

BUCHBESPRECHUNGEN

Pluralität der Wahrheit und Praxis der Freiheit.

Max Müllers Philosophie der transzendentalen Erfahrung

Max Müller, *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1971, Namensverzeichnis, Sachverzeichnis, 616 S.

Max Müller, *Philosophische Anthropologie*. Herausgegeben von W. Vossenkuhl mit einem Beitrag „Zur gegenwärtigen Anthropologie“, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, Personenregister, Sachregister, 384 S.

Max Müller, *Sinn-Deutungen der Geschichte. Drei philosophische Betrachtungen zur Situation*, Edition Interfrom Zürich (Verlag A. Fromm, Osnabrück) 1976, 122 S.

Max Müller, *Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Lebens. Vier Abhandlungen zur historischen Daseinsstruktur zwischen Differenz und Identität*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1980, Personenregister, Sachregister, 190 S.

I. Plurale Wahrheit und geschichtlicher Kompromiß – Leitthemen und Perspektiven

Der „Kompromiß (ist als) die zu leistende Vermittlung von Theorie und Praxis, von Denken und Glauben, von Grundreflexion und Zielutopie das Unbeliebige, er ist das Wesen jener Existenz, die wir selbst sind und damit *jener* Sinn, wie er allein uns zusteht“. So in „Erfahrung und Geschichte“, jenem Werk, das Max Müller kurz vor dem Weggang von der Universität München publizierte.¹ Das angeschlagene Thema begegnet auch in seinen folgenden Schriften. Es markiert einen der Schwerpunkte im Geflecht seiner Fragen und der Bewegung seines Denkens. Daß dieser polyzentral verlaufende Reflexionsgang gleichwohl einem bleibenden Duktus der philosophischen Erkundung folgt und sich durchhaltende Grunderfahrungen in sich trägt, kann schon an den zitierten Sätzen abgelesen werden.

In einem gängigem Sinne genommen, scheinen Kompromisse dort fällig, wo Sachverhalte und Entscheidungen rasch arrangiert oder in Gang gesetzt werden sollen. Die Notwendigkeit solcher Verständigung und solchen Ausgleichs ist fundiert in Verhältnissen, welche auf einen ununterbrochenen Ablauf hin ausgerichtet sind. Dem entspricht die Forderung der Kompromißfähigkeit, Flexibilität und Mobilität. Darin erfüllt der Kompromiß eine Hilfsfunktion. Er dient der Realisation von vorgeordneten Zielen, welche nur so erreichbar sind. Diese Einschätzung ist in der von Max Müller gebotenen Bestimmung distanziert und verwandelt. Der Kompromiß wird nicht länger als Reduktionsphänomen begriffen. Er erhält basalen anthropologischen und geschichtlichen Rang. Die getroffenen Aussagen sind zwar nicht losgelöst von der Erkundung phänomenaler Gegebenheiten gewonnen. In ihrer eigenen Intention aber zielen sie auf mögliche Erstbestimmungen, letzterreichbare Fundamentalverhältnisse – und zwar im Bedingungsraum gegenwärtig geforderter Denkmöglichkeiten. Der Horizont, wogegen der Kompromiß durchsichtig werden soll in seiner vollen Bedeutung, ist bestimmt durch die Ursprungsfrage nach der selbsteigenen Realität des Menschen und jenem „Sinn, wie er allein uns zusteht“. Vor diesem Hintergrund wird bedeutsam, daß der Kompromiß als „Vermittlung von Theorie und Praxis“ begriffen ist. Als Vermittlungsgeschehen rückt die theoretische Reflexion den Kompromiß insgesamt in den Horizont humaner Praxis. So sind diese Aussagen selbst praktisch und auf Praxis bezogen, bedingt von der Absicht, eine Gesamt- und Selbstorientierung des Menschen vorzulegen. Diese philosophische Verfahrensweise demonstriert ein Paradigma möglicher philosophischer Vollzüge, ihrer Erkundungsart und Intention. Dieses Musterbild erinnert – schärfer gefaßt – in

¹ Das Werk umfaßt Abhandlungen und überarbeitete Vorträge, welche zwischen 1957 und 1970 entstanden sind (vgl. dazu im einzelnen „Erfahrung und Geschichte“, 600–603). – Das vorangehende Zitat: „Erfahrung und Geschichte“ 156 f. – Die besprochenen Schriften Max Müllers werden unter folgenden Siglen zitiert: „Erfahrung und Geschichte“ = E; „Anthropologie“ = A; „Sinn-Deutungen der Geschichte“ = S; „Der Kompromiß“ = K.

der Gesamtsituation modernen philosophischen Denkens an die philosophische Möglichkeit und Aufgabe der Tiefenreflexion und Gesamterörterung.

Die angeführten Formulierungen Max Müllers bestimmen indessen Eigenart und Rang des Kompromisses nicht allein aus der konstitutiven Verfaßtheit des Menschen und seiner Geschichte. Daß der Mensch jene „zu bejahende Sinnhaftigkeit“ allein erlangen kann auf dem Weg geschichtlich eröffneter Vermittlung, kann ebenso als Aussage über die essentielle Realität des Menschen wie die Prozessstruktur seiner Geschichte genommen werden. In dieser wechselseitigen Erhellung gelangt ein Bündel weiterer Voraussetzungen zum Vorschein: „Das Sich-Zeigen der Gegenwart ist nicht eindeutig und uniform, sondern geschieht in einer Pluralität von nicht aufeinander zurückführbaren Weisen“ (E 46), als „Unvergleichbarkeit von pluralen Sinngestalten“ (ebd.). Dies aber ist ein Kennzeichen von Geschichte überhaupt. Aus deren Mannigfaltigkeit erwächst das Problem des „Einheit stiftenden Sinnes“ (ebd.) als Forderung einer „Synthesis der Bewegung“ (ebd.). So tritt deutlicher hervor, worauf jener Kompromiß sich richtet: er bewegt die Sinngene, welche in und aus dem vordem Differenten erwächst. Diese Leistung ist dem eigentümlichen Gang der Geschichte selbst ermöglichend verbunden: „Geschichte ist weder Rückschritt noch Fortschritt; sie geht auf eine *Mitte* zu, die eine je neue *Mitte*, eine nicht ein für allemal in der Vergangenheit erreichte oder in der Zukunft erreichbare *Mitte* ist“ (E 29). Damit rückt der Kompromiß in ein entscheidendes Problemfeld: „Unsere Wahrheit steht also nicht fest, wir bringen sie in unserer Geschichte hervor.“ (ebd.) So dokumentiert die Erörterung Grunderfahrungen, welche jenen Reflexionsgang im Ganzen bewegen: Daß „es die *Wahrheit* nur als Einheit von Wahrheiten, ebenso die Erfahrung nur als Pluralität verschiedener Grunderfahrungen auf je anderem Boden gibt, daß *Gegenwart* in sich vieldeutig bleibt“ (E 69). Die Pluralität der möglichen und gleichwohl unbeliebigen Sinngestalten und Sinnbezüge verweist nicht nur auf die Offenheit der Geschichte, sie deutet ebenso auf die Offenheit des Menschen. Sie distanziert den Gedanken eines limitiert umrissenen anthropologischen Wesensbestands und bekundet die fundamentale und unbeliebige Freiheit des Menschen. Wie also ist die essentielle Realität, wie ist seine fundamentale Freiheit, wie die Bewegung seiner Geschichte zu begreifen? Die Erkundung des Kompromisses treibt den Reflexionsgang in einen ununterbrochenen Diskurs mit der klassischen Denktradition dieser Prinzipien- und Universalreflexion, sie geschieht in der Erhellung ihrer „Grundreflexion und Zielutopie“.

Daß „es die *Wahrheit* nur als Einheit von Wahrheiten, ebenso die Erfahrung nur als Pluralität verschiedener Grunderfahrungen auf je anderem Boden gibt“ – in dieser Formulierung sind in eins Stil und Bewegungsart der Reflexion Max Müllers beschrieben. Die begriffene Pluralität beinhaltet zugleich die bindende Singularität des Blickpunkts, der Sicht und Sichtweise. Die Denkbewegung, welche dem singulären Ausgangsort entspringt, geht revisionsfähig und auf Probe. Gerade darin ist die singuläre Bahnlinie nicht beliebig oder willkürlich. Sie ergreift die gegebene und eröffnete, von Erfahrungen initiierte und mit der Erfahrung der Freiheit selbst aufgetane jeweilige Möglichkeit in Abhebung und Mitpräsenz dessen, was von ihr different ist. So verläuft die Erkundung *perspektivisch*. Die perspektivisch eröffnete Mitgegenwart des Differenten gilt in eminentem Sinne für jene Denkgeschichte, welche vorausliegt und zugleich hereinragt in den gegenwärtigen Bedingungsraum des modernen Denkens. Das unablässige Gespräch mit den wegweisenden Gestalten der vergangenen Denkgeschichte sättigt die Perspektive seines Erkenntnisblicks und durchflucht seine Blickbahn mit vergangenen Formationen des Denkens. Mit dieser perspektivischen Durchsicht vermag schließlich eine der Tendenzen des gegenwärtigen Bedingungsraums von Philosophie diagnostisch und orientierend überholt zu werden. Die Perspektivität jener Erkundung, wie Max Müller sie entfaltet, ist kompromißbewegte Perspektivität – sie antwortet in philosophischer Orientierung auf die mögliche, moderne Agonalität der plural-gegensätzlichen Sinnentwürfe, ihres Wahrheits- und Durchsetzungswillens.

Der Perspektivismus der philosophischen Erkundung Max Müllers klingt an in den Titeln der drei Hauptteile von „Erfahrung und Geschichte“: „Vorblicke auf die Wahrheit“, „Anblicke des Problems“, „Rückblicke auf den Weg“. Diesem Werk auch gelten die nun zunächst folgenden Betrachtungen.

II. Ontologische Erfahrung und prozessualer Sinn – Grundlinien

„Philosophie“ – so lautet eine Eingangsbestimmung von „Erfahrung und Geschichte“ – „geht zurück zu dem, was dem Gegenüber, Beieinander und Zueinander aller Bezüge, gegenständlichen Objekte und ihrer Subjekte vorausliegt.“ Der Rückblick zielt auf jene „Vorgegebenheit, die ihr *vor* niemals verliert

und sich niemals in einfache Gegebenheit verwandelt“ (E 18). Er wird an einem spezifischen Beispiel illustriert – dem Aristotelischen Lehrstück von den „ersten Gründen“. Die Erinnerung an die Aristotelische Grundfrage vergegenwärtigt ein klassisch gewordenes Paradigma für den philosophischen Rückschritt in das „Vorgegebene“. Ist in den $\pi\rho\omega\tau\alpha\iota\ \alpha\rho\chi\alpha\iota$ jene allerletzte Ursprünglichkeit erschlossen? Die gegebene Erinnerung steht am Beginn der ersten Abhandlung: „Die Wahrheit der Metaphysik und der Geschichte“. Ihr Titel indiziert, daß jener Gang weiter zurückzuschreiten hat, er indiziert darüber hinaus, daß der Rückschritt verschieden erfolgen, daß er Unterschiedliches eröffnen kann. Wie muß „Wahrheit“ in dieser prinzipiell ontologischen Bedeutung, im Sinne der Eröffnung und Fundierung der Satz-, Aussagen- und Urteils-wahrheit, im Sinne der vorkategorialen und vorprädikativen Wahrheit gedacht werden, wie wurde sie gedacht?

„Wahrheit“ – so das Fazit des Blicks auf Aristoteles – „λόγος ἀλήθεια... kann nicht hintergangen oder unterlaufen werden, weil dies... immer schon der Wahrheit als ihres Bodens bedarf. Es bleibt dabei, daß Wahrheit die Voraussetzung einer jeden Setzung ist.“ (E 20) In diesem Sinne ist Wahrheit selbst das „Allernächste“: Sie ist die ursprünglichste Erschlossenheit des Ganzen. Ihre Eröffnung liegt und geschieht noch vor jener Bestimmung der „ersten Gründe“ als ermöglichende Ursprünge von Wirklichem. So gilt in der Fortsetzung des Gedankens für Thomas von Aquin und dessen Begriff des „per se notum“: Wahrheit ist „vor allem Fassen, Vorstellen und Begreifen“, insofern in ihr „als Raum, Boden, Vorgegebenheit alle Begriffe, Vorstellungen und Gegebenheiten erst gebildet, gefaßt, aufgefaßt und zustande gebracht werden können“ (E 21). Die solcherart aufgetane Eröffnethet des Ganzen fungiert daher nicht allein als human überholbares und human uneinholbares Medium der philosophischen Erkundungsbewegung. Sie ist darüber hinaus gefaßt als „die Bedingung der Einheit aller Bedingungen, die unbedingte Einheit... das wirklich-wahrhaft Erste“ (E 122).

Der Bogen von Aristoteles zu Thomas von Aquin vergegenwärtigt den Begriff ontologischer Wahrheit, wie er der Aristotelischen Begründung der Metaphysik und ihrer Folgegeschichte zu eigen ist. In diesem Begriff ist die metaphysische Auslegung des „Seins“ und dessen metaphysische Prinzipienstruktur, sind die Bestimmungen des Menschen und der Vernunft versammelt, ist schließlich Philosophie definiert und deren Bewegungsweise als „transzendente Archeologie“ (ebd.) vorgezeichnet, die den Rückstieg in eine Dimension zeitlosen Anwesendseins vollzieht. Die skizzierte erste denkgeschichtliche Erinnerung wird konfrontiert mit dem Diktum: „Unsere Wahrheit steht... nicht fest; wir bringen sie in unserer Geschichte hervor.“ (E 29) Die Aussage argumentiert zunächst diagnostisch aus der neuzeitlichen Definitionsgeschichte der Wahrheit.² Zum weiteren intendiert das zitierte Diktum, ein Verständnis von Wahrheit zu gewinnen, das die notierten Gesamtvoraussetzungen der Metaphysik und deren Präfiguration zurückgelassen hat. Movens dieser Gegenwendung ist der Blick auf die Mobilität aller Erfahrung, der Bewegtheit ihrer Gegenwart und ihrer Geschichte. Ausgangspunkt des nun ansetzenden Gedankengangs ist folgende Überlegung: „Daß etwas für mich da ist, ich auf es stoßen kann und es auf mich zugekommen ist, dies nennen wir *Erfahrung*. In diesem Ausdruck wird die Gegenwart nicht als Zustand genommen, sondern als Geschehen... als Vorgang gefaßt. Sie ist das wechselseitige und gleichzeitige Zueinanderkommen als doppelte Bewegung, die Zusammenkunft zweier Bewegungen.“ (E 42) Die Beschreibung indiziert den gleichsam ‚dialogischen‘ Begegnungscharakter der Wirklichkeit. Daraus ergibt sich die Frage: „In was kann die Bewegung Stand haben, ohne stille zu stehen?“ (E 43) Sie zielt auf die mögliche Gegenwärtigkeit und Bedeutung des solcherart Bewegten. Die Antwort lautet fürs erste: Der Stand der Doppelbewegung gründet in einem „sie und mich je schon umgreifenden Sinn“. Worin besteht er? „Dieser die Bewegung als ganze zur Erscheinung bringende Bewegungssinn, der alle ihre Momente zur Einheit verbindet... ist die Grundwahrheit, welche verhindert, daß die Bewegung selbst sich verzehrt, vernichtet und aufhebt.“ Die Bestimmung der Bewegung aus „der gestaltenden Einheit des Sinnes“ (E 44) knüpft in aufschlußreicher Weise an Leibniz und Kant an: Sie argumentiert in der Bahnlinie der monadisch perceptiven und apperzeptiven Vereinigung einer „Vielheit in der Einheit“³, sie verweist näher noch auf Kants „Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen“⁴. Gegenüber der Leibnizschen und

² So ist Kant einer der meistgenannten Denker im Reflexionsgang von E. Vgl. dazu auch den Hinweis in B. Caspers Rezension von E., in: Philos. Jb. 80 (1973) 183–186, 184.

³ G. W. Leibniz, Monadologie. Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von H. Glockner (Stuttgart 1966) §§ 13 f., 13.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, hg. von R. Schmidt (Hamburg 1956) B 131, 139 a.

Kantischen Formulierung verzichtet das Modell der Erfahrungs- und Sinnbewegung indessen auf die nähere Bestimmung ihres Woher, Wodurch, Woraufzu. In dem Maße, als im Bezug auf Leibniz und Kant die dort gegebenen monadologischen und transzendentalsubjektiven Voraussetzungen nicht mitübernommen werden, bleibt das konturierte Konzept der Sinnbewegung zunächst offen. Was beinhaltet der Sinn der Bewegung, woher stammt er selbst? Fürs erste gilt: „Der Sinn von Bewegung scheint *Zeit* zu sein, denn Bewegung verläuft in der Zeit, und Zeit umschließt die Bewegung und hält sie zusammen.“ (E 44) Die endgültige Erklärung führt ins Zentrum der gesamten Abhandlung: „Die Grundweisen und Grundarten von Bewegung und Zeit sind nicht mehr ableitbar, sie müssen als Sinn- und Grunderfahrung entgegengenommen werden.“ (E 46) Kann diese Sinnerfahrung auch und eben in der Weise „entgegengenommen werden“, daß ihr Sinn entworfen, daß sie ‚hervorgebracht‘ wird? Im Rückblick auf die Wahrheit der Metaphysik jedenfalls wird sichtbar: Die indizierte Sinn- und Grunderfahrung ist jene Erstvoraussetzung aller Vorgegebenheiten. Diese aber sind – im Unterschied zur Metaphysik – geschichtlich bewegt, different. Darin liegt eine tiefreichende Umwendung. Gegenüber der Wahrheit der Metaphysik und deren ständig zeitlos anwesender Erschlossenheit müssen jene epochal eigenursprünglichen Grunderfahrungen in der Weise gedacht werden, daß in ihnen selbst und allererst die anfängliche Eröffnung geschieht. Der Gedanke verwandelt die Einheit der Metaphysik und ihrer Wahrheit, er verabschiedet deren zeitlos universale Einzigkeit: „Die Erfahrung der Synthesis der Bewegung... die Erfahrung und Gegenwart der Gesamtbewegungsstruktur nennen wir die ontologische Erfahrung: sie geschieht in einer Vielfalt, einer Unvergleichlichkeit pluraler Sinngestalten.“ (ebd.) Die Erklärung Max Müllers vergegenwärtigt das Zentrum seines Begriffs von Wirklichkeit überhaupt. Wirklichkeit ist fundamental bestimmt als Realität von Einheits- und Sinnbewegungen im Vor- und Aufgang von eigentypischen und unableitbaren Fundamental- und Gesamterfahrungen. Vor diesem Hintergrund besitzt die Anknüpfung an Kant nicht nur beiherspielende Bedeutung. Sie dokumentiert eine distinkte Übernahme und Fortsetzung des Kantischen Begriffs der Erfahrung und bewegt sich in der von Kant inaugurierten, spätneuzeitlichen Bahnlinie der erfahrungsgegründeten Prinzipialrelation von Mensch, Vernunft und Wirklichkeit, Welt. Insofern aber die ontologische Erfahrung in einer „Unvergleichlichkeit pluraler Sinngestalten“ geschieht, ist jenes spätneuzeitlich-kantische Konzept der Erfahrung (nicht zuletzt in einem Durchgang durch die Phänomenologie Edmund Husserls) in eigener Weise verwandelt. Die Signaturen der Unvergleichbarkeit, der Mannigfaltigkeit und der Unableitbarkeit erlauben nicht länger den Rekurs auf statische, zeittranszendente Ursprungsstrukturen und Prinzipienbestände. Mit diesem Vorgang gewinnt der Begriff des Sinns selbst eine fulminante Offenheit, er unterliegt zugleich Möglichkeiten enormer Gefährdung.

