen Mythos über die Offenbarung, über die Entwicklung der Philosophie aus dem griechischen Mythos sowie über das Christentum bis hin zur Gnosis der ‚Moderne‘. Auch wenn die den Nationalstaat tragende gnostische Ordnungssymbolik als eine Entgleisung von bereits gewonnenen Einsichten interpretiert wird, so springt doch die genuin hegelianische Struktur des Unternehmens in die Augen: Die historischen Manifestationen der prinzipiellen Ordnungstypen und damit die weltgeschichtlich bedeutsamen Ereignisse verlaufen entlang einer Zeitlinie, die sich räumlich von Osten nach Westen bewegt. Diese Zeitlinie wird dadurch zum Träger des sich selbst als bedeutsam entfaltenden Prozesses der Geschichte.



Die ursprüngliche Anlage des Werkes läßt sich nach Voegelin empirisch nicht halten. Zwar wird das Feld der Geschichte durch epochale Ereignisse (die *leaps in being*) konstituiert, die zu einer differenzierenden Einsicht in die Struktur der Realität führen und damit im Bewußtsein ein ‚Bevor‘ und ‚Danach‘ hervorbringen, das den geschichtlichen Prozeß im Lichte dieser Ereignisse sinnhaft strukturiert<sup>1</sup>. Die durch die je differenzierenden Seinssprünge ins Bewußtsein gebrachten unterschiedlichen Sinnstrukturen lassen sich jedoch nicht selbst auf eine Zeitlinie, die ihrerseits eine Sinnlinie darstellte, bringen. Das zeigen die chronologisch parallelen epochalen Ereignisse, an deren Anordnung entlang einer Zeitlinie die entsprechenden Versuche von Hegel bis Toynbee sämtlich gescheitert sind.

Die geistigen Ausbrüche (*spiritual outbursts*), die durch diese epochalen Ereignisse markiert werden, dürfen nicht lediglich als Phänomene in der Zeit interpretiert werden (das ist der Einwand gegen Jaspers und Toynbee), die dann erst aus einem übergreifenden, menscheitsumspannenden Deutungsschema als bedeutsam erhellt werden können<sup>2</sup>. Sie müssen vielmehr als genuine Quellen gesehen werden, aus denen jeweils das Bewußtsein des Menschen von sich selbst und die Sprachsymbole zu seiner Artikulation in neuer Form entspringen. Sie sind hierophane Ereignisse und werden als bedeutungsvoll erfahren, insoweit sie ein ‚Bevor‘ und ‚Danach‘ innerhalb der Zeit konstituieren, das auf eine Erfüllung außerhalb der Zeit verweist<sup>3</sup>.

Die Geschichte hat eschatologische Struktur. Sie hat sie aber nicht als eine Geschichte der Menschheit, in der die konkreten Gesellschaften Durchgangsstadien auf dem Weg zu einem wie immer verstandenen Eschaton bilden. Vielmehr: „... the emergent meanings remain open toward the future of the process in time, as well as toward its eschatological fulfillment. I had to conclude: the process of history, and such order as can be discerned in it, is not a story to be told from the beginning to its happy, or unhappy, end; it is a mystery in process of revelation.“ (6)

Dieser Offenbarungsprozeß ist ein Prozeß zunehmend differenzierter Einsicht in die Struktur der menschlichen Realität (die freilich auch wieder verloren werden kann). Das bedeutet, daß der Differenzierungsprozeß substantiell nicht über die kosmische Primärerfahrung hinausreicht, wonach der Mensch als ein Teil des Kosmos dessen göttlicher Ordnung unterliegt. Die Differenzierung bezieht sich auf die Symbolisierung des zwischen Mensch und Gott bestehenden Verhältnisses, wie es von den jeweiligen Trägern der geistigen Ausbrüche neu erfahren und in deren Bewußtsein mit Hilfe neuer sprachlicher Artikulation verstehbar wird. Die damit neu gewonnene Wahrheit der Existenz läßt die Wahrheit der älteren, kompakteren Symbole zur Unwahrheit absinken. Aber auch nach der durch differenzierendes Bewußtsein vollbrachten Dissoziation des Kosmos in einen immanenten und einen transzendenten Pol bleibt doch die menschliche Existenz stets Existenz im Kosmos. Sie bleibt Existenz inmitten der durch Geburt und Tod gezogenen Grenze, von welcher her der Anfang (*Beginning*) und das Jenseits (*Beyond*), „which ever since antiquity have symbolized the directions in which the presence of divine reality is experienced“ (10), die Struktur dieser Existenz bestimmen.