In der Pluralität der „ontologischen Erfahrungen“ sind zugleich jene denkgeschichtlichen Grundweisen genannt, worin Geschichte selbst geschieht, welche ihren Gang epochal gliedern. Unter diesem Blickwinkel ist auch die Wahrheit der Metaphysik ihrerseits als eigene Grund- und Sinnerfahrung zu nehmen. Sie ist Erfahrung des „Geistes“. Deren Bewegungsweise, die „Geistbewegung hat keine Zeit; sie *ist* die Ewigkeit... als der eine Akt, der die Regeln für alles in jeder Zeit enthält“ (E 54). So steht die Erfahrung der Metaphysik im ganzen konträr zur Zeitlichkeit der Geschichte. Nach der Kreisläufigkeit der „Naturzeit“, der prozessual-evolutiven „Lebenszeit“, der „Gegenstandszeit“ (als „abstrakte[r] metrisch neutrale[r] Zeit“) und der Aktualität und Punktualität der „Geistzeit“ (E 67) manifestiert sich in der „Geschichtszeit“ erst die eigentliche Realität der Zeit: „Nur hier, in dieser geschichtlichen Grunderfahrung, ist das volle Wesen der Zeit an ihr selbst da und ist ihr Einheitspunkt selbst wieder zeitlich, selbst Zeit.“ (E 72) Mit dieser Intensivierung und Er-innerung der Zeitlichkeit in ihr „volles Wesen“ scheint zum einen der Blick geöffnet für den unverminderten Charakter von Wirklichkeit in der Vielfalt ihrer Bewegung, scheint zum anderen die solcher Erschlossenheit zueigene *conditio humana* eingeholt.

Das skizzierte Konzept der Grunderfahrungen entwirft die wesentlichen Einzelperspektiven für den umfangreichen zweiten Teil und seine vier Abschnitte „Person“, „Geschichte“, „Freiheit“ und „Bildung“. Darin wird, was die erste Abhandlung – welche es dem Leser nicht immer leicht macht in ihren Wendungen, Rückblenden und Vorgriffen – in generellen Strukturen auseinanderschlug, in die Konkretion einzelner Sinngestalten fortgeführt. So ist das konturierte framework noch unumgänglich abstrakt, nötigt aber gleichwohl zu einigen Fragen. Zum ersten: Genügt das Modell der Doppelbewegung der Erfahrung und der in ihr geschehenden Synthesis, um den Bewegungs- und Zeitcharakter mancher, und zwar essentieller humaner Realitätsweisen, Verhaltens-, Aktions- und also Erfahrungsmöglichkeiten sichtbar werden zu lassen? Gegenüber jener Doppelbewegung der Begegnung wären

Bewegungsarten ins Feld zu führen, deren Phänomenologie vielleicht anders lauten könnte: So in manchen Zonen der Selbstbegegnung und Selbsterinnerung, in zentralen Dimensionen der Arbeitserfahrung, im Bereich der Schmerz-, Verlust- und Entzugsbewegungen.⁵ Beinhaltet der hier erfolgende Aufgang von Realität eine Synthese der beschriebenen Art? Die Frage wird entscheidend auch für einen zweiten Problemkreis: In welchem Maße nämlich geschieht jene Integration nicht nur im Modus freier Übereinkunft, sondern auch in der Weise der aufzehrenden Einholung des anderen, in welchem Grade richtet sich jene Synthese auf andersgeartete Einheiten und zertrümmert deren eigenursprüngliche Bedeutung? Daraus ergibt sich ein dritter Fragenkomplex: Die von Max Müller unternommene Erörterung der Pluralität der Grunderfahrungen geschieht in der Weise ihrer geschichtlich diachronen Abfolge. Wie steht es um das mögliche Neben- und Miteinander der Sinngestalten (als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen)? Ihre Unvergleichbarkeit und Unableitbarkeit verbieten die Anwendung einer vorgeordneten Regelungsnorm für eine angemessene (also „gerechte“) Strukturierung ihres Zu- und Miteinanders. So stehen die jeweiligen Sinnanzheiten in der Forderung, ihren Bezug zur Vielfalt der anderen aus sich zu gestalten. Dies lenkt zum zweiten Problemkreis zurück: Was geschieht, wenn in der Pluralität jener Grunderfahrungen singuläre Sinngestalten auftreten, welche einen Ausschließlichkeitsanspruch errichten, deren Einheitsziel die selbsterhaltungsetriebene Verweigerung differenter Temporalität und also die Durchsetzung der je eigenen Zeitlichkeit ist? Diese Fragen werden – in eins mit möglichen Antworten – in den folgenden Abhandlungen wiederbegegnen.

III. Personale Synthesis und temporale Einheit – Brennpunkte und Bedeutungsräume

Die siebzehnte Abhandlung über „Abendländische Wissenschaftstheorie“ verweist auf einen möglichen Lösungsweg aus dem Dilemma agonaler Gegensätzlichkeit der (epochal gleichzeitigen) Sinngestalten. Sie umreißt die Entfaltung des europäisch antiken Begriffs der Wissenschaft von Platon und Aristoteles an über Thomas von Aquin hin zu Kant. Sie notiert an Kant „die größte Verwandlung“ freilich „innerhalb der wesentlichen... Grundzüge des antik-mittelalterlichen Verständnisses der Wissenschaft und der Philosophie als reiner und methodischer Theorie“ (E 443). So impliziert die „klassische Wissenschaftstradition“ eine „Vorrangstellung der Theorie vor der Praxis, des Denkens vor dem Wollen, des Logos vor dem Ethos“ (E 439). Zur „Wissenschaft als Theorie“ aber gehört „von Anfang an die Vermittlung“, in deren Horizont gefaßt als „bestimmter doppelter Weg: μέθοδος... durch das Seiende auf das Unbedingte hin und... vom Unbedingten auf das Seiende her“ (E 424). Wie ist der Gedanke solcher Vermittlung zu fassen vor dem Hintergrund epochal bewegter Erschlossenheit des Unbedingten? Das mögliche Gegeneinander der Grunderfahrungen thematisiert die dreizehnte Abhandlung „Der Friede als philosophisches Problem“ im „Pluralismus der... nicht zu vereinigenden letzten Überzeugungen“ (E 371), in den „Verschiedenheiten der prinzipiellen Auffassungen dessen, was der Sinn des Menschseins... sein müsse“ (E 372). Die dort skizzierte Möglichkeit der Vermittlung zwischen konträren Sinngestalten selbst mündet in die konkrete Forderung einer „inhaltliche(n) Friedensordnung als echte positive Daseinsweise der ganzen Menschheit“ (ebd.). Erreicht wird darin freilich nur der Minimalausgleich in der Form einer „technisch-arbeitsteiligen... Welt“, worin „unzählig Wesentliches dieser Wirklichkeit“ sich „nur noch in kleineren Gemeinschaften und nicht mehr in der Ordnung des Ganzen wird finden können“ (ebd.). Damit findet unsere Erörterung sich in dem breiten Feld der Einzelperspektiven wie ihrer konkreten Sinnräume. Sie alle präsentieren eigene Prozesse der Umsetzung und demonstrieren die Pluralität dieser Vorgänge. Die Vielfalt dieser Realisationen erfolgt so zwar primär im Binnenraum der singulären Sinngestalten, sie alle aber deuten in dieser Auffächerung zurück auf den Vorgang der ontologischen Erfahrung. Die ontologische Erfahrung gelangt in diesen Vorgängen zum Austrag. So kann vermutet werden, jene im Horizont pluraler ontologischer Erfahrungen gedachte Realisation besitze ein Erklärungspotential, das über die einzelnen Sinngestalten und deren Synthesis hinausreiche – hin zur geforderten und notwendigen Vermittlungsmöglichkeit der Pluralität der ontologischen Erfahrungen selbst. Zunächst ist festzuhalten: Die Analyse

⁵ Zu deren weiterer Entfaltung: H. Rombach, *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit* (Freiburg/München 1971) sowie „Modellanalysen der Wahrnehmung“, in: ders., *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewußtseins* (Freiburg/München 1980) 171–281.

der singulären Sinngestalten kreist zentral um die *conditio humana*. Einen entscheidenden Grundzügen nennen die elfte („Philosophische Grundlagen der Politik“) wie die sechzehnte Abhandlung („Tradition-Institution-Revolution. Zur Problematik der Bildhaftigkeit in einem christlichen Verständnishorizont“). Unter den leitenden Vorstellungen von „Friede, Gemeinwohl, Staat, Glück“ (E 343) zieht Politik (im Sinne ihrer philosophisch begriffenen Maximalmöglichkeit) auf „die vom Menschen hergestellte gemeinsame Seinsweise der Personalität, ein Werk, in dem er sich als Person ausdrückt“ (E 342).⁶ Mit dieser Zielbestimmung wird ein essentielles Moment der *conditio humana* wie der sie leitenden Sinnerfahrung expliziert. Die vorgeführte Werk- und Leistungsforderung erhält in der sechzehnten Abhandlung weitere Schärfe und Tiefe. Was nämlich setzt die herzustellende „gemeinsame Seinsweise“ voraus, wovon ist deren Leistung orientiert? „Der Mensch muß verpflichtende Bilder und bindende Umriss seiner selbst je neu aufstellen, sie als unbeliebige Gesetz des Heute anerkennen und ... diese unbeliebige Bindung wieder zerbrechen.“ (E 405) So reicht die Leistungsforderung bis in die Dimension der bindenden theoretischen Orientierungen. In diesem Rückgang wird die Notwendigkeit humaner Selbstbestimmung in eigener Weise formuliert und reformuliert: Sie hat der Mobilität der ontologischen Erfahrung selbst zu entsprechen und steht aus dieser in der Pflicht der Veränderung und des Umschwungs. Die vorangegangene Erklärung Max Müllers lenkt den Blick auf die generellen Voraussetzungen dieser Dynamik: Daß „die Pluralität und Mobilität ins ‚Eidentisch-Ontologische‘ eindringt“ (ebd.). Diesen (schon in der ersten Abhandlung entfalteteten) Gedanken profiliert die siebte Abhandlung „Erfahrung und Geschichte“ in spezifischer und vertiefender Anpeilung. Sie bildet eine Achse des zweiten Teils von „Erfahrung und Geschichte“, worin – im Zug unserer Erörterung – die Frage nach der Personalität und also der Weg ins volle Feld der „Anthropologie“ vor den Blick gerückt wird. Die siebte Abhandlung reflektiert die „grundsätzlich Erweiterung des Erfahrungsbegriffs“ (E 223). Sie vergegenwärtigt eine entscheidende Rahmenbedingung für die Erhellung der Sinn- und Grunderfahrungen und ermöglicht von sich her die „Einsicht in die echte Temporalität jeder Erfahrung“ (ebd.). Wird sie in ihrer vollen geschichtlichen Bewegtheit erfaßt, dann ist mit der Einsicht in die Eingebundenheit der Erfahrung in die jeweilige Zeitart und anfängliche Erschlossenheit in eins die Entdeckung der fundamentalen Wandlungsmöglichkeiten verbunden. In dieser Erfahrung ist eine Gesamterfahrung von Geschichte, ihres revolutionen und innovierenden Vorgangs gegeben. Das bedeutet: In der Entdeckung der geschichtlichen Bewegungsstruktur der Erfahrung wird deren Eingebundenheit in den Gesamtverlauf von Geschichte erinnert. So aber „hat“ die geschichtliche Erfahrung nicht allein nur ihren geschichtlichen Ort in der Weise verpflichtend orientierter Verflochtenheit. Mit dem Einblick in dessen geschichtliche Gegebenheit, Verfaßtheit und Einzigkeit wird ebenso dessen geschichtliche *Lage* und *Örtlichkeit* selbst erfahren, dessen Topographie und Topologie erkund- und begreifbar. Wie geschieht diese Erkundung, was setzt sie voraus, was gelangt in ihr zum Vorschein angesichts der jeweils singulären und unbeliebig bindenden Erschlossenheit des Ganzen und ihrer ontologischen Erfahrung? Es zeichnet sich ab: Der so eröffnete Blick präsentiert eine Erkenntnisweise, welche vor anderen (beispielsweise jener der Metaphysik und ihres Wahrheitsbegriffs) ausgezeichnet ist vermöge der voll erfahrenen und voll erfaßten Temporalität alles Wirklichen. Worin besteht der Vorrang, wenn zeitübergreifende Maßstäbe nicht gegeben sind? Gegenüber der Physiologik und der Metaphysik muß die ontologische Erfahrung der Geschichtlichkeit als in sich mehrstufig begriffen werden. In deren Erschlossenheit ist nicht allein das „volle Wesen der Zeit“ eröffnet. Mit dieser Eröffnung ist unabtrennbar der Blick aufgetan für den geschichtlich singulären Charakter dieser Grunderfahrung. Die Erkundungsart des geschichtlichen Blicks ist deshalb vor anderen Sichtweisen ausgezeichnet, weil sie als einzige um die topologische Bedingtheit ihrer Erkenntnis- und Vergegenwärtigungsvollzüge weiß. Sie besitzt den reflektiven Einblick in die aller erkennenden Vergegenwärtigung unentrinnbar eigene *Perspektivität* und also in die bedingende wie zugleich spezifisch eröffnende Eigenart ihrer Blickwinkel und ihrer Gesichtsfelder. Der Sachverhalt beinhaltet einen eigenen Aufweis der mehrfältigen Valenz der denkgeschichtlichen Erinnerung. Ist eben hieraus die geforderte Vermittlung der Pluralität der Sinngestalten möglich – erlaubt die Erinnerung der diachronen Pluralität den vermittelnden Ausgleich synchron gegenwärtiger Agonalität?

Die Erinnerung der perspektivischen Relativität aller Sicht beinhaltet keinen geschichtlichen

⁶ Hierzu auch: A. Baruzzi, *Europäisches ‚Menschenbild‘ und das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* (Freiburg/München 1979) 76–112.

„Relativismus“. Mit der Einsicht in die geschichtliche Bewegungsstruktur aller Erfahrung und aller Gegenwärtigkeit wird vielmehr „der schematische Gegensatz von Zeitlosigkeit und Absolutheit... von Geschichtlichkeit und Relativität“ (E 224) distanziert und verabschiedet – der Verpflichtungscharakter der geschichtlichen Erfahrung kann in dieser Gegenstellung nicht angemessen begriffen werden. Diese Wendung richtet sich gegen ein prominentes Thema der abendländischen Philosophie. Es ist Gegenstand der sechsten Abhandlung „Zeit und Ewigkeit in der abendländischen Metaphysik“. Sie umreißt einige der Hauptstationen seiner Entfaltung (so die Formulierung des Gedankens bei Platon, Aristoteles und Augustinus) und mündet in dessen Verwindungsversuch durch Heidegger. Ziel der Analyse ist die „systematische Herausarbeitung der anthropologisch-geschichtsphilosophischen Bedeutung des Verhältnisses von Zeit und Ewigkeit“ (E 201). In Hinblick auf die anthropologische Bedeutung des Themas heißt es in der siebten Abhandlung: „Die Griechen hatten die σωτηρία aus dem Konflikt der lebensgeschichtlichen Erfahrung... im absoluten Aufgehen in den ewigen Kreislauf der Natur und des Geistes gesehen.“ (E 247) Das Argument bietet eine lebenspragmatische Explikation der ontologischen Erfahrung der Ständigkeit – ihm folgt eine wichtige Aussage: „An eine Rettung und Sinngebung durch die Geschichte als Geschehen... ist nicht gedacht.“ (ebd.)

Eben dies ist – im Horizont der Grunderfahrung der Temporalität – die Möglichkeit der Geschichte, sie ist es (unter den voll erkannten Bedingungen der *conditio humana*) als einzig gegebene Möglichkeit. Diese Möglichkeit besteht freilich allein dann in unverkürzter Weise und in human angemessenem Sinne, wenn Geschichte in der ihr eigenen Bewegungsstruktur, nicht aber teleologisch oder evolutiv begriffen wird (so ein Resultat der achten Abhandlung: „Evolution und Geschichte“). Das bedeutet zugleich: „Sinngebung durch Geschichte“ impliziert unumgebar eine an den Menschen selbst gerichtete Forderung. Sie ist verlangt als dessen Leistung, sie ist als humane Aufgabe zentral auf und in seine Freiheit verwiesen. Schon der bislang konturierte Gesamtzusammenhang läßt deren Bedeutung und Gewicht deutlich werden: Der Begriff der Freiheit gehört essentiell in die Konzeption der ontologischen Erfahrung und ihre Temporalität, ohne ihn ist die Bewegungsstruktur der geschichtlichen Erfahrung nicht zu begreifen, vermag die Unbeliebigkeit des geschichtlichen Orts und seiner Lage nicht entziffert zu werden. In diesem kontextuellen Aufweis seiner Relevanz ermöglicht er den Gang zur Personalität, wie Max Müller sie entfaltet – die „Anthropologie“ wird ihn schließlich als entscheidenden Brennpunkt der *conditio humana* vor Augen bringen. „Erfahrung und Geschichte“ widmet ihm – in der zehnten Abhandlung „Freiheit“ – zunächst eine generelle Strukturanalyse. Die volle Tragweite dieser humanen Möglichkeitsverfassung gelangt jedoch schon in der zweiten („Person und Funktion“) wie der dritten Abhandlung („Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins“) zum Vorschein. Beide Abhandlungen bieten eine eigene Konfiguration der bislang konturierten Problemlinien. „Person und Funktion“ setzt ein mit der Vermutung vom möglichen „Ende der Bedeutsamkeit des Individuums“ und eröffnet ihre Betrachtung mit der Frage, inwieweit darin „auch das geschichtliche Ende der Bedeutsamkeit der Person“ (E 84) gegeben sei. Demgegenüber lautet das Schlußfazit: „So ist Person heute wirklich in erster Linie als Versuch... die geschichtliche Einheit von Unbedingtem und Bedingtem zu leisten, wobei das Gelingen dieser Leistung verbunden ist mit der Anerkennung der Dunkelheit dessen, was von uns gefordert ist... trotz dieser Dunkelheit sind wir vermutlich der Wirklichkeit der Person näher als manche Epoche der abendländischen Denkgeschichte.“ (E 123) Diese resümierende Formulierung ist (vor allem, was die indizierte „Dunkelheit“ betrifft) mehrfach zu lesen. Im Hinweis auf die „Dunkelheit“ des Geforderten ist primär angezeigt, daß inhaltliche Orientierungen des Menschen, seiner Denk- und Aktionsmöglichkeit wie seiner geschichtlichen Prozeßpotenz fehlen, daß sie verloren wurden oder verschwunden sind. Die Aussage kann in doppelter Richtung entschlüsselt werden. Sie mag zum einen diagnostisch genommen werden, als Aufweis einer geschichtlichen Gesamtanlage und ihres Sinnzugs – so in Anknüpfung an M. Heideggers Gedanken „der Verborgenheit des Seins“⁷ als „sich verweigerndes Verwahren des Seins selber“⁸. Zum anderen ist die gegebene Aussage strukturell zu begreifen, als spezifische Bestimmung der Grunderfahrung von Geschichte und geschichtlicher Temporalität: Der angesprochene Orientierungsentzug manifestiert eine Eigenart und Folge der transzendentalen Grunderfahrung voller Temporalität und ihrer geschichtlichen Bewegtheit, welche die bislang gegebenen materialen Orientierungen überholt,

⁷ M. Heidegger, Nietzsche, 2 Bde. (Pfullingen 1961) Bd. 2, 354 (= „Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“).

⁸ Ebd. 355

sich darin gleichwohl auf „Unbedingtes“ verwiesen und ausgerichtet sieht. Diese Verhältnisse begründen nicht allein die Gestaltungs- und Darstellungsforderung der geschichtlichen Grunderfahrung. Deren Forderung ist als geschichtliche Aufgabe umrissen und in die Personalität des Menschen zentriert. Die Personalität des Menschen wird ihrerseits als „Versuch“, als ursprüngliche Aufgabe der Synthesis und Vermittlung erfahren: Personalität muß geleistet werden, ihre Genese und Formierung folgt der „unerlässlichen Aufgabe der Herstellung einer Widerspruchseinheit“ (E 81). Die Forderung entspringt der Einsicht, „daß überhaupt nicht eine einzige Erfahrung grundlegend für das personale Bewußtsein ist, sondern ihm ein Geflecht von Erfahrungen zugrunde liegt und es aus einem Gewirk von Erfahrungen hervorgeht und sich aufbaut“ (E 95). Die Leistung der ursprünglichen Synthesis konstituiert und formiert die Personalität der Person. Sie beginnt in und mit deren Einheitsprozeß, ist als Geschehen und Geschehenseinheit gefordert und definiert. In diesem Umriß ist einer der Kerngedanken der „Anthropologie“ Max Müllers angedeutet. Die Komplexion von Erfahrung und Leistung sieht sich freilich mit enormen Schwierigkeiten konfrontiert. Max Müller diagnostiziert sie in personal gegenläufigen Momenten der distinkten Verfaßtheit der modernen Welt selbst: Sie „widerstrebt“ als „geleistete Arbeitswelt... qualitativ der personalen Integration“ (E 118). Weshalb? Die Arbeitswelt „wird konzipiert als der äußere Zusammenhang des Wirkens und Bewirkens, als kausale Interdependenz... So wird auch in diesem Weltbegriff die Person nur noch individueller Leistungsträger im kollektiven Funktionssystem.“ (E 119) Diese Synthesis des Funktionssystems der modernen Welt scheint gegenwändig zur Personalität, in ihrer faktischen Objektivität nicht zu vermitteln mit der Einheits- und Sinnforderung der Person. Zeigt sich also hier eine Erklärungsgrenze dieses Begriffs und des in ihm formulierten Modells selbst? Dann folgt aus diesem Gegenüber die Notwendigkeit, mit einer anders geführten Strukturbeschreibung der jeweils waltenden Bewegung und Prozessualität in Personalität und Arbeitswelt auch das Verhältnis beider weiter zu reflektieren. Auf dem skizzierten Stand impliziert die von Max Müller formulierte Synthesis personaler Einheit indessen ein mögliches diagnostisches Potential: Es erlaubt eine erste Fixierung und Erhellung von fallweise auftretenden objektiven Verhinderungsbedingungen vollgültig geforderter und angestrebter Personalität.

In ihrer idealtypischen Bedeutung begriffen, weist jene personale Einheit vor in die von Max Müller gegebene Zentralbestimmung von Geschichte überhaupt. Sie wird in der neunzehnten und letzten Abhandlung von „Erfahrung und Geschichte“ wie folgt dargetan: „Der Sinn der Geschichte, der allein geschichtliches Geschehen als solches und zu einem solchen zusammenfügt, liegt... in ihrer Mitte, auf die nichts von Anfang oder vom Ende her hindeutet, sondern die allem erst von sich her die Bedeutung vorgibt.“ (E 556). Wie wird diese Mitte erreicht – ist deren Einheit in struktureller Analogie zur Personalität zu sehen? Die Frage impliziert das Problem des Verhältnisses von personalem und geschichtlichem Sinn. In diesem Problemraum unternimmt die dritte Abhandlung: „Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins“ eine bezeichnende Klärung. Sie vergegenwärtigt Phänomene der Sinnegation, des Sinnverlusts und der Sinnverweigerung und wendet sich dann zu jenen „Erfahrungen“, die als „in sich sinnhafte Vollzüge, in welchen es unbedingte und an ihnen selbst erfahrene Sinnhaftigkeit gibt“ (E 140), geschehen. Die abbreviativ phänomenologische Erklärung rekuriert auf den Bereich der selbstzweckhaften Prozesse, sie dokumentiert den Erfahrungscharakter der Sinn-genese. Vor diesem Hintergrund konturiert sich die „Widerspruchseinheit“ der Person als jene Leistung, welche den Vollzügen der Sinnerfahrung den Raum eröffnet und garantiert. Inwieweit hat das Prozeßgefüge der personalen „Widerspruchseinheit“ auch Gültigkeit für die Sinnmitte der Geschichte, über die psychisch-leibliche Einheit der singulären Person oder den unmittelbaren Kommunikationsverband einer überschaubaren Gruppe hinaus? In welcher Weise verläuft umgekehrt die Genese geschichtlichen Sinns, welcher die singuläre Person übersteigt und gleichwohl von deren Synthesis muß übernommen werden können, wenn er Sinn soll sein können? Beide Fragen sind an die „Anthropologie“ Max Müllers gerichtet.

IV. Abgründige Freiheit und kairologische Geschichte – Bewegungsverhältnisse und Prozeßzusammenhänge

„Philosophisch-historische Anthropologie erscheint... als die einzige ‚der Sache‘ entsprechende Reflexion der Endlichkeit. Diese Reflexion entdeckt jene Mitte, die weder aus der Verunendlichen des Naturalen noch aus der Verendlichen des Metaphysischen ‚erst‘ wird.“ (A 300 f.) Die Erklärung

bildet den Schluß der „Anthropologie“ Max Müllers.⁹ Sie bekundet die Identität leitender Fragestellungen und deren neue Präzisierung: Das Problem der geschichtlichen Sinnmitte ist nun begriffen als Problem der menschlichen Endlichkeit. Mit dieser Wendung wird in eins die denkgeschichtliche Topographie und das Panorama der metaphysischen wie der gegenmetaphysischen Definitionsentwürfe evoziert. Diese Topographie ist im Titel der vier „Überlegungen“ präsent: „Transzendentalität und Freiheit als Geist“, „Transzendenz und Freiheit als Geschichte“, „Die Prinzipien der Freiheit und das Phänomen der Institutionalisierung“ und „Natur und Geschichte“. Die „Vorüberlegung“ vergegenwärtigt: Intendiert ist – im Sinne einer philosophischen Rückfrage als „Aprioriforschung“ (A 17) – eine solche Sicht auf das „Selbstsein des Menschen“ (A 18), welche hinter spezifische Forschungshorizonte zurückgeht, ihn also im Strukturzusammenhang aller seiner singulär anvisierbaren Einzelmomente vor den Blick bringt.¹⁰

Die „Erste Überlegung“ formuliert zu Beginn die Grundzüge der Humanität des Menschen. Er ist „das bezirkslose, das heimatlose Wesen“ (A 21). Das scheinbare Defizit markiert zugleich seinen Vorrang: Er ist hierin und hieraus das „Wesen des Überschreitens... der Transzendenz“ (A 22), also „Modell aller Modelle“, der „alle Modelle entwirft“ (A 24), somit „einerseits Weltwesen... gleichzeitig in diese Welt hineingeworfen... in und aus ihr geworden, ... Natur, Naturwesen“ (A 31). Das Ensemble der Bestimmungen umreißt das Programm: Die Realität des Menschen muß begriffen werden als „ein Aufgegebenes“ – er ist das „Wesen der Freiheit“ (A 25). Mit diesem Vorgriff ist nicht nur ein Fragezusammenhang, den „Erfahrung und Geschichte“ hat ansichtig werden lassen, in spezifischer Ausrichtung gebündelt. Sichtbar wird darin ein Spannungsfeld, das den Rückblick auf die denkgeschichtliche Herkunft der Grundzüge eröffnet. So wendet der Gedankengang sich in eine Herkunftserörterung. Sie rekurriert auf Aristoteles: Das Wesen des Menschen ist transzendierende Offenheit, gefaßt als Transzendenz des Geistes. Die Entfaltung der Grundzüge hat fortan jene klassischen Bestimmungen und Hinsichten mit im Blick, welche (gerade in ihrem Ausgriff) denkgeschichtlich leitend, erfahrungsgeschichtlich wie auch reflexionsgeschichtlich aber überholt wurden. Das Ergebnis: Die „aristotelische Auslegung des Menschen in der Spannung von Geist und Natur“ (A 38) erkundet sein Wesen „in der Sicht vom Geist her“ (ebd.), sie erschließt zentrale Signaturen seiner Verfaßtheit aus dem Begriff und Gedanken des νοῦς. Die Interpretation von Struktur, Rang und Bewegungsweise des νοῦς im 4. Kapitel des 3. Buches von Περὶ Ψυχῆς evoziert schon dessen Wirkungsgeschichte hin zu Hegels „Geist“: „Geist denkt alles und zugleich sich selbst. Er kann nicht hervorgebracht werden im Sinne von ‚produziert‘ werden, er muß schon in allem als Möglichkeit verborgen sein und dann hervorgebracht... werden: durch sich selbst.“ (A 68) Darin aber hat der Mensch ‚im Geiste‘ Anteil an dessen Vermögen der „universalen grenzenlosen Vermittlung“ und seiner „Form, keine Form zu haben, als die unendliche Möglichkeit aller anderen Gestalten und Formen zu sein“, daß er also „reine Kraft auf Gestalt hin“ ist (A 56). In diesem Horizont ist der Mensch in seiner noetischen Verfaßtheit als potentiell unendliches Wesen gedacht – er rückt in die zeit- und geschichtsenthobene Mobilität des Geistes. Der Aristotelische Aufweis einer „Absolutheit des endlichen Menschen“ (A 70), dessen „Geist alles auf sich selbst hin, auch die Welt im Hinblick auf den Grund von Welten in der Frage nach dem, was er sei, transzendiert“ (ebd.), konturiert eine „Herkunft des Nichtabsoluten vom Absoluten“ (ebd.). Die weiterleitende Frage: In welchem „Verhältnis“ steht die Aristotelische Genealogie „zur akzentuierten Ableitung aller angeblichen oder wirklichen Absolutheit von der Nichtabsolutheit“? (ebd.) akzentuiert die unaufhebbare Endlichkeit des Menschen. Sie wird zunächst vermittelt profiliert, im Sinne distinkter Gegenbeleuchtung der Aristotelischen Bestimmung des Menschen aus dem Gegenpol seiner Natürlichkeit. Dies geschieht im Sprung zur gegenwärtigen Anthropologie, zu A. Gehlens Theorie vom Menschen als Mängelwesen, welche die „Endlichkeit des Menschen als seine Naturbedingtheit und die Geistigkeit als seine Naturüberlegenheit“ (ebd.) anvisiert. Das Fazit der Erörterung A. Gehlens aber lautet: Der „Horizont der Mängelfeststellung“ ist der „Horizont der sog. gesunden Vitalität“ (A 71) –

⁹ A wurde von W. Vossenkuhl (München) ediert. Ihr Text entstammt Tonbandnachschriften von Vorlesungen Max Müllers aus den Jahren 1966–1968 und 1970–1971 (vgl. A 8). A enthält im Nachgang zum Text Max Müllers eine umfangreiche Abhandlung von W. Vossenkuhl „Zur gegenwärtigen Anthropologie“ (A 303–350). In ihr werden einige weitere Ansätze moderner Anthropologie (O. Marquard, D. Kamper, H. Rombach, G. Devereux, M. Foucault u. a.) durchdiskutiert.

¹⁰ Vgl. die ähnlich gelagerte Perspektive bei: E. Fink, Grundphänomene des menschlichen Daseins (Freiburg/München 1979).

der Gehlensche Interpretationskontext führt in eine reduktive Auslegung. In der Reflexion auf die entschiedene Gegenstellung der beiden Interpretationspole von Geistigkeit und Natürlichkeit zieht Max Müller ein Resümee, worin die Erörterung in seine eigene Fragerichtung einschwingt – „daß die Endlichkeit nicht primär in der Mangelhaftigkeit unserer Vitalausstattung besteht... sondern daß es eine Endlichkeit des Geistigen selbst gibt, zu der die vitale Mängelhaftigkeit die komplementäre Erscheinung ist... Endlichkeit des Geistes... daß sein Wesen die Sorge um eine gerade ihm aufgetragene geschichtliche Leistung ist“ (A 99). Das Argument zwingt jene Dimension des Menschen vors Okular, welche im Spannungsbogen von Geist und Natur weitreichend abgeblendet bleibt: den Raum der Geschichte als genuine Sphäre humaner Realität. Die weitere Erklärung präzisiert das Hauptthema: „Die Sorge zeigt, daß er das Wesen ist, das am meisten in der Not steht... zunächst... die Vitalnot des Mängelwesens, die durch Leistung behoben wird. Wenn die erste Not behoben ist, entsteht eine Notlosigkeit.“ Sie „gibt die Chance, daß eine neue... die eigentliche Not des Menschen, zum Ausdruck kommt... daß seine eigentliche Aufgabe die Sorge um die Gestalt ist“ (97 f.). Die Erläuterung schließt den Bogen von den eingangs genannten Grundzügen zur zweiten Überlegung „Transzendenz und Freiheit als Geschichte“. Worin besteht der geforderte Realisationsvollzug, worin der Mensch sich konstituiert? „Die Gestalt ist Geist-Gestalt, als Geistgestalt ist sie Weltgestalt, die Sorge, der Welt Sichtbarkeit, Anlitz, Gestalt zu geben.“ (A 98) Die so aufgefaltete „Sorge“ und „Not“ des Menschen enthüllen den Kern seiner essentiellen Realität, sie definieren die von ihm in seiner Humanität konstitutiv geforderte und ihm abverlangte Aufgabe. In dieser Präzisierung kehrt jene Bestimmung des voüg, „keine Form zu haben, als die unendliche Möglichkeit aller anderen Gestalten und Form zu sein“ als schärfstes Signum humaner Endlichkeit wieder – was ursprünglich Zeichen seiner potentiellen Absolutheit war, gelangt als ausständige und unendlich gefährdete Leistung zum Vorschein. Der Hindurchgang durch jene antik-klassischen Bestimmungen wie deren Umwendung begreift die totale „Offenheit“ des Menschen in einem anderen und neuen Licht: Sie siedelt nun – in ihrer Unendlichkeit möglicher Gestaltung wie der Sorge um die hierin zu findende Gestalt – im Feld zeitlicher Kontingenz und der Region limitierter Zeit. Sie ist versetzt und eingelassen in Geschichte, in deren Prozeßzusammenhang endlicher Bedingungen und ihrer verfehl- und versäumbaren Möglichkeitsräume. In diesen Bezügen sind die Leitlinien der zweiten „Überlegung“ aufgeschlagen. „Freiheit bedeutet also, daß wir gefordert sind, uns selbst in einer Gestalt hervorzubringen, die nicht eindeutig apriori überall schon gegeben vorliegt“ (A 119). Mit dem so verspannten Leitbegriff der Freiheit ist den weitergehenden Überlegungen ein spezifisches Problempotential aufgeladen. Es sei kurz angedeutet, ehe die folgenden Gedankengänge durchleuchtet werden.

Die essentiell humane Realisationsaufgabe der Gestaltung wiederholt vor anderem Horizont die in „Erfahrung und Geschichte“ beschriebene Leistung der „Synthesis“. Deren Einheitsprozeß aber hatte sich als ambivalent erwiesen: Dieser Vollzug vermag fallweise auch so zu verlaufen, daß die Integration auf schon bestehende, zu ihr differenten Einheitsgestalten ausgreift und deren Eigenstand abarbeitet. Diese Möglichkeit rückt im Horizont der anthropologischen Endlichkeit in eine neue Dimension. In der Not totaler Offenheit und in der Sorge der Gestaltsuche ist der Mensch dem Möglichkeitsdruck einer Unendlichkeit potentieller Gestaltungsweisen ausgesetzt. Dem korreliert der Forderungsdruck, daß der Mensch unter den Endlichkeitsbedingungen der Geschichte seine ihm angemessene Gestalt finde. Aus diesem Kontext entspringen zwei Probleme. Erstens: In der ihm aufgebürdeten Unendlichkeit möglicher Gestaltung bedarf die Gestaltsuche einer eigenen Orientierung. Sie fordert den distinkten Vorblick auf die konkrete Bestimmung seiner Realität, in sein angezieltes „Selbstsein“. Wie und woraufhin wird das „Selbstsein“ des Menschen ausgelegt? Gesetzt den Fall, es sei angesichts des notierten Möglichkeits- und Forderungsdrucks allein auf und in sich zentriert, dann zielt die Suche auf Gestalten optimaler Selbstbehauptung und Selbstentfaltung, sie richtet sich zugleich auf deren schlackenlose Realisation und Durchsetzung. Das bedeutet zum zweiten: Die Realisation trifft auf schon gegebene Gestalten, sei's der Geschichte, sei's der Natur. Deren Strukturen sind umzuformen oder zu eliminieren. Im Feld der Geschichte mag die Gestaltnegation darin gerechtfertigt sein, daß Gestaltverlust und Gestaltwandel deren Prozeß selbst definieren – er entspricht ihrer Temporalität. So gilt umgekehrt: Die Mobilität der Geschichte entspringt dem human aufgetanen Unendlichkeitshorizont potentieller und also potentiell neuer Gestaltung. Ihre Umschwünge scheinen gerechtfertigt in der gelungenen Entfaltung neu gesichteter Strukturen. Gleichwohl ist schon hier die Frage veranlaßt, in welchem Maße die Innovation den Sinn- und Bedeutungsbestand jener humanen Gestalten zu ersetzen vermag, welche ihr erfolgreicher Prozeß eliminiert? Das Problem verschärft sich im Blick auf die Natur.

Vor dem Hintergrund des Aristotelischen *voüg* und dessen universaler Prinzipialität sind die Gestalten des Geistes in eins Fundamentalformen natürlichen Wirklichseins. Im Horizont der anthropologischen Endlichkeit indessen sind jene Gestaltungsmöglichkeiten ausschließlich solche der humanen Realität und ihres Geschichtsraums. *Deren* Ausgriff in die Natur vollzieht daher einen Gestaltungseingriff in eine andere, different eigenursprüngliche Dimension der Ordnung. Ihre Strukturen mögen zwar in humaner Gestaltung verwandelt und eliminiert, nicht aber ersetzt werden in ihrem selbsteigenen ursprünglichen, natürlichen Ordnungszusammenhang. Die Frage nach dem Selbsteinkönnen des Menschen ist mit dessen Freiheit zugleich verwiesen auf das Verhältnis zur Natur und die Reagibilität ihres Selbststands.

Die weiterschreitenden Folgerungen aus dem Begriff der „Freiheit“ lauten zunächst: „Der Sinn der Freiheit ist, zur Forderung zu kommen und beide, mich, den Geforderten und das Fordernde in die Einheit einer geschichtlichen Begegnung zu bringen.“ (A 118) Woraus erwächst die Forderung? Sie markiert den geschichtlichen Ort der aufgetragenen Selbstfindung des Menschen. Sie zielt auf eine Übereinkunft, welche verlangt, daß der Ort und die hieraus erwachsene Gestaltungsaufgabe erfahren sind, daß die Gestaltsuche also orientiert ist. Diese Verflochtenheit der Freiheit wie des in ihr ermöglichten Selbsteinkönnens wird in entscheidender Weise gekennzeichnet – „es ist gar nicht unser Ziel, Geist zu sein. Denn augenscheinlich ist eine Eingelassenheit, Eingefügtheit in ein Ganzes, sowohl der Natur, der Welt, der Geschichte, der Gemeinschaft mit anderen Menschen zu unserem Wesen gehörig.“ (A 106) Der Begriff der Eingelassenheit umreißt in fundamentaler Weise die *conditio humana*, er konturiert das Gesamtfeld wie die Bewegungsmöglichkeit ihrer Freiheit: „Ist nicht das Sich-einlassen auf die Herstellung einer neuen Welt das eigentlich Menschliche des Menschen?“ (A 117) Übernimmt also das Geschehen jener Freiheit in ihrer Herstellung zugleich die Bedingungen und also den vorgegebenen Eigenstand dessen, worin sie eingelassen ist und worauf sie sich einläßt? Die Antwort führt ins Bedeutungszentrum der Freiheit. Sie erfolgt in Hinblick auf ein schon bekanntes Signum der Wirklichkeit: deren Pluralität. Es erhält nun bezeichnende Konturen: „Auch der andere muß in der Freiheit, im Fortschreiten... immer gelassen werden als er, der er selbst ist.“ (A 156) Die Aussage erläutert, wie die „Eingelassenheit“ als umgreifende Rahmen- und Zielbedingung der humanen Selbstleistung zu begreifen ist. Sie geschieht als Eingelassenheit in die Pluralität anderer Freiheiten. Darin wird das oben skizzierte Problem des geschichtlichen Gestaltungsausgriffs gelöst, ist weiter entschlüsselt, was die Freiheit der Forderung und die geforderte Übereinkunft verlangen. So sind Gestaltsuche wie mehr noch Gestaltfindung zentriert in den unworwegnehmbar günstigen Augenblick des Zusammenfalls von geforderter Gestalt, geglücktem und übernommenem Fund, anerkannter und mitvollzogener Synthesis. In diesem Sinne ist die Zeit „eigentliches und ursprüngliches Medium der Freiheit“ (ebd.).