Diese Wahrheit kann vergessen werden, wenn sich die Sprachsymbole von der sie hervortreibenden Realitätserfahrung ablösen, sich abnützen. Die Symbole werden dann behandelt wie Begriffe von Dingen, über die Aussagen gemacht bzw. deren Existenz bestritten werden können. Die Erfahrung der *Partizipation an* der Realität im Bewußtsein wird verdinglicht und für eine *Sache des Bewußtseins* gehalten, das jetzt mit der Realität nach Belieben umgehen zu können glaubt. Das Bewußtsein von der Offenheit der Struktur der menschlichen Realität als einer *In-Mitten (In-Between, Metaxy)*-Realität zwischen Anfang und Jenseits ist verloren, die Philosophie degeneriert zum Denken in Systemen. Voegelins Verdikt ist keineswegs nur auf Hegel zu beziehen: „With the egophanic deformation of the Symbol into the System, and the self-presentation of the thinker's consciousness as the divine Word of the Beginning, we are at

<sup>1</sup> Und insofern sich die Analysen der ersten drei Bände innerhalb dieses Rahmens halten, bleiben sie für Voegelin gültig.

<sup>2</sup> Von hierher versteht Voegelin die Geschichtsphilosophie als einen spezifisch westlichen, durch das Christentum geformten Symbolismus.

<sup>3</sup> So z. B. für das Christentum die Epiphanie Christi usw.

the center of the ideological dogmatomachy which occupies the public scene with its murderous grotesque.“ (57)

Das Problem einer adäquaten Symbolisierung der Erfahrung des Menschen von seiner Humanität hat nicht nur eine personale, sondern wesentlich auch eine gesellschaftliche und geschichtliche Dimension. Der Prozeß der Differenzierung des Bewußtseins, der Geschichte genannt wird, ereignet sich in einem Sozialfeld mit einer dessen Ordnung ausdrückenden Symbolstruktur, zu der das veränderte Bewußtsein in Opposition gerät und die es zu verändern sucht. Umgekehrt erschüttern Ereignisse im pragmatischen Bereich der Gesellschaft, wie etwa Kriege oder Naturkatastrophen, den Wahrheitswert der geltenden, die gefährdete Ordnung repräsentierenden Symbole und schaffen so Erfahrungsanlässe, die ihrerseits wiederum auf Veränderungen im Bewußtsein drängen. Für die betroffenen Gesellschaften kommt alles darauf an, ob es ihnen gelingt, in diesem Prozeß Ordnungsmuster zu bewahren oder wiederherzustellen, deren Struktur im Einklang mit einer die existentielle Situation des Menschen richtig wiedergebenden Symbolstruktur steht. Der westlichen Zivilisation ist das nicht gelungen; sie ist heute in ideologischer Verhärtung erstarrt. Die sie begründenden Symbolismen sind doktrinär deformiert. Dagegen wieder deren ursprüngliches Erfahrungssubstrat ins Bewußtsein zu heben, liegt als Motiv dem Werk Voegelins zugrunde: „The return from symbols which have lost their meaning to the experiences which constitute meaning is so generally recognizable as the problem of the present that specific references are unnecessary. The great obstacle to this return is the massive block of accumulated symbols, secondary and tertiary, which eclipses the reality of man's existence in the Metaxy. To raise this obstacle and its structure into consciousness, and by its removal to help in the return of the truth of reality as it reveals itself in history, has become the purpose of *Order and History*.“ (58)