Mit diesen Erläuterungen muß Freiheit begriffen werden als Achse und Drehpunkt der Humanität. In ihr schwingt die Anthropologie um in Geschichtsphilosophie, sind beider Perspektiven untrennbar ineinander verschränkt: „Geschichte ist die Fortführung der einlassenden Freiheit in je neue, selbstsinnhafte, kairologische Gestalten des Zusammenseins.“ (A 157 f.) Die kairologisch begriffene Geschichte der offen unvorhersehbaren Übereinkunft und des unworwegnehmbaren Zusammenfalls der Begegnung entrollt eine *Möglichkeitsfigur* für Genese und Gegebenheit von unbedingtem Sinn unter den Freiheitsbedingungen temporaler Endlichkeit. So gilt, „daß der absolute Sinn und damit das Absolute in einer geschichtlichen Situation ganz da sind im Augenblick, der nicht nur Hinweis, Allegorie für einen Sinn ist, der erst am Ende eintritt“ (A 156). Die Möglichkeitsfigur des kairologischen Zusammenfalls impliziert ein spezifisches Gliederungsmodell geschichtlicher Geschehenssequenzen. Es zielt auf deren herausragende Momente, Knotenpunkte und Wendestellen. Dies aber gilt zunächst und vor allem für den Geschehenszusammenhang der Individual- und Personalgeschichte, es gilt weiter für manche Ereignisverläufe im Bereich epochal-gesamtgeschichtlicher Vorgänge. In deren Feld wird die „kairologische Betrachtung“ (A 157) indessen durch die Beobachtung relativiert, allein die großen und singulären Augenblicke zu treffen – jene, worin der Prozeßzusammenhang als dialogische Begegnung erfolgt. Dem kairologischen Ereignis steht hier die Erfahrung gegenüber, daß umgreifendere geschichtliche Prozeßabläufe sich in einer unübersehbar diffusen Gemengelage von Einzelfaktoren vollziehen – als Aufeinanderprall und Konfiguration eines Universums von ‚Zufällen‘ (worin gleichwohl eigene Prinzipien wirksam sind). Für deren unaufhörliche Konstellation kann vermutet werden, sie erfolge weniger im Modus offener Begegnung und dialogischer Freiheit und stehe vielmehr unter dem Notwendigkeitsdruck dominant gewordener Prozeßgrößen und ihrer Mobilitäts-

und Verflechtungsgesetze. Die gelingende kairologische Sinnkonstitution vergegenwärtigt die glückliche Ausnahme. Für deren Sichtung und Entschlüsselung freilich präsentiert die von Max Müller angebotene Möglichkeitsfigur eine distinkte Perspektive: Sie entdeckt die Möglichkeit humanen Sinns im Horizont geschichtlicher Offenheit und in der Bedingungssituation überholter oder entschwendener Orientierungen. Das vergegenwärtigte Konzept ermöglicht die geforderten Fortführungen und strukturellen Modifikationen, wird es in umgekehrter Richtung gelesen: Der kairologische Augenblick einer Geschichte ist nicht selten erst in deren nachhinein sichtbar, die Evidenz seines Sinns zumeist nicht in der unmittelbaren Erfahrung des geschichtlichen Orts (und seiner Kairologie), sondern in deren perspektivisch wiederholender Erinnerung eröffnet. Der Zusammenfall scheint fundamental verwiesen auf seine geschichtliche Vermittlung und deren Kontinuitätsleistung – daß er im Universum der Prozesse eine Geschichte erhält und zur Geschichte werden kann.¹¹

Die zweite „Überlegung“ verspannt den Begriff der „Eingelassenheit“ als konstitutivem Charakter humaner Realität mit dem Begriff der „Freiheit“. Freiheit ist entscheidend auf die Pluralität anderer Freiheit bezogen. Ist also die Forderung der freien und offen zuwartenden Übereinkunft begrenzt auf freiheitsfähig humane Realität? Demgegenüber wäre die Eigenbedeutsamkeit auch jener Realitäten zu reklamieren, welche außerhalb des Möglichkeitsraums humaner Freiheit siedeln. Deren vorgegebene Dimension ist unerlässlich für die volle Gültigkeit des Kernaxioms humaner Selbstleistung: „Die Inständigkeit des Bleibens ist das Ziel der Produktion des Menschseins selbst.“ (A 121) Mit diesem Grundsatz (seinen anthropologischen und geschichtsphilosophischen Implikationen) ist der generelle Horizont für die dritte „Überlegung“ entrollt. Sie gilt den „Prinzipien der Freiheit“ und dem „Phänomen der Institutionalisierung“. Das „erste der geschichtlichen Handlungsprinzipien“ (A 161), das „Prinzip der Selbstzwecklichkeit“, entspringt der radikalen Selbsterfahrung der Freiheit, „grundlose(r) Grund“ (A 166) zu sein – „daß der Mensch, der dieser Abgrund selbst ist, in einer bestimmten Dimension unverfügbar ist“ (A 164). So schlägt das zweite Prinzip, die „Werkhaftigkeit der Freiheit“ (A 163), von ihrer abgründigen Freiheit die eigentliche Brücke zur Geschichte. Es ist Realisationsprinzip der Freiheit, es formuliert deren Forderungs-, Leistungs- und Temporalitätscharakter. Freiheit wird real und geschichtlich in der „Grundwahl“ als „Wahl der Gestalt“ (A 168). Das zweite Prinzip entfaltet den anthropologischen wie geschichtlichen Bedeutungsrahmen von Institutionalität. In deren Phänomen verdichtet der Gedankengang die bislang aufgewiesenen Signaturen. An den „sichtbaren Gestalte(n) des gemeinsamen Lebens“ (A 187) wird der Prozeß der Synthesis nunmehr als „Integration“ begriffen (A 191). Sie erfolgt in zwei differentiellen Grundweisen. Institutionen sind zum einen „funktionale Institutionen“ als „notwendige Schematisierungen des sich selbst erhalten... wollenden Lebens“. Davon abgehoben der Typus der „symbolische(n) Institution“ als „Gestaltverfassung des sich jeweils neu gefunden habenden Lebens“ (ebd.). Funktionell und symbolisch integrierende Synthesis antworten auf die differentiellen Weisen humaner „Not“ und „Sorge“. Ihre faktische Realisation definiert das Feld der *Praxis*. Unter dieser Hinsicht verweist das „Phänomen der Institutionalisierung“ zurück auf die generellen Horizonte der Mobilität der Freiheit, der temporalen Endlichkeit des Menschen, des kairologischen Verlaufs der Geschichte. Der Einblick in die Temporalität der Institutionen dirigiert die Sicht auf die unvergleichbare Pluralität von Geschichte und Freiheit: Der „historisch Reflektierende weiß, daß in anderen Welten andere Grundgestalten und eine andere Bereichsordnung von Gestalten möglich ist, die sich jetzt als gleichzeitige ausschließen“ (A 169). Der Einblick lenkt die Sicht auf Geschichte insgesamt: Der „Mensch ist Geschichte, diese ist prinzipiell unvollendbar. Keine der Gestalten ist dem Urgrund des Lebens, der der Abgrund der Freiheit ist, näher oder ferner. Die geglückte Gestalt ist aber in einer jeden Zeit näher zu ihr als die mißglückte; die Einheit aller... ist *Geschichte*.“ (A 203)

Die letztzitierte Aussage rückt den Gesamtrahmen der „Anthropologie“ wiederum vors Auge. Die vierte „Überlegung“ widmet ihm eine abschließende Strukturierung. Sie entrollt den Gesamtrahmen im Ausgang vom anderen der beiden Pole humanen Wirklichseins, der „Natur“. In diesem Hindurchgang

¹¹ So A. Halder, *Wirklichkeit als Geschichte*, in: L. Scheffczyk (Hg.), *Grundfragen der Christologie heute* (München 1975) 15–35 bes. 29–35 und ders., *Bild und Wort. Zur Frage religiösen Sprechens*, in: B. Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols* (Freiburg/München 1981) 65–105, bes. 86–96; zu diesem Problembereich auch: R. Koselleck/D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung* (= *Poetik und Hermeneutik V*) (München 1973).

soll die eigentliche Gestalt menschlichen Wirklichseins profiliert und der Vorblick auf die geforderte Praxis gewonnen werden. Mit der Wendung zur Natur schwenkt der Gedankengang in jene Dimension, welche der humanen Freiheit stets schon zuvor ist. Natur „scheint immer gleichzeitig zu schenken, indem sie sich verweigert. Indem ihre Tätigkeit dauernde Offenbarung ist, bleibt sie selbst ein Geheimnis“ (A 216). Die Formulierung steht im Kontext einer Betrachtung von Heraklits Fragment 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – es evoziert eine Auslegungsgeschichte, worin Natur selbst als abgründig, in fundamentalem Entzug erfahren, zumindest in ihrer Unverfügbarkeit eröffnet ist. Daß diese Unverfügbarkeit im Zug der philosophischen Interpretationsgeschichte von Natur fortlaufend ausgeblendet wurde, läßt Max Müller im Gegenüber von Aristoteles und Kant zum Vorschein kommen: „Aristoteles hat die Unverfügbarkeit und den Selbststand der Dimension der Natur gegenüber der Verfügbarkeit und dem Gegenstand der Dimension der Kunst scharf herausgearbeitet.“ (A 231) Dieser „Gesichtspunkt des Aristoteles kehrte sich ... für Kant um: die natürliche Welt steht unter Fremdverfügung, ... unter unserer Verfügung“ (A 229). Die Schlussfolgerung, welche Max Müller hieraus zieht, expliziert eine fundamental bedeutsame Korrelatbestimmung humaner Freiheit. Sie holt in deren Begriff ein, was bisher offen blieb, sie indiziert ein leitendes Merkmal der angezielten Praxis humaner Selbstleistung. „Demgegenüber gilt es“ – so die Fortsetzung – „genau den umgekehrten Weg zu ‚wiederholen‘ ... daß ... auch die technē auf eine (... ihr allein eigene) Unverfügbarkeit zurückgenommen werden muß, in der nun unsere Verfügungsgewalt erst ihren ... Ort ... ihren Sinn erhält“ (A 231). Die Forderung zielt auf die funktionelle Synthese der Selbsterhaltung, sie zielt auf die Institutionalität der Technik und deren Integrationsweise. Die Forderung muß als Maximalforderung begriffen werden, welche das Gesamtkonzept der „Anthropologie“ betrifft. Sie verlangt die prinzipielle Ortserkundung der technischen Leistungsgestalt der Freiheit. Freiheit bedarf der unverminderten Erinnerung der Abgründigkeit ihrer selbst wie der Natur, umwillen der Bewahrung und Entfaltung beider. Mit der Wendung des Gedankengangs zur Unverfügbarkeit der Natur wird die Freiheit und deren Leistungsraum definiert durch ein Aufgabenprogramm von erheblicher kontrafaktischer Reichweite: Die Realisation der Freiheit ist vor die doppelte Aufgabe gestellt, daß der „infinite Prozeß“ der Technik (A 244) bindend orientiert, daß zugleich und zum anderen die Bewegungsart der Natur, deren „immerwährender Regreß“ (A 243) integrierend bewahrt werde. Dieses Programm umfassender, der Freiheit auftragener Sollensforderungen – denen gewichtige Bestände der faktisch gewordenen geschichtlichen Welt gegenüberliegen – bestimmt ex negativo den Prozeß und Raum freiheitsverwirklichender Praxis. Deren Mobilität, Temporalität und die Endlichkeit ihrer kairologischen Sinnermöglichung aber sind exemplarisch in der *Sprache* gegeben. In ihr sind „die Verhältnisse nicht bloß gedacht, sondern aufgerichtet, aufgestellt in einer gemeinsamen Wirklichkeit“ (A 277). Das Geflecht der „Anthropologie“ mündet in die Sprache als „die dritte Welt der Vermittlung“ (A 245) – die der Freiheit auftragene Leistung ist Praxis der Geschichte als Praxis der Sprache.

Die „Anthropologie“ Max Müllers entfaltet eine Topographie fundamentaler Bezugsverhältnisse. Ihre Aussagen gehen zum ersten auf Zusammenhänge, worin die Grenzziehungen des traditionellen Kanons der philosophischen Einzeldisziplinen unterlaufen und in eine eigene Konnexion gebracht werden. Das dokumentiert einen Wandel der phänomenalen Grundbestände und der leitenden Grunderfahrungen. Zum zweiten wird maßgeblich für die „Anthropologie“ und deren Orientierungsart: Ihre Argumentation verfährt nachzeichnend auf unterschiedlich gelagerten Deskriptionsebenen, bewegt sich aber in einem Gesamthorizont geforderter Humanität. Die Deskription impliziert so normative Momente, gegenläufig zu distinkten Tendenzen der modernen Realität, ihrer rational-technischen Verfaßtheit wie ihrer Systemnotwendigkeiten – ohne deshalb utopisch zu sein.¹² Die angezielte Realisation wird faßbar in den folgenden beiden Publikationen.

¹² Insofern jene normativen Momente keine entfaltete Krieteriologie zur Leitung konkreten Handelns anbieten, sind sie sicherlich ‚ergänzungsbedürftig‘. Vgl. so den Hinweis von H. Widmer in der Rezension von A, in: *Philos. Jb.* 83 (1976) 201–207, 206.

V. Geschichtlicher Kompromiß und philosophische Praxis – Orientierungen

Die drei Traktate von „Sinn-Deutungen der Geschichte“ sind „philosophische Betrachtungen zur Situation“. Die erste gilt wiederum dem Begriff des „Sinns“ und einer generellen Erörterung von Deutungsentwürfen der Geschichte (Augustinus, Kant, Hegel, Teilhard de Chardin) sowie einer Erörterung ihrer anthropologischen Interpretationsmodelle (Adorno, Löwith, Scheler, Plessner). Die zweite „Betrachtung“ thematisiert „Die Gegenwart der Metaphysik“. Sie durchleuchtet – im Anschluß an eine knappe Kennzeichnung dessen, was Metaphysik „nach ihrer eigenen Intention sein wollte“ (S 60) – vier Hauptstränge ihrer gegenwärtigen Kritik (Positivismus-Sprachanalyse, Marximus-Neomarxismus, M. Heideggers Versuch ihrer Verwindung, theologische Einwände). Das Schlußfazit gibt (in Anknüpfung an Kant) eine aufschlußreiche Wendung: „Metaphysik als Naturanlage... bestimmt den Menschen *als* Menschen... Für sie als Freiheit, welche... unablässig den humanen Wesensbestand ausmacht, gilt es heute, die neue und jetzt gemäßige Sprache zu finden.“ (S 83 f.) Die dritte Abhandlung „Wahrheit und Wirklichkeit, Erkenntnis und Interesse. Reflexionen zur Struktur unserer Denkgeschichte“ unternimmt zunächst eine abbeviative Charakteristik von „drei Epochen abendländischer Seins-Bewußtseins-Geschichte (Physiologie-Metaphysik-Positivismus)“ (S 93), konfrontiert sodann Hegel, Heidegger und Habermas und mündet im „Blick auf unsere nächste Zukunft“ (S 117) in die Forderung einer neuen „Sinnggebung“ – sie aber setzt „auch einen ‚neuen Menschen‘ voraus, einen anderen als den, der wir heute sind“ (S 119). Die beiden letzten Abhandlungen sprechen in diagnostischer und therapeutisch verdeutlicher Absicht. Sie zielen insgesamt und zugleich darauf, den heute erreichbaren Möglichkeitsspielraum von Philosophie auszuloten und jene Fragenzusammenhänge auszumitteln, welche in dieser Konstellation entscheidend werden.

Diesem Programm folgt auch die erste Abhandlung von Max Müllers letzterschienener Publikation „Der Kompromiß oder Vom Unsinn und Sinn menschlichen Daseins“. Ihre vier Untersuchungen verstehen sich im ganzen als „Beiträge zu einer geschichtlichen Phänomenologie von Praxis“ (K 8).¹³ Im Ausgang von M. Heideggers These vom „Ende der Philosophie“ (K 10) erörtert die erste Abhandlung „Sinn-Reflexion oder Von der Selbstbehauptung der Philosophie in unserer Zeit“ (K 9–44) den Vollzug der philosophischen Denkbewegung als Modus ursprünglicher Praxis: „Neben den selbstzwecklichen ‚Grundhandlungen‘ religiösen, künstlerischen, politisch-sozialen Ausdrucks tritt nun der philosophische Versuch.“ (K 35) Die Praxis der Philosophie zielt auf das Feld der „transzendentalen Erfahrung“. Sie vollzieht deren eröffnend-vergegenwärtigende, rechtfertigende wie kritisch analysierende Reflexion und unternimmt die topographische Entschlüsselung der geschichtlich andrängenden Fragen, ihres Sollens- und Forderungscharakters. Die zweite Abhandlung „Sinn-Bewußtsein oder Von den vielfältigen Weisen der Erfahrung des Menschen heute“ wendet die vorgeführte Selbstklärung der Philosophie in drei „Erörterungen über das Glück, die Geschichte und den Tod“ (K 45, Untertitel). Die Abhandlung konfrontiert mit der generellen Diagnose, Die „Erfahrung des Sinns“ sei dominant „zur Erfahrung des Fehlens von Sinn geworden“ (K 76 f.). Dieser Sachverhalt wird wesentlich greifbar in der Erörterung der Todeserfahrung und der in ihr waltenden Ambivalenz. „Der ‚tödliche‘ Sinnverlust“ besitzt zwar seinen geschichtlichen Sinn“ (K 95), insoferne „sein endgültiges Gesetzsein . . . uns . . . bestimmt, einmalige, unwiederholbare Gestalt zu übernehmen“ (K 86). Dennoch bleibt die „tiefe Zerissenheit ihm gegenüber . . . unbeseitigbar“ (K 95), bleibt der darin manifeste Sinnzug. Das Geschehen dieses Sinnverlusts und der Sinnverfehlung wird in der dritten Abhandlung „Unsinn und Sinn oder Eine philosophische Reflexion auf das europäische Phänomen des Tragischen“ durchleuchtet. Die Abhandlung thematisiert einen Fragenzusammenhang, den schon „Erfahrung und Geschichte“ angesprochen hatte, welcher weiter im Kontext der „Anthropologie“ unablässig, offen wie untergründig virulent war. Im Zusammenhang der nun verhandelten Schrift eignet dem Traktat eine Brückenstellung. Er profiliert eine unabtrennbare Nachtseite der neuzeitlich-modernen Sinnfrage. Er weist zugleich – in Bestimmungshorizont der „Philosophie als ‚Handlung‘“ (K 44) – vor auf die Erörterung des Kompromisses. Dessen zentraler Rang gelangt schon am Gehalt des Tragischen zum Vorschein. Die erste entscheidende Aussage: „Tragik gibt es nur in der gestalthaft sich aussprechenden Selbstdeu-

¹³ Die vier Untersuchungen entstammen den Jahren 1977/79 (vgl. K 177 f.); sie sind in der vorliegenden Publikation durch drei knappe Zwischentexte verbunden, welche die jeweils vorangehende Abhandlung in ihren wesentlichen Linien zusammenfaßt und auf die Problemstellung der folgenden hinführt.

tung des Lebens.“ (K 102) So muß die Erfahrung des Tragischen als jeweils epochal gebunden gefaßt, in „historische(r) Analogie“ (K 116) gedacht werden. In dieser epochalen Korrelation siedelt das Tragische in den geschichtlichen Umbruchzonen: Im „scheiternden Untergang des Menschen an der bisherigen Welt und in der erlösenden Haraukunft neuer Welt“ (ebd.) kann der Kairos der Tat versäumt, vermag „schuldlos die je eigenen Gewißheit und Wahrheit der Praxis verfehlt“ werden (K 130). An diesem Ort geschichtlichen Scheiterns eröffnet der Kompromiß den Ausweg vermittelnder Praxis. So in Hinsicht auf Kleists ‚Prinz von Homburg‘: „In dieser ‚tragischen Verfehlung‘ wird . . . der Kompromiß als Übereinkunft des Entgegengesetzten“ und damit „als Erlösung der Tragik sichtbar“ (K 131).

Der „Kompromiß kann . . . nur so vermitteln, daß er alle Gegensätze und Unterschiede, indem er sie in einer Mitte zu vereinigen sucht, zugleich als berechtigt anerkennt und so weiterbestehen läßt“ (K 141). Er vollzieht eine „Synthesis auf Zeit“ (ebd.). Beide Aussagen vergegenwärtigen einen der Brennpunkte der vierten Abhandlung „*Sinn-Verwirklichung* oder Über Wert und Würde des Kompromisses“. Beide Formulierungen sind vor dem Hintergrund jener Lineaturen zu lesen, welche „Erfahrung und Geschichte“ wie „Anthropologie“ zum Vorschein brachten. In distinktem Umriss tritt nun vors Auge, worin die anthropologische Stellung und das geschichtsphilosophische Gewicht der Vermittlung bestehen, welche im Kompromiß erreicht wird. In ihm wird die Handlungsmöglichkeit am vollsten realisiert, welche der Verfaßtheit des Menschen, der ihm aufgetanen Gestaltleistung und den Endlichkeitsbedingungen seiner Geschichte in eigentlichem Sinne entspricht. Er ist angesichts der „Pluralität der Welt- und Geschichtswirklichkeit“ jener Vollzug, „der allein der Realität aller gerecht wird“ (K 169 f.). Seine Tugend – so die Erläuterung in Rücksicht auf die Nikomachische Ethik – ist das ἐπιεικές, „das ‚Billige‘“ als „höchste(r) Gestalt des δίκαιον, des Gerechten“ (K 159). In dieser Ausrichtung erweist der Kompromiß sich als „nichts anderes... als das Vollbringen der endlichen Menschlichkeit des Menschen“ (K 138). Die Erklärung lenkt den Blick zurück auf einen Passus der „Anthropologie“. „Was hergestellt werden soll in der Geschichte der Freiheit“ – hatte es dort geheißen – „ist nicht . . . die transzendente Einigung des Überbewußten, sondern jenes dialogische Bewußtsein, in dem zwei einander fordern und sich darin integrieren, indem sie die Unaufhebbarkeit des Integrierten bejahen und anerkennen“ (A 130). Das beschriebene Einigungsgeschehen ist nunmehr im Begriff des Kompromisses faßbar. Das meint anders gewendet: Im Kompromiß ist jene Prozeßgestalt getroffen, welche – über den Raum personaler Synthesis hinaus – die Widerspruchseinheit geschichtlicher Verläufe und ihrer Sinnermöglichung zu erlangen vermag. Der Kompromiß darf so als die human geforderte und zu leistende Bewegungsfigur der Freiheit und ihrer Umsetzungsgeschichte genommen werden. Die Vermittlungsleistung des Kompromisses vergegenwärtigt die distinkten Vollzugsformen jener Praxis, welche in der Freiheit des Menschen, der mobilen Pluralität seiner Wahrheit, der Temporalität seiner geschichtlichen Wirklichkeit und ihrer Sinngenesen verlangt und möglich ist. Der Begriff solcher Praxis basiert freilich auf einer entscheidenden Voraussetzung: Er postuliert ein „dialogisches Bewußtsein“ und verlangt dessen „doppelseitige(n) Anerkennung in der Notwendigkeit des Zugleich- und Zusammenbestehens“ (K 174). Möglichkeit und verantwortbare Praktikabilität des Kompromisses stehen und fallen mit diesen Voraussetzungen. Der Begriff des Kompromisses gründet in jenen Erkundungen und Leitlinien, welche in „Erfahrung und Geschichte“ und in „Anthropologie“ formuliert wurden. Deren Erörterungen aber werden nun begreifbar als Orientierungen einer Praxis, welche als Praxis des Kompromisses entworfen und in ihrem konkreten Vollzug auf den Kompromiß ausgerichtet ist als historische Maxime des Handelns.

Severin Müller (Augsburg)

Realität als Rationalität
Zur Neuauflage:

Max Müller, *Sein und Geist. Systematische Untersuchungen über Grundproblem und Aufbau mittelalterlicher Ontologie*, 1. Auflage J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1940, 2. Auflage erweitert um den Beitrag „Die Aktualität des Thomas von Aquin“, Karl Alber, Freiburg/München 1981, 264 S.

In Seminarveranstaltungen, die in das Denken Heideggers einführen sollten, erläuterte Max Müller wiederholt einen der Grundgedanken von *Sein und Zeit*, indem er das „und“ dieses Titels durch ein „als“ ersetzte. Mit einem entsprechenden kleinen Eingriff kann auch einer der Grundgedanken von Max Müllers *Sein und Geist* verdeutlicht werden. Die Substitution von „und“ durch „als“ wirkt sich für das Verständnis zunächst förderlich aus, wenn sie am – richtig verstandenen – ursprünglich konzipierten Titel seiner Freiburger Habilitationsschrift aus dem Jahre 1937: *Realität und Rationalität*¹ vorgenommen wird. Der Begriff Realität hat heute jedoch eine Konnotation, die das Kontingente, Empirische meint und der metaphysischen Bedeutung von *realitas* als *actualitas*, als Wesens-Wirklichkeit entgegengesetzt ist. Nur in diesem letzten Sinn von Realität ist es möglich, sie als Rationalität in einem bestimmten Sinn aufzufassen. Dann allerdings bezeichnet Rationalität weder einen intellektuellen Habitus noch die Kohärenz und Konsistenz einer Menge wahrer Sätze, sondern die mit dem metaphysischen Wesen der Wirklichkeit übereinstimmende *ratio* als wahre Erkenntnis. Die Wahrheit dieser Erkenntnis kann demnach kein Resultat der Überprüfung von Sätzen mit Hilfe empirischer oder logischer Kriterien sein. Sie kann aufgrund ihres metaphysischen Charakters auch nicht gerechtfertigt werden durch den Nachweis der begrifflichen Struktur subjektiven Erkennens. Was ist unter Wahrheit zu verstehen, wenn sie nicht Ergebnis begrifflicher Operationen, wenn sie nicht die Wahrheit von Sätzen oder von kategorial ermöglichter Erfahrung ist? Wahrheit unabhängig von logischem und empirischem Subjekt muß wohl ihr Fundament in dem haben, was Subjekt und Objekt gemeinsam ist, daß sie beide „sind“. Die These von *Sein und Geist* ist, daß „Sein“ keinen anderen Sinn hat als „Geist“, daß etwas nur als wahr erkannt werden kann, weil seine *realitas* realidentisch mit seiner *ratio* ist.

Dieser Begriff von metaphysischer Wahrheit und ihre ontologischen Voraussetzungen bilden einen der zentralen Themenbereiche von Max Müllers Buch *Sein und Geist*, das nach mehr als vierzig Jahren dankenswerterweise vom Verlag Karl Alber in unveränderter Fassung neu aufgelegt wird. Damit wird einer der wenigen Texte wieder verfügbar, mit denen in neuerer Zeit der Versuch gemacht wurde, die Metaphysik des Thomas von Aquin nicht etwa neuscholastisch zu rekonstruieren, sondern im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen neu zu interpretieren.² Die systematische und historische Perspektive dieses Versuchs ist, was *Sein und Geist* (künftig abgek.: SuG) betrifft, aus gegenwärtiger Sicht einer Erläuterung bedürftig.

Da SuG selbst historisch zu beurteilen ist, enthält die historische Perspektive, unter der die Intention dieses Textes verständlich wird, neben dem interpretativen, nicht antiquarischen Verhältnis zu Thomas einen zeitgeschichtlichen Aspekt. Die ontologische Fragestellung fand seit Husserls Idee der regionalen Ontologie und nicht zuletzt nach dem Erscheinen von Heideggers *Sein und Zeit* wieder Beachtung, allerdings nicht überall Beifall. Die Rehabilitierung der Ontologie richtete sich kritisch gegen den Neukantianismus, insbesondere gegen die sog. Wertphilosophie der südwestdeutschen Schule und den von ihr vertretenen Vorrang des Geltungsbegriffs vor dem Seinsbegriff.³ Es ist daher nicht überra-

¹ Erik Wolf bemerkt in einer Rezension von „Sein und Geist“, daß der ursprüngliche Titel das Anliegen der Arbeit besser bezeichnet hätte; in: Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie¹⁰ (1944).

² Zu diesen Texten zählen u. a. Karl Rahners „Geist in Welt“ (Innsbruck 1939) und Gustav Siewerths „Der Thomismus als Identitätssystem“ (Frankfurt 1939). Diese beiden Autoren und Max Müller bezeichnete Erich Przywara aufgrund ihres Interesses an Thomas und ihrer Schülerschaft zu bzw. Beeinflussung durch Heidegger als Vertreter einer katholischen Heidegger-Schule.

³ Die Kritik Max Müllers am neukantianischen Vorrang des Geltens und Sollens vor dem Sein und die Rehabilitierung der Ontologie schlagen sich in neuerer Zeit in einer Reihe rechtsphilosophischer Arbeiten nieder; vgl. W. Maihofer, *Recht und Sein* (Frankfurt a. M. 1954) bes. 13–34, 43–49, 61 ff.; vgl. auch die Beiträge von A. Kaufmann, *Die ontologische Struktur des Rechts*, und von R. Marcic, *Um eine Grundlegung des Rechts*, in: A. Kaufmann (Hg.), *Die ontologische Begründung des Rechts* (Darmstadt 1965) 470–508 bzw. 509–565.

schend, daß Max Müller seine ontologische Fragestellung in Auseinandersetzung mit dem Neukantianismus rechtfertigt. Schon in seiner Dissertation⁴ hatte er für den Vorrang der Ontologie plädiert, hier allerdings in einer Kritik an Brentano und Meinong und deren Lehre von Bewußtseinsakten und psychischen Inhalten. Dennoch ist die These dieser frühen Arbeit, daß alles subjektive Bewußtsein identisch ist mit dem Sein dessen, was ist, verwandt mit der These von SuG.

Die Tatsache, daß Ontologie nach *Sein und Zeit* erneut als philosophische Grunddisziplin Anerkennung fand, ist nun nicht so zu verstehen, als hätte Heidegger diejenige Ontologie rehabilitiert, die Max Müller im Ausgang von Thomas entwickelte. Heidegger mied nicht nur historische Bezüge zur Einordnung seiner Fundamental-Ontologie. Sein Seinsbegriff ist – zumindest in *Sein und Zeit* – im Zeitbegriff fundiert und explizit nicht-metaphysisch. Dagegen hat Sein in SuG nicht die Bedeutung von ‚Zeitlich-sein‘. Heidegger trifft sogar der Vorwurf, daß seine Ontologie darauf verzichte, ontologisch zu sein.⁵ Max Müllers Seinsbegriff in SuG ist metaphysisch in dem Sinn zu verstehen, daß er alles umfassen soll, was ist, seien es abstrakte, ideale oder empirische Gegenstände, und zwar ohne eine Relation zu einem zeitlich bestimmten Dasein. Das, was ist, soll ausschließlich in Beziehung zu dem verstanden werden, was die prädikative Verwendung von „ist“, sei sie identifizierend, klassifizierend oder individuierend, ermöglicht. Daher ist seine Ontologie, wiewohl sie ohne Heideggers Einfluß nicht denkbar ist,⁶ in ihrem eigenen Recht zu sehen. Erich Przywara hat SuG nicht zu Unrecht als zu *Sein und Zeit* parallelen Versuch einer geschlossenen Weltdeutung, ja als „Programmschrift einer ganzen Richtung“⁷ beurteilt, die er als „neuen Thomismus“ bezeichnete.

Sucht man nach einer Kontinuität der Problemauffassung und der begrifflichen Entwicklung, ist die Beziehung von SuG zu Husserls Phänomenologie augenfälliger als zu *Sein und Zeit*. Max Müller nimmt ausführlich auf Husserls „transzendente Reduktion“ Bezug und betont, daß sie das Gegebene weder als primär Objektives, dem Erkennen Vorausliegendes, noch als primär subjektiv, im Akt des Erkennens Bestimmtes beurteilt. Der Begriff des Transzendentalen bezeichnet hier nicht mehr eine Erkenntnisart und deren Bedingungen, sondern die ontologische Verfassung des Gegebenen, und nähert sich wieder der Bedeutung der mittelalterlichen Transzendentalien an. Max Müller bemängelt an Husserl, daß seine Ontologie bei der formalen Beschreibung dessen, was ist, verharre und nicht zur Deutung des Sinns von „Sein“ vordringe.

Die historische Perspektive, aus der SuG die thomistische Philosophie ontologisch interpretiert, ist nach dem bisher Gesagten einerseits bestimmt vom zeitgeschichtlichen Interesse der Kritik am Neukantianismus. Diese Kritik hatte eine Rehabilitierung der Ontologie zur Folge, in der die Phänomenologie Husserls bereits das Potential zur Ablösung des Kritizismus neukantianischer Prägung erkannte. Andererseits war die Zuwendung zu Thomas wohl angeregt durch die intensive historische Exegese der mittelalterlichen Philosophie zu Beginn dieses Jahrhunderts. Die Standards der textlichen Schulung, die die neuscholastische Philosophie vermittelte, werden in der Fundierung der Untersuchungen von SuG in den Haupttexten von Thomas und der Tradition danach eindrucksvoll deutlich.

Die systematische Perspektive der Neuinterpretation der Philosophie des Thomas von Aquin ist die einer metaphysischen Ontologie. Der metaphysische Charakter dieser Ontologie läßt sich in knapper Form auf die schon erwähnte These reduzieren, daß „Sein“ soviel bedeute wie „Geistig-Sein“. Die Gefahr, sich auf dieser Ebene begrifflicher Abstraktion in bedeutungsleeren Kreisen zu bewegen, vermeidet die mittelalterliche Ontologie mit Hilfe ihrer Transzendentalien-Lehre. Die Transzendentalien erlauben eine nähere Bestimmung des Begriffs, der allem, was ‚ist‘, in gleicher Weise zukommt. Sie ermöglichen eine Antwort auf die Frage, wie alle Aussagen der Art, ‚daß etwas ist‘, übereinstimmen. Diese Übereinstimmung bezieht sich weder auf den propositionalen Gehalt von Aussagen noch auf die quantifizierende oder identifizierende oder klassifizierende etc. Bedeutung der Verbform ‚ist‘, und ist dementsprechend keine semantisch definite Übereinstimmung. Aus diesem Grund neigten die Kritiker der Ontologie dazu, den Seinsbegriff als äquivok einzuschätzen. Äquivok wäre dieser Begriff aber nur

⁴ Über Grundbegriffe philosophischer Wertlehre. Logische Studien über Wertbewußtsein und Wertgegenständlichkeit (Freiburg 1932).

⁵ SuG 29, Anm. (Zitate nach der 1. Auflage).

⁶ Dies wird vor allem deutlich in „Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart“ (3. erw. Aufl. Heidelberg 1964).

⁷ Erich Przywara, Neuer Thomismus, in: Stimmen der Zeit 198, H. 9 (1941) 301–303.

unter der Voraussetzung, daß die Übereinstimmung nur entweder propositional oder in einem bestimmten Sinne prädikativ sein könnte. Eben dies bestreitet die thomistische Ontologie, indem sie – nach der Terminologie Cajetans (vgl. SuG 52) – den Seinsbegriff als „analogen“ Begriff bestimmt, und zwar im Sinn der *analogia proportionalitatis*: alles, was ‚ist‘, läßt sich trotz aller Verschiedenheit vergleichen im Hinblick auf sein Verhältnis zu seinem Sein. Dieses besondere Verhältnis kann bei jedem einzelnen Seienden, der Transzendentalien-Lehre entsprechend, danach beurteilt werden, daß es ist (*ens*), was es ist (*res*), daß es eines ist (*unum*), daß es etwas Bestimmtes ist (*aliquid*), daß es wahr ist (*verum*) und daß es gut ist (*bonum*). Jede dieser sechs Bestimmungen ist – wie Thomas in den *Quaestiones disputatae* zeigt – *actu implicite* enthalten im Sein alles dessen, was ist. Das Besondere dieser ontologischen, keineswegs logischen Implikation ist, daß jede transzendente Bestimmung trotz begrifflicher Verschiedenheit mit jeder anderen realidentisch, d. h. konvertibel ist. Keine Bestimmung bezeichnet etwas anderes als eine andere sowohl an einem einzelnen Sachverhalt wie an allen möglichen. Die Konvertibilität der Transzendentalien gestattet auf diese Weise eine begriffliche Klärung des Sinnes des quantitativ bedeutungsleeren Ausdrucks „ein Seiendes sein“.

Max Müller erläutert in der interessanten und subtilen zweiten Untersuchung von SuG „Wahrheit und Wirklichkeit“ die Konvertibilität der Transzendentalien an dem für die thomistische Erkenntnislehre grundlegenden Verhältnis von ‚ens‘ und ‚verum‘. Zunächst wird erkennbar, welche begrifflichen Voraussetzungen überhaupt eine ontologische Interpretation der transzendentalen Bestimmungen erlauben. Dies ist deshalb erklärungsbedürftig, weil es nicht ohne weiteres plausibel ist, unter „ens“ sowohl „Seiendes“ wie „Sein“ zu verstehen. Nur wenn die transzendentalen Bestimmungen auf jedes einzelne Seiende in derselben Weise zutreffen wie auf alles Seiende, ist das „Sein“ ein und dasselbe. Diese Übereinstimmung ist begrifflich nur möglich, weil das *verum* zu den allgemeinen Bestimmungsformen von Seiendem gehört, die den Bezug eines Seienden auf ein anderes, d. h. die Vielheit implizieren (vgl. SuG 57 ff.). Das *verum* bildet als konvertible Bestimmung eine Klammer zwischen *ens* und *aliquid*, zwischen intrinsischer und extrinsischer Bestimmung des Seienden und gibt auf diese Weise dem „Sein“ vor allem, was ist, den Sinn von „Wahrsein“ (*ens et verum convertuntur*). Auf der Basis dieses ontologischen Wahrheitsbegriffs, der Erläuterung von ‚ist‘ als ‚ist wahr‘, entwickelte Max Müller die wechselseitige Beziehung und Übereinstimmung zwischen Seiendem und Erkenntnis, die *convenientia entis ad intellectum*.

Der genaue Sinn der Bezogenheit des Seienden auf Erkenntnis, und damit der ontologisch fundierten Erkenntnislehre, ist davon abhängig, wie der Zusammenhang zwischen Vielheit, Wahren, Seiendem und Erkennen zu deuten ist. Wenn es eine das wahre Erkennen von Seiendem ermöglichende Übereinstimmung zwischen Intellekt und Seiendem gibt, muß sie nach der thomistischen Konzeption in etwas anderem begründet sein als in einem der beiden *Relate*, die übereinstimmen sollen. Dieses andere kann jedoch nicht selbst wieder ein Seiendes sein, da über ein drittes Seiendes zwar eine vergleichende Relation zwischen zweimal zwei *Relaten*, nicht aber eine Übereinstimmung zwischen zwei *Relaten* möglich ist. Für Thomas ist dieses andere die geistige Tätigkeit der Seele, von der alles Seiende betroffen werden kann. Der transsubjektive Geist der Seele kann sich auf alles, was ist, erkennend beziehen.⁸ In diesem Sinn nennt Thomas die Seele ‚*quodammodo omnia*‘. Alles Seiende kann deshalb vom einzelnen Intellekt erkannt werden, weil die Erkennbarkeit durch die überindividuelle Seelentätigkeit ermöglicht ist. Max Müllers Interpretation von Sein als Geist hat ihre Grundlage in diesem Tätigsein der Seele, die die Angleichung des menschlichen Erkennens an ihren Gegenstand (*assimilatio cognoscentis ad rem*) bewirkt.

Die ontologische Erkenntnislehre faßt das wahre Erkennen zwar nicht im Sinn Kants transzendental, als subjektive Leistung auf, aber dennoch als ein besonderes Tätigsein, als Vollzug auf. Freilich versteht Thomas dieses Tätigsein (*agere*) nicht als autonomes menschliches Bewirken (*facere*)⁹. Der Mensch

⁸ Dieser Zusammenhang zwischen Seele und Welt kann als Prinzip der Erkennbarkeit verstanden werden, das die vollständige Erkenntnis jedes Seienden sichert. In dieser Funktion hat das Prinzip Ähnlichkeit mit dem sprachphilosophischen Prinzip der Ausdrückbarkeit alles dessen, was Bedeutung hat. Mit diesem letzten Prinzip soll die vollständige Erfäßbarkeit jedes Bedeutung tragenden Gehalts in einer natürlichen Sprache gesichert werden.