Voegelin hatte seine ursprüngliche Konzeption fallenlassen müssen, als er entdeckte, daß die Konstruktion der Geschichte als eines unilinearen Verlaufs vom göttlich-kosmischen Anfang bis zu des jeweiligen Autors Gegenwart keineswegs eine, durch Offenbarungseignisse begünstigte jüdisch-christliche Errungenschaft ist, sondern eine eigenständige symbolische Form, die bereits gegen Ende des 3. Jahrtausends v. Chr. in den kosmologischen Reichen des Nahen Ostens entwickelt worden war. Mit ihr – Voegelin nennt sie *Historiogenēsīs* – beschäftigt sich das 1. Kapitel. Historiogenesis „is a speculation on the origin and cause of social order“ (60). Angefangen von der sumerischen Königs-Liste (ca. 2050 v. Chr.) bis zu Hegel und Marx ist sie der immer wiederkehrende Versuch, die Erfahrungen von geschichtlichen Ereignissen aus Zufälligkeit und sinnloser Abfolge herauszunehmen und ihnen Bedeutung zu verleihen, indem sie in eine einheitliche Ordnung gebracht werden, die ihrerseits Ausdruck der Ordnung des Kosmos ist. Die Ordnung der Geschichte ergibt sich dabei aus einer Extrapolation der Ereignisse „toward an origin in the divine-cosmic order, so that the present can be understood as the terminal situation into which the meaning flowing from the origin has issued“ (83). Je breiter im Zuge imperialer Ausdehnung das historisch-soziale Feld ist, das durch die historiogenetische Spekulation abgedeckt werden muß, desto unhaltbarer werden die kompakten kosmologischen Wahrheitstypen. Das differenzierende Bewußtsein nähert sich der ‚Entdeckung‘ der universellen Menschheit unter dem einen Gott.

Kapitel 2 behandelt das *Ecumenic Age*, „meaning thereby the period in which a manifold of concrete societies, which formerly existed in autonomously ordered form, were drawn into one political power field through pragmatic expansions from the various centers“ (133). Es reicht zeitlich vom Anfang des Persischen bis zum Fall des Römischen Reiches, wenn die Oikumene in die jeweils orthodox-imperiale byzantinische, islamische und westliche Zivilisation zerfällt. Der Begriff des „Oikumenischen Zeitalters“ reflektiert die epochalen Ereignisse, in deren Verlauf diejenigen Gesellschaften, in denen die Differenzierung der Wahrheit der Existenz durch Offenbarung und Philosophie radikal vorangetrieben worden war – also Israel und Hellas – und die sich aufgrund dieser *leaps in being* ihrer Gegensätzlichkeit zu den kosmologischen Reichen und erst recht zu den Stammesgesellschaften sehr wohl bewußt waren, in pragmatischer Geschichte neuen imperialen Gesellschaften erlagen. Die dabei entstehenden Reiche sind keine konkreten Gesellschaften mit lediglich imperialen Organisationen wie vordem Ägypten, Babylonien oder Assyrien, sondern ein organisatorisches Gehäuse, ein Machtgebilde mit unbegrenztem Expansionsdrang, aber ohne ordnende spirituelle Bedeutsamkeit. Das sich

daraus für die jeweiligen Eroberer ergebende Formproblem diskutiert Voegelin am Beispiel von Alexander. Auf der anderen Seite müssen die repräsentativen israelitischen und griechischen Denker, die die neue Wahrheit von der Universalität der einen transzendenten Ordnungsquelle artikulieren, die Erfahrung machen, daß weder ihre eigenen Gesellschaften noch der Strudel der imperialen Ereignisse der neuen spirituellen Ordnung gehorchen. Der Autor der Daniel-Apokalypse schreibt daraufhin die pragmatische Geschichte überhaupt ab und gibt der Hoffnung auf Erlösung von dem als sinnlos erfahrenen Drama jene radikale symbolische Form, von der noch das Revolutionsgeschrei unserer Tage lebt. Polybius hingegen analysiert das Geschehen auf der Machtebene, dabei methodisch geleitet von der Überzeugung, daß im Gang der Untersuchung die Ereignisse selbst das Objekt der Geschichte hervorbringen werden – eine Methode, die im Prinzip auch von Voegelin selbst angewandt wird.

Der pragmatischen Oikumene begegnet die spirituelle Oikumene. Die Erfahrung der Universalität transzendenter Ordnung sprengt den finiten Rahmen der Gesellschaften, innerhalb deren sie sich ursprünglich artikuliert. Die Mitgliedschaft in einer konkreten Gesellschaft tritt zurück hinter die Teilhabe an der Menschheit. Aus der Begegnung resultiert eine Spannung zwischen den beiden Bereichen, deren theoretische und praktische Problematik von erheblicher Relevanz ist. „It is a theoretical problem for every philosophy of history, since the universal order of mankind can become historically concrete only through symbolic representation by a community of the spirit with ecumenic intentions – that is the problem of the Church. And it is a practical problem in politics and history, since the attempt at representing universal order through a community with ecumenic intentions is obviously fraught with complications through the possibility that several such communities will be founded historically and pursue their ecumenic ambitions with means not altogether spiritual.“ (137) Die im Oikumenischen Zeitalter entwickelte Symbolstruktur zur Auslegung der menschlichen Existenz Erfahrung bestimmt bis in die Gegenwart die geistigen und politischen Auseinandersetzungen, wenn auch in der verdunkelten Form sekundärer und tertiärer Symbole. Nur wird dieses Faktum heute nicht mehr verstanden, weil sich die Symbole von ihrem Erfahrungshintergrund abgelöst und doktrinär verfestigt haben, so daß es diesen Auseinandersetzungen in erheblichem Maße an Realitätshaltigkeit mangelt. Hierin liegt nach Voegelin der Grund für die „murderous grotesque“, wie sie von realitätsverlassenen Ideologen im 20. Jhd. aufgeführt wird. Den Erfahrungshintergrund wieder aufzuhellen und dadurch die in den ursprünglichen Symbolen artikulierten Wahrheit der Existenz wieder durchsichtig zu machen, ist das Ziel von *Ecumenic Age*.

Erfahrungen und ihre Symbolisierungen tragen ihre Bedeutung nicht unmittelbar in sich selbst. Sie sind Ereignisse im Prozeß der Realität und damit bedeutsam auch im Hinblick auf voraufgehende und nachfolgende Ereignisse. Die Differenzierungen der Erfahrungen des Menschen von seiner Existenz sind auf diese Weise eingebunden in den Prozeß der Geschichte. Die Geschichte hat dialogische Form. In den Kapiteln 3 bis 5 (*The Process of History, Conquest and Exodus, The Pauline Vision of the Resurrected*) wird der Dialog der repräsentativen Denker über den adäquaten Ausdruck ihrer existentiellen Situation vorgeführt, wie er sich seit Beginn des Oikumenischen Zeitalters bis in unsere Tage ereignet hat. Es zeigt sich, daß die von den epochalen Ereignissen hervorgetriebenen Symbole und ihre im Laufe der Geschichte heruntergekommenen Varianten sowohl sich gegenseitig erhellen als auch die gemeinsame Struktur der Realität, die sie ausdrücken. Geschichte enthüllt sich als Variation zum Thema Transzendenz-Erfahrung. „The theophanic event constitutes meaning in history; it reveals reality as moving toward a state undisturbed by forces of disorder; and Imagination, following the directional movement, will express its goal by such symbols of transfigured reality as ‘a new heaven and a new earth‘.“ (239) Diese richtungsgebundene Bewegung innerhalb der erfahrenen Realität hin auf ein Jenseits dieser Realität ist in ihrer Bedeutung ein Mysterium. Wird die dadurch erzeugte Spannung der Existenz nicht ausgehalten, ergeben sich die metastatischen Erwartungen einer Verwandlung und Verklärung der Welt, herbeigeführt entweder durch direkten göttlichen Eingriff oder durch politische Aktion. Ob das Bewußtsein des Menschen angesichts der Erfahrung seiner In-Mitten-Existenz, das das ihn umgebende Mysterium nur fragend aufzuhellen vermag, in der Balance bleibt und damit seine Humanität bewahrt oder in metastatischen Ausbrüchen entgleist, bleibt seit ihrer expliziten Formulierung im Oikumenischen Zeitalter die beherrschende Problematik der Menschheit.