⁹ Vico vertritt die spezifisch neuzeitliche Auffassung von Wahrheit als subjektiver Leistung erstmals ausdrücklich: ‚*veri criterium est id ipsum fecisse*‘ (*De antiquissima Italorum sapientia*, hg. von

richtet wohl sein Erkennen auf die Dinge, und das Wahre ist auch primär eine Form des Erkennens, nicht seiner Gegenstände. Dennoch ist das Erkennen des Wahren *quidam veritatis effectus*. In einer Hinsicht ist das wahre Erkennen dennoch ein eigener Vollzug, in einer anderen eine Wirkung. Es ist Vollzug im Sinn der Seelentätigkeit, die die Erkennbarkeit, d. h. die Beziehbarkeit des Intellekts auf alles, was ist, gewährleistet. Es ist Wirkung, weil nach Thomas immer dann, wenn Seiendes erkannt wird, Wahres erkannt wird. Das Wahre ist ontologisch gegen den Zweifel an der vielleicht unzureichenden epistemologischen Ausstattung des Subjekts abgeschirmt. Wenn die Erkennbarkeit des Seienden und das Erkennen als der Wahrheit fähiger Vollzug auf diese Weise gedacht werden, ist die Korrespondenz zwischen erkennendem Intellekt und zu erkennendem Gegenstand als wahre Übereinstimmung nunmehr ein begrifflicher Ausdruck des Wahren (*formaliter ratio veri*). Die Übereinstimmung selbst muß nicht mehr nachgewiesen werden, weil sie metaphysisch-ontologisch fundiert ist.

Max Müller interpretiert den Wahrheitsbegriff der thomistischen Erkenntnislehre so, daß die Wahrheit von Urteilen und Propositionen ihr eigentliches Kriterium in der metaphysisch-ontologischen Wahrheit hat. Die Übereinstimmung von Intellekt und Ding ist danach selbst kein Wahrheitskriterium, sondern eine begriffliche Form, um das auszudrücken, was der Intellekt lediglich nachvollzieht, aber dabei keinesfalls konstituiert. Der ontologische Begriff der Wahrheit als Korrespondenz unterscheidet sich nicht nur von der kategorial konstituierten Objektivität der Erkenntnis bei Kant, sondern auch von der korrespondenztheoretischen Auffassung der Wahrheit in der Semantik. Der semantische Wahrheitsbegriff, wie er etwa von D. Davidson im Anschluß an Tarski entwickelt wurde, bezieht sich auf die Extension aller wahren Sätze einer natürlichen Sprache und damit nicht unmittelbar auf das Erkennen einer Welt von Gegenständen. Daher bedeutet ‚Korrespondenz‘ für die semantische Wahrheit nicht Übereinstimmung von erkennendem Intellekt und Gegenstand des Erkennens, sondern die Äquivalenz zweier Sätze, und zwar des Satzes einer Sprache mit seiner Beschreibung. Diese Äquivalenz ist die Übereinstimmung des Wahrheitswertes der beiden Sätze, die durch ein syntaktisches Kriterium, das Bikonditional, hergestellt wird.¹⁰ Weil es um die wahrheitsfunktionale Übereinstimmung zwischen Sätzen geht, ist das syntaktische Kriterium, ... wahr, dann und nur dann, wenn... adäquat. Deshalb wäre es ein Mißverständnis der Leistungsfähigkeit dieses Wahrheitskriteriums zu meinen, daß seinethalben Schnee tatsächlich weiß und Gras tatsächlich grün ist. Die semantische sollte daher nicht mit der ontologischen Korrespondenz vermischt werden. Eine andere – hier nicht zu erörternde – Frage ist, ob die semantische die ontologische voraussetzt oder umgekehrt.

Während der semantische Wahrheitsbegriff mit der Frage konfrontiert ist, in welchem Sinn Sätze relativ auf Sprecher und raumzeitliche Kontexte wahr sind, muß der ontologische Wahrheitsbegriff die Konformität von Intellekt und Sache im Kontingenten und daher irrtumsfähigen Urteil erklären. Max Müller geht deshalb in seiner Thomas-Interpretation der Frage nach, welches das jeweilige Maß und Kriterium der Korrespondenz im Urteil des erkennenden Menschen ist (SuG 91 ff.). Dabei werden die begrifflichen Schritte des Nachvollziehens des Wahrseins einer Sache deutlich, vom *dicere verum* im Satz zum *cognoscere verum* im Urteil, schließlich zur *affirmatio veritatem* im Wissen (*scientia*). Hier zeigt es sich, daß die ontologische Wahrheit die Wahrheit des Urteils nicht unmittelbar garantiert. Das Urteil muß richtig sein. Die Richtigkeit des Urteils orientiert sich für Thomas nicht primär an operationalisierten Urteilsschritten. Richtig ist ein Urteil vielmehr dann, wenn dem Urteilenden das, was er erkannte, nicht nur als wahr evident, sondern in seiner Übereinstimmung mit dem Erkennen, d. h. in seiner Wahrheit gewiß ist. An dieser Stelle bedingt die ontologische Wahrheit mittelbar die Urteilswahrheit: da das Urteil den wahren Sachverhalt nicht konstituiert, sondern nur nachvollzieht, enthält das Erkennen des Wahren (*cognoscere verum*) implizit (*actu exercito*) bereits die Gewißheit der Übereinstimmung. Diese Gewißheit wird im Wissen explizit (*actu signato*). Thomas bezeichnet dieses Wissen daher als Bejahung (*affirmatio*) des Wahren. Das Urteilen über die Wahrheit dessen, was ist, stellt sich nicht als autonomer Akt dar, sondern als bestätigender Nachvollzug seiner wirklichen Gegebenheit. Das Seiende wird im Erkennen implizit als Wahres bestätigt und im Wissen explizit

G. Gentile u. F. Nicolini 1914, 131). Allerdings basiert sowohl dieser Wahrheitsbegriff wie der thomistische auf einer Konvertibilität; vgl. dazu den Teil A meiner Dissertation: Wahrheit des Handelns (Bonn 1974).

¹⁰ Die Grundgedanken dieser semantischen Wahrheitstheorie entwickelte Davidson in: Truth and Meaning, Synthese 3 (1967) 304–323.

bejaht. In diesem expliziten Akt wird nicht nur die Wahrheit des Erkannten, sondern auch die des Erkennens bejaht. Der erkennende Geist kehrt von den *res extranea* zu sich zurück.

Max Müller widmet dieser erkennenden Rückkehr des Geistes zu sich selbst (*reditio completa*) nicht nur breiten Raum in seiner auslegenden Darstellung der thomistischen Erkenntnislehre, sondern gibt ihr auch in seinen späteren Arbeiten¹¹ eine systematische Funktion für den Zusammenhang der Begriffe Wahrheit und Wirklichkeit. Wahres Erkennen bedeutet nach dieser Auffassung, daß der Geist im Erkennen des Wirklichen seiner selbst bewußt ist. Realität und Rationalität werden wechselseitig miteinander identifizierbar (vgl. bes. SuG 112 ff.). Das Problem der „Konstituierung des Seienden“, das Gegenstand der dritten Untersuchung von SuG ist, wird mit dieser Voraussetzung zum Problem der Konstitution des Erkennens. In dieser Untersuchung wird, schärfer als in derjenigen zum Wahrheitsbegriff, die Endlichkeit und Individualität des Seienden und des Erkennens thematisch. Die Aktualität dessen, was als einzelnes in einem bestimmten zeitlich-räumlichen Zusammenhang existiert, und seine Materialität werden in Beziehung gesetzt zu seiner Struktur (*forma*). Aus dieser Beziehung zwischen Aktualität, Materialität und Struktur gewinnt Thomas die substantialen und akzidentialen Bestimmungen des Existierenden. Diese Bestimmungen sind nur begrifflich (*ratione*), nicht real unterschieden. Aber die begrifflichen Bestimmungen enthalten die Gründe für das Erkennen des endlichen Seienden in seiner individuell existierenden Gestalt. Das einzelne so und nicht anders Existierende wäre – da Materie an sich keine *actualitas* hat – nicht erkennbar, wenn es nicht Struktur und Materie vereinigen würde. Individualität setzt in der thomistischen Lehre vom Seienden generell ontologische und begriffliche Bestimmungen voraus, die es erlauben, das Einzelne in einen geordneten Zusammenhang mit anderen Seienden, in ein Verhältnis mit anderen Individuen seiner Art und mit diesen in eine Gattung und schließlich in den gesamten Zusammenhang der Natur einzuordnen.

Max Müller beläßt es nicht bei der genauen Darlegung des thomistischen Begriffssystems, sondern greift erneut die korrespondenztheoretische Frage auf. Sie ist insoweit erst einseitig beantwortet, als der ontologische Begriff der Wahrheit die Übereinstimmung von Realität und Rationalität unter der Bedingung des tätigen Geistes, nicht aber die Übereinstimmung von einzelner Existierendem und individuellem Erkennen unter Bedingungen der Endlichkeit zum Gegenstand hat. Das Gelingen des kontingenten Erkenntnisaktes ist nicht nur abhängig vom tätigen Geist (*intellectus agens*), sondern auch vom individuell bestimmten Existierenden (*quidditas formata*). Da dieses Einzelne für Thomas aber nur als Aktualisierung einer allgemeinen ontologischen Struktur existiert und die Gründe seines Existierens dieselben sind wie die Gründe seines Erkenntnisens, stimmen das Erkennen und das Erkannte auch unter Bedingungen der Endlichkeit überein. Diese Übereinstimmung in den Gründen läßt die reale Unterschiedenheit der Individuen unberührt, setzt aber eine vorindividuelle Identität nicht nur des Erkennens, sondern auch des Erkennenden mit seinem Gegenstand voraus (vgl. SuG 184 ff.).

Auch die Realität des Endlichen, Individuellen stellt sich unter den metaphysischen Bedingungen dieser Ontologie als Rationalität dar. Das sinnlich Gegebene wird – wie die vierte Untersuchung von SuG verdeutlicht – vom tätigen Geist schließlich selbst „hergestellt“ (SuG 207). Das Einzelne wird als Wirkliches und Wahres nur manifest im aktiven Erkennen der Menschen. Die erkennenden Individuen stellen somit in gewisser Weise den vorindividuellen Grund des Seienden selbst her (SuG 208 ff.). Der Sinn von ‚Sein‘, den Max Müller anhand der Transzendentalien als ‚Wahrsein‘ interpretierte, erhält nun eine weitere Auslegung als ‚Tätigsein‘, als Handeln. In dieser Interpretation der thomistischen Ontologie zeichnet sich bereits die Konvertibilität des *verum et factum* ab, die wie kein anderer Topos zur Charakterisierung sowohl des wissenschaftlich-technischen wie des geschichtlich-politischen *homo faber* der Neuzeit dienen kann.

Das leitende Motiv von Max Müllers Interpretation der thomistischen Ontologie in SuG ist unübersehbar die Rehabilitierung der Ontologie. Darin ist dieses Buch auf die Zeit seines Entstehens bezogen. Es weist aber mit seinem zentralen Anliegen, den „Sinn von Sein“ zu untersuchen, voraus auf Max Müllers weitere philosophische Entwicklung. Dieses Anliegen bleibt in den weiteren Arbeiten, insbesondere in *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, dasselbe.¹² Die entscheidende

¹¹ Vgl. etwa *Erfahrung und Geschichte* (Freiburg/München 1979) 31 ff. Das systematische Motiv der *reditio completa* verdankt seine Stellung in der Interpretation Max Müllers nicht allein seiner textlichen Position bei Thomas, sondern auch seiner Ähnlichkeit mit Hegels Begriff der Dialektik.

Modifikation erfährt seine Ontologie dadurch, daß an die Stelle des Begriffs Geist die Begriffe Freiheit und Geschichte treten. Aus der an Thomas orientierten metaphysischen Ontologie entwickelt sich – orientiert am Denken Heideggers – eine „Metahistorik“¹³, eine Theorie des geschichtlichen „Sinns von Sein“. Diese Ontologie der Geschichte hat einen doppelten Aspekt. Sie orientiert sich einerseits an der Geschichte der Metaphysik, andererseits an der Geschichte der Freiheit. Die Geschichte des metaphysischen Denkens – heute nach Heideggers Urteil repräsentiert in Technik und Wissenschaft – und die der Freiheit bilden aber einen unversöhnlichen Gegensatz, den Max Müller – wie Heidegger – als ebenso philosophisches wie politisch-kulturelles Problem der Gegenwart betrachtet. Max Müller versucht nicht, den Gegensatz abstrakt aufzulösen, sondern sieht in der Reflexion auf seine Gründe die philosophische und in seiner personalen Bewältigung unter den jeweiligen geschichtlich-sozialen Bedingungen die existentielle Aufgabe unserer Zeit.

Dieser kurze Ausblick auf Max Müllers philosophische Entwicklung im Anschluß an SuG verdeutlicht neben der Kontinuität seiner Beschäftigung mit der Ontologie die Diskontinuität zwischen der metaphysischen Ontologie bei Thomas und der Ontologie der Geschichte. Diskontinuierlich ist dieser Zusammenhang, weil der geschichtliche „Sinn vom Sein“ sich nicht in einem metaphysischen Wesen des Menschen aktualisiert, sondern von den Menschen in ihrem geschichtlich und sozial bestimmten Dasein auch als Sinnlosigkeit und Mangel erfahren werden kann. Dennoch hat die Ontologie, wie sie Max Müller an Thomas in SuG entwickelte, aktuelle Bedeutung für die Ontologie der Geschichte.¹⁴ Denn die thomistische Ontologie setzte sich bereits mit dem Verhältnis von Endlichem und Absolutem und der Manifestation dieses Verhältnisses in der menschlichen Person auseinander. Heideggers Vorwurf, in der Geschichte des metaphysischen Denkens sei die „Frage nach dem Sein“ nicht gestellt worden, trifft auf die thomistische Ontologie nach der Interpretation durch Max Müller nur bedingt zu.¹⁵

Die Zuordnung von SuG zu Max Müllers späteren philosophischen Arbeiten unterscheidet sich naturgemäß von der allgemeinen Beziehung, die dieses Standardwerk über die thomistische Ontologie zur gegenwärtigen Philosophie hat. Die Kritik am Neukantianismus und die damit verknüpfte Rehabilitierung der Ontologie hatten ihre Bedeutung in der Entstehungszeit von SuG. Heute wird an diesem Buch einmal interessieren, daß es einer der letzten groß angelegten Beiträge zur Philosophie des Thomas von Aquin ist. Zum anderen ist von Interesse, daß SuG ein Versuch ist, nach Heideggers Metaphysik-Kritik Ontologie als Metaphysik zu betreiben.

Wilhelm Vossenkuhl (München)

Winfried H. J. Schachten, *Ordo salutis. Das Gesetz als Weise der Heilungsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge, Bd. 20), Aschendorff, Münster 1980, 234 S.*

Das hier zu besprechende Buch behandelt die Geschichtstheologie des Thomas von Aquin in ihrer von Thomas selbst vollzogenen Unterscheidung zur pseudo-theologischen Historiosophie des Joachim von Fiore, deren Wirkungsgeschichte bis heute reicht. Es wäre nun zu fragen, ob in einem „Philosophischen Jahrbuch“ die Rezension eines rein theologischen Werkes angebracht ist, wenn nicht eben gerade bei Thomas die Theologie in bezug auf die Phänomene der Welt als Natur, ihrer Entstehung als Schöpfung und ihres Verlaufs als natürlichem Werde-Gang die Philosophie (und hier besonders in ihrer durch Aristoteles vermittelten Prägung) auf weite Strecken hin einbezöge. Es stellt sich die Frage, wie es mit dem zweiten Bereich steht (wir meinen die Dimension des Werdegangs des Menschen), welchen wir den geschichtlichen oder historischen nennen und den die Theologie als den Bereich des Heiles des Menschen, seines Verfehlens oder Erreichens in einer Theologie der Erlösung, die auf die

¹² (1. Aufl. Heidelberg 1949, 3. erw. u. verb. Aufl. Heidelberg 1964). Darüber geben in diesem Band die „Fünf Thesen über gegenwärtiges Philosophieren“ in gedrängter Form Auskunft; a. a. O. 140–159.

¹³ A. a. O. 250 ff.

¹⁴ Vgl. Max Müller, Die Aktualität des Thomas von Aquin, in: Thomas von Aquin, hg. von K. Bemath, 2. Bd. (Darmstadt 1981) 513–527; auch in Max Müller, Sein und Geist (2. erw. Aufl. Freiburg/München 1981).

¹⁵ Vgl. J. Langlois, Heidegger, Max Müller und der Thomismus, in: Th. von Aquin, 91–116.

Theologie der Schöpfung folgt, zentral bedenkt. Ist das Bedenken der Geschichte des Heils bei den christlichen Theologen der Patristik und der Scholastik ebenso durch eine philosophische Historik und Metahistorik unterbaubar und stützbar bzw. mit ihr vereinbar, wie es analog bei jenem Bedenken des Vollzugs der Schöpfung bei Thomas z. B. geschah durch die Verbindung und Einung mit der aristotelischen Physik und Metaphysik? Wäre dies der Fall, so wäre diese (paulinische und augustinische z. B.) Theologie des Heilsgeschehens als einer Heilsgeschichte auch von einem die Historiker und Philosophen der weltlichen Geschichte unmittelbaren sie angehenden Interesse. Allein unter einem solchen Gesichtspunkt ist hier von uns die obengenannte theologische Arbeit Schachtens zu besprechen.

Diese Arbeit ist eine von der Freiburger theologischen Fakultät mit großer Anerkennung bedachte Habilitationsschrift. Sie ist in ihrer inneren Zielrichtung die Weiterführung seiner Dissertation *Intellectus Verbi. Die Erkenntnis im Mitvollzug des Wortes nach Bonaventura* (Symposion-Schriftenreihe Bd. 44, Freiburg/München 1973). Dieser Arbeit sind als Motto jeweils zwei Zitate vorangestellt: Zunächst eines von Augustin (aus *De Trinitate* IV, 2, 1): „Illuminatio nostra est participatio Verbi; illius sc. Verbi, quae lux est hominum“; dann eines aus dem *Hexaemeron* des Bonaventura, wo gesprochen wird vom „intellectus triplex“ als „intellectus Verbi *increati*, per quod omnia productuntur“, dann vom „intellectus Verbi *incarnati*, per quod omnia reconciliantur“ und schließlich vom „intellectus Verbi *inspirati*, per quod omnia revelantur“. Nur durch diese drei Weisen des intelligere ist die „consideratio de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur et qualiter in eis refulget Deus“ als wirkliche Einsicht vollziehbar. Die Erkenntnis der Entstehung der Welt vollzieht sich als Erkenntnis ihrer Schöpfung, welche durch den Logos der zweiten Person erfolgt. Die Erkenntnis der Versöhnung und des Heils dieser gefallenen Welt erfolgt in Christus als dem fleischgewordenen Wort. Die Erkenntnis schließlich der Präsenz Gottes in der Welt und ihrer in Gott wird möglich dadurch, daß in der Worthaftigkeit dieser erlösten Welt die Erkenntnis vollkommen wird. Immer wieder hat man gestützt auf solche Aussagen in einer gängigen simplifikatorischen Konfrontation hier die Gegensätze eines angeblichen Platonismus gegenüber dem Aristotelismus, eines Augustinismus gegenüber dem Thomismus, einer Illuminationslehre gegenüber dem lumen naturale, eines Partizipationsverständnisses gegenüber einer Kausalerklärung, eines Exemplarismus gegenüber einer finalen Konsequenz am Werke und bestätigt gesehen. Und wenn dann bei der aristotelisch-thomistischen Seite die Partizipation, die causa exemplaris und das lumen gratiae konkret Verwendung fanden, dann war das nicht aus der Sache zu deuten, sondern als augustinische oder pseudodionysische Infiltration in das Denken des Aquinaten nachzuweisen. Das machte aber die Sache zu einfach. Sicher ist nach Thomas für die Erkenntnis des endlichen Menschen die „quidditas rei sensibilis“ das durch Abstraktion erreichbare „obiectum proprium“:

Die Welt als Natur, als das dem Menschen Vorliegende, in ihrer Wesensordnung zu erfassen, ist die Aufgabe. Diese Erkenntnis geschieht als geistige Identifikation (idem est cognoscens actu et cognitum actu). Und das Gleiche gilt für das Wollen (das operari, das im opus es selbst wird) und Handeln (das agere, das als actus und actio nur im actum seine Wirklichkeit erhält). Aber diese naturale Wirklichkeit und Vollendung ist noch nicht das „Heil“ des Menschen, nicht sein *letztes* Ziel; Heil als letztes Ziel ist die Identifikation nicht mit Welt und Werk, sondern mit Gott. Diese Identifikation aber ist ein Ereignis als ein Geschehen zwischen Gott und dem Menschen, in welchem nicht der Mensch von sich her die Identität leisten kann, sondern Gott der Ersthandelnde und Hauptakteur sein und bleiben muß. In diesem Geschehen wird Gott nicht in einem zwar analogen, aber doch logisch-notwendigen Verfahren von uns her erreicht, hier ist sein freies Sichanbieten als Offenbarung für unsere Freiheit und als Angebot an sie das Vorgängige des Geschehens, und je nach der Art und Weise dieses Angebots und dieser Offenbarung bestimmt sich die Art und Weise unseres Daraufeingehenkönnens, vollzieht sich die Ordnung der Heilungsvermittlung, der ordo salutis. Dieses Geschehen von Gott her auf uns zu bedarf also gleichsam einer anderen Kategorialität als das Geschehen von uns her auf die Welt und den Gott zu. Dafür gab es aber weder eine der aristotelischen Physik noch Metaphysik adäquate Instrumentalität.