Die Bedeutsamkeit des Geschichtsprozesses wird durch theophane Ereignisse konstituiert, insofern die Gotteserfahrung jeweils den Bezugspunkt bildet, auf den hin die pragmatischen Ereignisse interpretiert werden. Jede neue Gotteserfahrung ändert die bisherige Realitätsauslegung, wobei „the change in a man's consciousness of reality can be so radical that it has to be symbolized as a renovation, or rebirth, or the donning of a new man“ (244). Wird nun die Theophanie als ein Ereignis in der Geschichte und nicht als ein diese überhaupt erst konstituierendes Ereignis interpretiert, ist die Balance verloren. Es eröffnet sich der Weg in die „egophane Revolte“ (260) gegen eine Realität, deren eschatologische Struktur sich immer nur in der Erfahrung einer Bewegung der Realität auf ein Jenseits ihrer selbst hin erhellt. Ihren klassischen Ausdruck findet diese Revolte in der Geschichtsspekulation Hegels. Zwar verwendet Hegel noch Symbole ursprünglicher Theophanieerfahrung, aber sie sind in ihrer Substanz durch deren egophane Entsprechung ersetzt. In diesem Verfahren hat Hegel so zahlreiche Vorläufer und Nachfolger gehabt, daß in dem inzwischen angehäuften Wust an Symbolismen die Wahrheit der Realität kaum mehr erkennbar ist. „This manystored edifice of interpretations, with one derivative symbolism piled on top of the other through almost two thousand years, must be considered beyond repair. There is no longer any sense in discussing the problem of transfiguration within the premises set by the contemporary intellectual disorder. It rather has become the philosopher's task to clarify, as far as it is possible, the problem in reality that has been experienced as existentially important enough to inspire the erection of the building in continuity through the millennia, and still inspires our ideological dogmatomachy, however zealous, doctrinaire, aberrant, and dilettant its efforts may be.“ (267)

Der Typenbegriff „Oikumenisches Zeitalter“ bezeichnet einen pragmatischen historischen Prozeß, in dessen Verlauf das Bewußtsein universaler Menschlichkeit entsteht. Die zum Westen historisch parallele und von ihm unabhängige Entfaltung eines Oikumenischen Zeitalters in China (es ist Gegenstand des 6. Kapitels) wirft die Frage auf, ob damit auch die Existenz von mehr als einer Menschheit angenommen werden muß. Sie wird im abschließenden Kapitel *Universal Humanity* diskutiert. Voegelin zeigt darin, wie im Prozeß der Geschichte ‚Universale Menschheit‘ als ein Symbol aufscheint, das nicht eine konkrete Gesellschaft bezeichnet, sondern „indicates man's consciousness of participating, in his earthly existence, in the mystery of a reality that moves towards its transfiguration. Universal mankind is an eschatological index.“ (305) Die sich darin ausdrückende Wahrheit der menschlichen Existenz als einer „In-Between reality of divine-human participation“ (333) gegen die Zerstörung durch revoltierende Ideologen aller Schattierungen zu bewahren bzw. erneut zur Geltung zu bringen, ist die Aufgabe des Philosophen in unserer Zeit.

Lothar Kramm (München)