Die Vollgestalt des Göttlichen, mit der zu identifizieren unser „Heil“ ist, ist aber der trinitarische Gott. Als dieser ist er dem Menschen offenbar erst seit dem Heilsereignis durch Christus. Die Vereinigung mit dem trinitarischen Gott ist Sinn der Geschichte als Heilsgeschichte und zugleich ihre Vollendung, ihr Ende. Dem gefallenen Menschen, der nach den heiligen Schriften „am Anfang“ in der Heilsgemeinschaft mit Gott sein Leben lebte, hat seit der Tat der Erbsünde, seit der Verweigerung des Menschen, Gott sich entzogen: Das Geschehen des Unheils. Dies kann *nur von Gott her* zum Heil

wieder gewendet werden, indem *Er* seinen auf die Verweigerung folgenden Entzug stufenweise wieder aufhebt. Seine je neue Näherung als sich fortsetzende Offenbarung und als Steigerung des Angebots der Heilung, dies allein ist hier Geschichte. Über die *lex naturalis*, in der der Mensch sein Weltleben vergeblich zu ordnen sucht, geht nun die Ordnung des speziellen „Bundes“ hinaus: Die *lex mosaica* als ein Heilsangebot, das unendlich viel mehr verheißt als jenes fragwürdige Heil der Geborgenheit in der Natur-Welt, aber die zugleich eine *lex* ist, die an einen bestimmten Kreis auf dem Wege der Berufung mit bestimmten Bedingungen und Verfahrensweisen sich wendet. Die *lex mosaica* aber wird „aufgehoben“ in der *lex evangelica*. In dieser ist die endgültige Struktur des neuen Bundes festgelegt („festgeschrieben“), und die Berufung ist nun Angebot an die ganze Menschheit; und im Mittlertum des Sohnes vermittelt sich der Vater kraft des beide verbindenden Geistes allen ohne Ausnahme, wenn sie in Freiheit diese Vermittlung annehmen. Damit ist die Heilsgeschichte als Geschichte der Offenbarungstatten und Heilsangebote vollendet, der Rahmen der Heilsvermittlung, *ordo et lex salutis*, als Basis für die Einfügung menschlichen Lebens in das trinitarische Leben in dessen geheimnisvoller Offenbarkeit durch die „simultane“ Präsenz des Vaters und Sohnes und Geistes in der Kirche nun unveränderlich gegeben und als reale Chance grundgelegt. Geschichte ist Heilsgeschichte der Seele, Deum et animam *scire cupio, nihilne plus, nihilne minus*, sagt Augustinus. Nicht in der Welt verwirklicht der Mensch sich im von ihm geleisteten Werk. Nur im Sakrament der Kirche läßt sich sein Heil erwirken. Mit ihr ist die offenbare Geschichte als Geschichte der Offenbarungen Gottes geschlossen; in diesem festen Rahmen vollzieht sich nun die den anderen nicht offenbare Geschichte der Einzelseelen, die Heilsgeschichte des einzelnen Menschen bleibt nun eine geheime Geschichte, die sich in der Auseinandersetzung der *civitas Dei* und der *civitas terrena* im Raum dieser Kirche abspielt. Was sich in *diesem* Geschehen wahrhaft ereignet, das zeigt erst das alles enthüllende Ende, die Apokalypsis im Gericht, die wir weder wissend noch konstruierend vorentwerfen können. In dieser Auffassung der Heilsgeschichte als der allein zu bedenkenden Geschichte Gottes mit den Menschen (als der allein wichtigen Geschichte gegenüber aller von den Menschen erwirkten Geschichte mit ihrer Welt) sind sich Augustinus, Bonaventura und Thomas durchaus einig. Von der Eigenart dieser Geschichte leitet sich (in Verbindung mit der Finalkausalität) der Vorrang der Exemplar-Kausalität vor aller Effizienz-, Formal- und Materialkausalität her; das Vor-Bild des trinitarischen Gottes ist die Vor- und Maßgabe des Heils und bestimmt (als *ordo-lex*) den Vollzug der Heilung und Heiligung. Und von allen dreien (Augustinus – Bonaventura – Thomas) unterscheidet sich Joachim, der das Wirken des trinitarischen Gottes nicht in diesem Zugleich mehr sieht: In diesem Zugleich hat der Vater kraft des Geistes durch den Sohn als dem Wort die Welt geschaffen, dann auf Christus hin durch den Bund die Berufenen gelenkt, schließlich in Christus in der Inkarnation, Kreuzifikation und Resurrektion die Erlösung vollzogen und endlich in der Kirche als Gestalt des fortlebenden Christus alle künftigen Geschlechter in die Entscheidung zwischen *civitas Dei* und *civitas diaboli* gestellt und gleichzeitig die Hilfe für die richtige Entscheidung angeboten; Joachim aber, der für Thomas „*rudis*“ ist, d. h. als ein im theologischen Denken ungenügend Ausgebildeter erscheint, zerreißt diese Einheit der Trinität (in ihrem Wirken) in aufeinanderfolgende Zeitphasen und läßt die Kirche Christi durch die Kirche des Heiligen Geistes ablösen. Er verfällt damit der Ideologie eines im Grunde unmenschlichen „heiligen Daseins“ auf Erden, das sich in einem neuen *ordo* vollziehen soll, welcher *ordo* hier zugleich eine allgemeine Struktur christlichen Lebens wie auch eine konkrete reale monastische Vereinigung besagen will. In dem Advent dieser neuen, die Kirche Christi durch die Kirche des Geistes wiederum „aufhebenden“ Heilsordnung wähnt sich Joachim zu stehen. Diese zu erwartende letzte heilsgeschichtliche Phase glaubt er exakt in Analogie zur geoffenbarten und bereits geschehenen Vorgeschichte als die letzte nun erfolgende Epoche der Heilsgeschichte im voraus mit Sicherheit bestimmen zu können.

Alois Dempf hat in seinem *Sacrum Imperium* (einem trotz aller Fehler im einzelnen, die bei der Fülle der erstmals im Zusammenhang behandelten Stoffe wohl unvermeidbar waren, bewundernswerten Werke, das seinerzeit ein wirklicher und erregender „Durchbruch“ gewesen ist) gesagt: „Geschichte ist Gemeinschaftsgeschichte“ und: „Geschichtsphilosophie ist die Lehre von dem konkreten zeitgebundenen Sinn der Gemeinschaftsbewegung“.

Von daher kommt Dempf zu dem Schluß, daß Thomas v. A. keine Geschichtsphilosophie hat; er – Thomas – sah die Überzeitlichkeit der Wahrheit und den in die Zeit hinein gegebenen überzeitlichen Rahmen der endgültigen Heilsvermittlung. Die Heilsgeschichte als Gemeinschaftsgeschichte liegt hinter ihm, nun betrifft das Heilsgeschehen nur die einzelnen Personen. Die Geschichte aber als Verwirklichung menschlicher Gemeinschaften in irdischen Werken und Gestalten wurde für ihn

überhaupt kein Problem. Er hat die aristotelische Politik und Ethik auf diesem Gebiet für zeitlos gehalten, als ob die antike Polis zu jeder Zeit wiederkehren könnte; obwohl zu seiner Zeit es sie gar nicht mehr gab, hat er das reale Verhältnis der Menschen zu ihr und ihr reales Verhältnis zu den Menschen in ihrer Gefordertheit analysiert und nicht die gewandelten gemeinschaftlichen Lebensordnungen *seiner* Zeit (das Reich und die feudalen Sozialgebilde) als demgegenüber neue Aufgaben zu denken vermocht. Er hat den Wandel der Einzelseele als *converso* zu Gott im heilsgeschichtlich erreichten, nun statischen Rahmen als Aufgabe gesehen, nicht aber den aufgegebenen geschichtlichen gemeinsamen Wandel, welcher als Geschichte eben nicht bloße Veränderung, sondern Werk des Sicherfüllens oder des Scheiterns für eine ganze Gemeinschaft bedeuten kann. Insofern ist Schachtens Polemik gegen Dempf verfehlt, so kenntnisreich und überzeugend, durch eine Fülle von Texten belegt, Schachten die Struktur der inneren Geschichte möglicher Heilsfindung als angebotener Chance bei Thomas analysiert und darstellt. Diese Geschichte der Seele, zu Gott hin oder von ihm weg, in ihrer christlich-religiösen Struktur hat mit jener Geschichte, in der der abendländische Mensch sich seit der Renaissance zu verstehen gelernt hat und in der er, um das viel mißbrauchte Schlagwort von heute zu benutzen, „sich selbst verwirklicht“, kaum mehr etwas zu tun. Ein eigentliches Gespräch zwischen dieser großen Geschichtstheologie und dem neuzeitlichen philosophischen Bedenken des Phänomens „Geschichte“ scheint so kaum möglich und wäre doch überaus wichtig. Immerhin scheint mir diese Getrenntheit des theologischen Gedankens des Thomas vom Phänomen weltlicher Geschichte um ein unendliches besser zu sein als jene „heillose“ Vermischung von Heilsgeschichte und Weltgeschichte, wie sie in der Nachfolge Joachims schon im Mittelalter eintrat, besonders aber dann in der Neuzeit zu spekulativen Gesamtkonstruktionen des Ganges der Menschheit in einer einheitlichen Entwicklung auf eine absolute Vollendung hin geführt hat. Am klarsten hat Odo *Marquard* gezeigt, wie solche spekulative Geschichtsphilosophien zum Ruin wirklich historischen Denkens führen. In der Nachfolge von Hegel und Marx treiben sie auch heute noch ihre Unwesen.

Eine echte Frage, welche bei Thomas als Frage gar nicht erscheint, ist allerdings meiner Ansicht nach durch Joachim und seine These von der geforderten neuen und letzten Wandlung der Kirche von der Kirche Christi zur Kirche des Geistes hin zumindest aufgeworfen: Es handelt sich um die Frage, ob innerhalb desselben, aber in seiner Selbigkeit doch nur analogen Rahmens der mit sich selbst identischen Kirche als bleibender Grundordnung christlicher Heilsverwirklichung nicht dennoch (auch für den gläubigen Katholiken) epochale (d. h. nicht mehr akzidentelle und individuelle) geschichtliche Wandlungen der Struktur der Vermittlung des Heiles angebracht („an der Zeit“) sind und damit von uns gefordert werden als unsere unbedingte geschichtliche Aufgabe; gefordert, weil die Situationen der Adressaten des göttlichen Heilsangebotes sich bei Gleichbleiben des Angebots entscheidend geändert haben. Wenn dem so ist, dann gäbe es doch auch weiterhin eine offenbare und notwendige gemeinsame „Kirchen-Geschichte“ (und nicht nur eine Geschichte der Gläubigen innerhalb und der Ungläubigen außerhalb der Kirche), die sogar in Korrespondenz mit einer ebenso offenbaren „Welt-Geschichte“ stehen könnte.

Inwiefern ferner der Gedanke einer „trinitarischen Ontologie“, den Klaus *Hemmerle* mehr angedeutet als entwickelt hat und auf den Schachten teils zustimmend, teils ablehnend hinweist, zu einem Gespräch von weltlicher Geschichte und Geschichtsphilosophie hinüber zu einer solchen Kirchen-Geschichte und Geschichtstheologie verhelfen könnte, bleibt ungewiß. Dazu sind sowohl die Hinweise Schachtens zu kurz als auch die Ausführungen Hemmerles zu vorläufig. Der eigentliche theologische Wert der Thomas-Analysen Schachtens, welche auch den Philosophen als Nicht-Theologen beeindrucken, bleibt davon sicher unberührt.

Zusammenfassend sei gesagt, daß, ohne einer theologischen Beurteilung vorzugreifen, vom Philosophen her gesehen die besondere Bedeutung dieser Arbeit vor allem in dem Aufweis zu liegen scheint, wie das exemplarische und trinitarische Denken bei Thomas nicht aus Einflüssen von außen sich ergeben hat und im Gegensatz zu seinem „sonstigen“ ‚Aristotelismus‘ steht, sondern aus der spezifischen Eigenart der Sache (dem Heilsgeschehen und seiner Struktur als gott-menschlichem Problem) mit Notwendigkeit entspringt. Dies in nachbarlichem Blick zur Theologie hinüber nun klarzusehen, hat auch für den Philosophen seine eigene Wichtigkeit.

Max Müller (Freiburg)

Kurt Hübner, *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Alber, Freiburg/München* ²1979, 442 S.

„Tatsachengläubigkeit ist ein Kennzeichen der modernen Welt. Diese Gläubigkeit verlangt – wie jede andere –, daß sich der Glaubende vor dem Geglaubten *beugt*; also sagt sie: ‚Beuge dich vor den Tatsachen! Die Tatsache wird für etwas Absolutes *gehalten*, das zwingend für sich spricht; die Erfahrung wird dabei gern mit einem Gericht verglichen, das befragt wird und ein Urteil fällt. Und wie jedes Gericht, so wird auch dieses als eine objektive Instanz *angesehen*. Der Bereich aber, von dem man *meint*, er habe sich vor allem dieser Objektivität unterworfen, ist die Wissenschaft, und deswegen wird sie für eine Hüterin und Finderin der Wahrheit *gehalten*.“

Mit diesen auf S. 55 stehenden Sätzen (Hervorhebungen vom Rez.) ist das Anliegen von H.s ganzem Buch umschrieben. Er versucht in dem vorliegenden Werk zu zeigen, daß und inwiefern der Tatsachenkult (und in seinem Gefolge notwendigerweise ein Wissenschaftskult) eine Form wirklicher Gläubigkeit ist. Er versucht Verständnis dafür zu wecken, daß, bei so eigenartiger Verflechtung von Wissen und Glauben, jedenfalls nicht nur die Wissenschaft, sondern gleichberechtigt mit ihr auch Kunst und Religion vertrauenswürdige Zugänge zur Wahrheit sind. Der einseitige, die Wahrheit a priori für sich monopolisierende Tatsachen- und Wissenschaftsglaube wird demnach als ein krasser Selbstwiderspruch dargestellt: Die Wissenschaft hat es *nötig*, zu ihrer maximalen, zweifelsfreien, dauerhaften Entfaltung auf die ständig vorhandene Glaubensbereitschaft der Menschen zurückzugreifen, da sie sich ohne die aus Glauben allein erwachsende Vorstellung wissenschaftlicher Omnipotenz eben nicht auf Dauer in ihrer tonangebenden Position erhalten könnte, und sie hat es dann nicht minder nötig, dieses ständige Zurückgreifen auf ein von ihr vorgeblich längst annihiliertes Gebiet fortlaufend zu verschleiern und hinter (ihr selbst zuletzt nicht mehr als solche durchschaubaren) Vernunft- und Fortschritts*mythologemen* verschwinden zu lassen. Nach der zwischen Voltaire und Nietzsche/Heidegger geleisteten Dissoziation des ‚klassischen‘ Amalgams von Glauben und Wissen, der abendländischen Metaphysik, ist damit sehr schnell eine neue Aufgabe auf die Philosophie zugekommen: die Auflösung des ‚modernen‘ Amalgams von Glauben und Wissen, eben des neuzeitlichen Wissens- und Wissenschaftskults. Diese Entflechtung, gerade um die Möglichkeit einer (ad-hoc-)Kooperation sachgerecht vorzubereiten, ist der Zweck des Buches.

Diese Erklärung mag die Äußerungen H.s ihrer buchstäblichen Bedeutung nach weit überschreiten. Es ist jedoch zu beachten, daß H. in seinem Werk möglichst exakt innerhalb der wissenschaftstheoretisch unanfechtbaren ‚Falsifikationen‘ bleibt und Affirmatives weitestgehend meidet, da sein Adressat eben die wissenschaftstheoretisch durchnormierte Wissenschaft ist und er deren Gesundschumpfung nach Möglichkeit auch ihr selbst verständlich durchführen möchte. Das heißt aber nicht, daß H. die philosophiegeschichtliche Bedeutung seines Werkes unzureichend erfaßt hätte.

Die Destruktion einer in ihrem Anspruch überzogenen Wissenschaft und die damit verbundene Freilegung des wirklichen (endlichen!) Horizonts wissenschaftlicher Leistungsfähigkeiten vollzieht H. in drei Schritten. Ein erster Teil erörtert die Grundsätze der Naturwissenschaften, wobei sich zeigt, daß die Evidenz physikalischer Grundaxiome starken historischen Schwankungen ausgesetzt ist und so deren Hypothesenstatus nie vergessen macht. Ein zweiter Teil versucht darum die Grundlegung einer Theorie der Wissenschaftsgeschichte und der Geschichtswissenschaften in Form einer kohärenten „historistischen“ Theorie; die methodische Sauberkeit und systematische Abgerundetheit dieses Theorieentwurfs entscheidet natürlich über Gelingen oder Mißlingen des ganzen Buches. Ein dritter Teil gibt unter dem Titel *Die wissenschaftlich-technische und die mythische Welt* einige Erläuterungen zu H.s These, die (prärationale) Faszination des Menschen durch die Möglichkeit logisch-wissenschaftlicher Totalkonstruktion der Welt – einerseits – und das in der Geschichte so reich dokumentierte Numinose in Religion und Kunst – andererseits – führe jeweils zu einer völlig konsistenten „Vernunft“, jeweils zur anderen hin inkommensurabel (da gleichursprünglich), aber in einer je unvordenklich umfassenden Weise kompensativ (da aus dem selben Ursprung erfließend). In diesem Teil wird, anders als in den vorhergegangenen beiden Teilen, keine Vollständigkeit des Gedankens angestrebt, da zuletzt eine eigene Monographie zum Thema Mythos in Aussicht gestellt wird.

I.

Im ersten Teil knüpft H. an *Humes* Erkenntnis an, daß Erfahrung, „die immer vergangen ist“, oder auch reine, d. h. außergeschichtliche, Logik „niemals die *Existenz* von physikalischen Gesetzen, die für alle Zeiten gültig sein sollen, beweisen“ könne (21). Hume führe die Aufstellung von Gesetzen freilich bloß auf Gewöhnung zurück, „die sich beim ständigen Wiederholen regelhaft aufeinanderfolgender Ereignisse“ eben so einstelle (22), eine systematisch sicher „unhaltbare“ Position. Demgegenüber fundamentiere *Kant* mit seiner Kausalitätsvorstellung die objektive Notwendigkeit von Geschehen, und zwar als apriorische Bewußtseinseinheit, aus der die Möglichkeit von Objekterfahrung übersubjektiv-notwendig erfließe. *Reichenbachs* operativistische Wissenschaftsbegründung besage demgegenüber: „Wer Physik betreibt und die Natur beherrschen will, der muß a priori physikalische Gesetze und das Kausalprinzip voraussetzen. Damit wird aber nichts über die Existenz solcher Gesetze behauptet... Warum setzen wir ununterbrochen selbst bei den kleinsten Handlungen Naturgesetze voraus? Nun, weil wir handeln wollen und weil Handelnwollen vernünftigerweise die Voraussetzung solcher Gesetze einschließt.“ (25) Das Gemeinsame von Transzendentalphilosophie und Operativismus sieht H. darin, daß beide „das klassische, naive Ich-Gegenstand-Verhältnis aufgegeben haben“ (26) und apriori kennen, das nur eben verschieden interpretiert wird: da als notwendiges und irgendwie existierendes, dort als kontingentes und rein hypothetisches. Eine weitere Gemeinsamkeit erblickt H. in dem Umstand, daß beide Richtungen das Numinose nicht wahrnehmen.

Ohne daß H. das Fazit eigens ziehen müßte, wird klar, daß die auf das Kausalitätsproblem hin zugespitzte Frage nach der Begründetheit der Wissenschaft eine doppelte Setzung aufdeckt: diejenige einer a priori seinsollenden Rationalität und die andere der Unwirklichkeit oder Nichtexistenz des Numinosen.

Nach dieser ersten, etwas aufs Geratewohl gestellten Frage unternimmt H. eine „Fallstudie“, indem er Begründung und Geltung des Kausalprinzips in der Quantenphysik erörtert. In der Quantenphysik ist nach H. das Kausalprinzip „grundsätzlich *nur* beschränkt“ anwendbar (39). Daraus folgt: „Hält man am uneingeschränkten Kausalprinzip fest, so bedeutet das angesichts der Quantenmechanik, daß man jenseits der wegen der Unbestimmtheitsrelation ungenau oder überhaupt nicht bestimmbar messbaren Werte genaue Werte *an sich* annimmt; und erst unter dieser Voraussetzung ließe sich dann vielleicht hoffen, diese Werte später einmal messen zu können oder in irgendeiner Weise zu interpolieren, um zu der gesuchten kausalen Erklärung zu gelangen. Solche Werte an sich werden heute meistens ‚verborgener Parameter‘ genannt. Lassen sich aber die Existenz solcher verborgener Parameter und das uneingeschränkte Kausalprinzip angesichts der Quantenmechanik behaupten?“ (40 f.) H. stellt nun die Interpretation der (quantenmechanischen) Wirklichkeit, wie sie die Kopenhagener Schule gibt („Sein ist nur das Mögliche, welches mit Hilfe einer Meßvorrichtung als Wirkliches hervorgebracht wird“, 44), und diejenige Bohrs, die ein substanzontologisches Schichtenmodell mit unendlich vielen an sich seienden Seinschichten darstellt, zunächst einander gegenüber. Nach näherer Prüfung ihrer Berechtigung – die bleibt, da das unbeschränkte Kausalprinzip weder empirisch noch logisch bestätigungsfähig ist (49) – notiert er das Ergebnis: „Damit wird das Kausalprinzip ein *praktisches Postulat* und rechtfertigt sich daher überhaupt nur durch den Zweck, den man mit ihm verfolgen will.“ (51) Um dem Mißverständnis zu entgehen, bei dieser Aussage handle es sich um eine ontologische, verwahrt sich H. ausdrücklich gegen das leider so wenig in der Wissenschaft ausrottbare Ontologisieren physikalisch-theoretischer Festsetzungen (52). Er betont, daß mit der „eigenen, freien Konstruktion“ der ihm vorliegenden Gegebenheiten (53) kein Physiker zugleich eine philosophisch relevante Feststellung machen könne, räumt allerdings ein, daß das Phänomen der Freiheit solcher Konstruktion gerade das entscheidende Problem ist, das sich der Philosophie in diesem Zusammenhang stellt (54).

Wie er am Beispiel der Messung der Lichtgeschwindigkeit einleuchtend zeigt, sieht H. diese Freiheit zunächst in den vielen kleinen Plausibilitätsentscheidungen, die der Forscher bei der Formulierung von Naturgesetzen treffen muß („spontane Entscheidungen“, 62). Er weitet sie aber dann aus zu einer Determinante der gesamten Wissenschaftsgeschichte. Um dies sachgemäß durchführen zu können, wird einleitend eine Nominaldefinition des dabei gebrauchten Begriffs ‚geschichtlich‘ gegeben. „‚Geschichtlich‘ heißt also nicht etwa, daß etwas für wahr gehalten wurde, was sich später eben als falsch erwiesen hat... ‚Geschichtlich‘ soll hier vielmehr bedeuten, daß das *physikalische Bild der Natur, sofern und soweit es nur die Funktion eines Übersetzungsmechanismus ist, einer spezifischen Situation entspringt und mit ihr wieder verschwindet*. Das Bild der Natur... bezieht sich nicht mehr oder weniger

angenähert auf ein ewiges, wie auch immer zu verstehendes Urbild.“ (77) Dies wird mit besonderem Blick auf *Duhem* gesagt, dessen Ansatz zu einer ‚historistischen‘ oder richtiger ‚historisierenden‘ Wissenschaftstheorie H. in modifizierter Form übernimmt. Die Modifikation erstreckt sich darauf, daß Duhem eine Idealvorstellung von einem einheitlich integrativen Endzustand des Wissens hat, auf welchen sich alle Forschung konvergierend zubewegt (noch in den wissenschaftstheoretischen Grundüberzeugungen *Teilhard's de Chardin* ist ja diese Vorstellung virulent!), während H. die Möglichkeit dieser widerspruchslosen, total integrativen Einheit (und vor allem ihre Notwendigkeit für die Wissenschaftsentwicklung) bestreitet und das eigentlich Geschichtliche der Wissenschaftsgeschichte in ihrer ateleologischen Offenheit erblickt.

H. macht sehr deutlich, daß eine solche Historisierung nichts zu tun hat mit einer Psychologisierung bzw. Subjektivierung: nicht der „subjektive *Akt* des Zustandekommens einer Theorie“ (91), sondern die „Herleitung“ einer wissenschaftlichen Theorie „oder Erklärung ihrer Grundlagen“ (ebd.) ist das wissenschaftlich relevante Faktum wissenschaftlicher Historizität.

Von da aus bemerkt H., es sei möglich, eine „Typologie der genannten Festsetzungen... und für einige mit ihnen verfolgte Zwecke“ zu entwickeln. „Ich nannte u. a. Einfachheit, hoher Falsifikationsgrad, Anschaulichkeit, Erfüllung bestimmter Kausalprinzipien als mögliche Normvorstellungen und theologische, pragmatische sowie ästhetische Zwecke, die ihnen zugrunde liegen können.“ (93) Selbstverständlich soll eine solche Katalogisierung der Ausgangspunkt zu schärferer systematischer Durchdringung des ganzen Zusammenhangs sein. Deshalb fordert H. „zweitens: Mit Hilfe der Geschichte sind die historischen Ausgangspunkte verwendeter oder aufgestellter wissenschaftstheoretischer Regeln... aufzuklären und in Erinnerung zu halten“ (ebd.). H. beobachtet in dieser Hinsicht gerade bei den größten Wissenschaftstheoretikern, daß ihr Denken „in andere, vor allem in die traditionellen Bereiche der Philosophie zurückführt“ (96).

H. liebt die exemplarische Demonstration. Er kritisiert daher die „ahistorischen Wissenschaftstheorien Poppers und Carnaps am Beispiel von Keplers ‚Astronomia Nova‘“ (97), und zwar mit solcher Meisterschaft, daß dieses Kapitel zu den glänzendsten der zeitgenössischen Philosophie gezählt werden darf. Das in ihm zu findende Kabinettstück einer Konfrontation von *Kepler* und *Lakatos* in Gestalt einer imaginären Inquisitionsszene ist, bei aller Kürze, ein Vorbild für die leider selten gewordene Kunst der Philosophen, im guten und schöpferischen Sinn zu simplifizieren (122 f.).

Ein weiteres Beispiel führt uns zurück zur Quantenmechanik. H. warnt vor dem Irrtum, „mit Reichenbachs Quantenlogik zu einer endgültigen, auf historische Zusammenhänge verzichtenden Entscheidung im Streit zwischen Einstein und Bohr gelangen zu können“ (168). In schlüssiger Darlegung wird dies demonstriert. Das Fazit lautet: die „sogenannte“ Quantenlogik bestehe „aus einer Reihe willkürlicher Definitionen, die wir auch als axiomatische Ausgangspunkte betrachten können, wobei diese Axiome für sich keine irgendwie unmittelbar und intuitiv einsehbare allgemeine Geltung besitzen. Sie sind vielmehr eigens so konstruiert, damit dann am Ende bei einer entsprechenden Interpretation gewisse empirische Tatsachen der Quantenmechanik und ihrer Gesetze formuliert werden können. Man hat es also hier zwar mit einem eigens der Quantenmechanik angepaßten Aussagenkalkül zu tun. Ist es aber dem Begriff der Logik adäquat, einen solchen Aussagenkalkül eine *Aussagelogik* zu nennen?“ (174) H. legt nahe, zu folgern, daß diese unzulässige Subsumption des übergeordneten Begriffs der Logik unter das legitimer Forscherwillkür Zugängliche wieder einmal die Verwechslung von Anwendbarkeit und Wahrheit enthalte; ausdrücklich sagt er dies im Hinblick auf *Mittelstaedts* Theoreme (180).

Das Ergebnis des Kapitels lautet: Quantenmechanik und klassische Logik schließen einander keineswegs aus; Anwendbarkeit und Gültigkeit sind in jedem Fall exakt unterscheidbar; Adaptationen der klassischen Logik an jeweils wechselnden empirischen Tatbeständen sind bruchlos möglich, und nur die einzelnen Sätze innerhalb der jeweiligen Adaptation sind mehr oder weniger willkürliche, also geschichtliche und vergängliche Setzungen, und nur innerhalb dieses Adaptationsraums gibt es eine gewisse Interdependenz von empirischer Tatsache und theoretischen Aussagen. Die genaue geschichtliche Eigenart der jeweils frei gesetzten Theorien ist unter Appellation an die übergeschichtliche Instanz Logik jederzeit feststellbar und in metatheoretischen Aussagen formulierbar.

II.

Zu Beginn des zweiten Teils betont H. nochmals, es gebe weder absolut fertig und der menschlichen Erkenntnis unbedürftig vorliegende wissenschaftliche Tatsachen noch absolut gültige Grundsätze über konkret Objektivierbares. Beides ist kontingent. Die unaufhebbare Kontingenz von Tatsache und theoretischem Grundsatz bedingt nun aber ein ständiges Ungleichgewicht in jeder „Systemmenge“, als die H. den jeweiligen Gesamstatus der Wissenschaft zu einem bestimmten Zeitpunkt begreift. Das bedeutet, daß immer neue Versuche gemacht werden, die Unstimmigkeiten zu beheben, und daß damit die Systemmenge selbst verändert wird. „Dieser Vorgang ist nicht streng determiniert. Die Grenzen der Determination sind durch Spielräume gesetzt, welche die Vagheit der Systeme zuläßt.“ (205) Von diesen Grundsätzen her ist a priori klar und wird von H. auch in extenso dargetan, daß kein denkbarer Typus von Fortschritt in der Form der Steigtheit vonstatten gehen kann.

Wieder wird das Beispiel hierfür aus der Physik genommen. Der Übergang von *Descartes* zu *Huygens* wird nach H. durch folgenden inneren Widerspruch im cartesischen System initiiert. „Stoßgesetze aufzustellen als Grundlage einer Physik, für diese Physik selbst höchsten praktischen Nutzen zu versprechen und dann diese Gesetze doch wieder aller empirischen Verwirklichung und Verwertung dadurch zu entziehen, daß sie aus quasi göttlicher Sicht entworfen werden, für die menschliche Zeitmessung und Bewegungsbestimmung nicht zutreffen, konnte nicht befriedigen... Der Fortschritt von Huygens zu Descartes besteht also darin, daß Huygens das Cartesianische System von seinen inneren fundamentalen Unstimmigkeiten befreite, nicht aber darin, daß er es empirisch widerlegte oder auf Grund neuer empirischer Erkenntnisse verbesserte.“ (240 f.) Bei Huygens wird „die Reduktion aller materiellen Vorgänge auf Druck und Stoß, das von Descartes zuerst entwickelte Trägheitsprinzip, die Euklidizität des Weltraumes usf. ... sozusagen aus der Konkursmasse des Cartesianischen (Systems) aufgebaut“ (241), nur eben ohne die Betrachtungsweise *sub specie aeternitatis*. Den Ausschlag gibt – für Huygens nach H.s Auffassung und für H. selbst – die „experimentelle Verwendbarkeit der Wissenschaft“ (242), also eine allgemeine Zielsetzung, die z. B. in einem theologisch fundierten Zeitalter mit großer Wahrscheinlichkeit anders ausgefallen wäre.

Nach diesem noch simplen Beispiel führt H. ein weiteres Exempel an, nämlich das Problem, ob das Universum nur (nur?) eine Idee sei. Wir überspringen dieses Problem, da es unserer Ansicht nach weder in der Beiläufigkeit eines Exempels abgehandelt werden kann noch bei H. neue Ergebnisse liefert. Hervorzuheben ist indes die metatheoretische Einlassung H.s zum Wahrheitsstatus seiner eigenen historisierenden Wissenschaftstheorie: „Wenn es eine empirische Wissenschaft gibt, dann betrachtet sie die Geschichte ausdrücklich oder unausdrücklich als eine Geschichte sich selbst bewogender Systemmengen. Diese logische Wahrheit ist *als solche* immer gültig, also nicht selbst geschichtlich.“ (284) Sie vermag daher auch eine historisierende Theorie der Geschichtswissenschaften zu begründen.

Grundsätzlich gilt, daß eine Theorie in den Geschichtswissenschaften ein „System in der Geschichte“ beschreibt, „so wie eine naturwissenschaftliche ein System in der Natur“ (320). Hier wie dort sind judikale Grundsätze, d. h. solche, „nach denen wir Theorien auf der Grundlage von interpretierten Tatsachen verwerfen oder annehmen“ (328), normative Grundsätze, d. h. solche, die angeben, „was überhaupt zu einer wissenschaftlichen Theorie gehört“ (329), und noch andere Arten von Grundsätzen am Werk, um Theorien zu erstellen und zu erhalten. Hierzu gehört auch das Wissen um die Grenzen historischen Erklärens mit Hilfe von Systemen. Denn es gilt nicht nur zu sehen, daß „der Unsinn, der Wider- und Wahnsinn höchst wirksame Kräfte in der Geschichte zu sein vermögen, die jede logische Kontinuität zerstören“ (338), sondern daß historischen Systemen ein hohes Maß an „spontaner Schöpfung“ (ebd.) eigentümlich ist und sie sozusagen in ‚schwebenden‘ Folgeketten verfaßt sind, die, „nirgends auf absoluten Erfahrungen oder Vernunfteseinsichten“ aufruhend (ebd.), jederzeit Abbruch, Richtungsänderung, Totalmutation ihres Regelzusammenhangs usw. erleiden können. Dies zu sehen und sehen zu können, ist aber gerade der Vorteil des Historikers, da es ihn, aus der Analyse der jeweiligen Gegenwart und ihrem Vergleich mit dem von der Vergangenheit Gewußten, befähigt zu einem echten Wissensfortschritt, der seinerseits in nichts anderem bestehen kann als im stets neuen Konzipieren eines Gesamtbildes der ihm erreichbaren Vergangenheit. „Die Hauptaufgabe des Historikers hat... darin zu bestehen, die Geschichte immer wieder umzuschreiben, indem er dabei den unvermeidbaren Wandel in Rechnung stellt, dem die Vergangenheit selbst im Laufe der Zeiten ausgesetzt ist.“ (354) Ein gutes Beispiel dafür hat H. in *Thukydides* gefunden, der die Geschichte des Peloponnesischen Kriegs gerade nicht als Augenzeugenbericht (obwohl selbst Augenzeuge), sondern als zusammenfassende und wertende Retrospektive schreibt (348 ff.).

Am Ende des zweiten Teils erscheint H. die Geschichte nur noch als „ein langer Roman, in dem sich jede Epoche selbst bespiegelt“, und der jeder Generation dazu verhilft, „ihre Gegenwart und ihre Vergangenheit in ihrer Art (zu) meistern“ (358). Ohne leugnen zu wollen, daß dies *auch* zutrifft, scheint es dem Rezensenten doch sehr bedenklich, die Geschichtswissenschaft auf eine Funktion der kruden Lebensbewältigung zu reduzieren. In derart asketischen Aussagen macht sich die ontologische Abstinenz H.s doch wohl nachteilig bemerkbar.

Versucht man, den zweiten Teil systematisch zusammenzufassen, so ergibt sich das folgende Bild. Die Parallelisierung von Geschichts- und Naturwissenschaften gelingt, weil beiden dieselben Eigenschaften der Empirizität, Nicht-Absolutheit, fortlaufenden Korrekturbedürftigkeit, mithin Geschichtlichkeit eignen und weil dies metatheoretisch, d. h. jenseits des Inhalts aller jeweils ausgebildeten Theorien, als Selbstbewegung von Systemen fixierbar ist. Nicht entschieden ist damit über die Frage, ob es außerhalb der so definierten Wissenschaft nicht etwa Möglichkeiten gibt, zu zeigen, was Natur und was Geschichte an sich und für sich ist. In diese breite, absichtlich und methodisch notwendig offengelassene Lücke hinein spricht der dritte Teil.

III.

Im Rahmen des Mythos gewinnt alles „ganzheitliche Gestalt“ (408). Als ganzheitliche ist die mythische Denkweise synthetisch. Diese synthetische Sicht der Dinge verdichtet sich in der nicht manipulierbaren, aber immerwährenden Präsenz „der urbildhaften Ereignisse, der Archai, im Anschauen also der ewigen Wiederkehr des göttlich Gleichen“ (413). In ihnen, die immer waren, erkennt sich der vergängliche Mensch immer wieder. (Von hier aus den mythischen Charakter der platonischen Anamnesis-Lehre zu erörtern, wäre nahegelegen; H. jedoch versagt sich dies.) Zu den Archai wird dabei nicht nur die große Menge der Göttergeschichten gezählt, die von sich aus transhistorisch sind, vielmehr auch ‚individuelle‘ Ereignungen wie etwa Epiphanien. „Solche Archai wurden besonders geschaut und erfahren bei den heiligen Festen.“ (416) H. nennt sie ‚historische Archai‘, was freilich mißverständlich ist: Sie dürfen eben nicht so verstanden werden, als ob sie an einem beliebigen Zeitpunkt erstmals aufgetreten wären und dann zu einem beliebigen Zeitpunkt ‚wiederholt‘ würden. Vielmehr sind solche Archai Ritzten in der profanen Zeit, durch die, alles Profane sistierend, die göttliche Zeit hereinbricht; jedes Fest ist primär Einbruch der göttlichen, schlechthinigen Identität setzenden Zeit des Heiligen in das Unheilige. H. bemerkt hier etwas unscharf, im heiligen Fest „verschmelze“ Ideelles mit Realem, und es „verschwinden“ die Unterschiede von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (417). Richtiger wäre wohl gewesen, auf das Zerschmelzen des ‚Realen‘ angesichts des ‚Ideellen‘ hinzuweisen, da dem mythischen Weltverständnis das Faktische zumindest im zeitlosen Augenblick des heiligen Festes ein bloßes, nichtiges, aber zugleich beglückendes und erleuchtendes Gleichnis des schlechthin seienden Göttlichen *ist* (nicht „wird“, wie H. auf S. 417 behauptet!).

„Heilige und profane Zeit sind nicht kohärent; Archai und sterbliche Ereignisse gehören verschiedenen, wenn auch unlöslich miteinander verknüpften Dimensionen der Wirklichkeit an, und es gibt mythisch keine einheitliche Topologie der Zeit, nach welcher deren Richtung und Ordnung eindeutig definiert wäre.“ (417) Ebenso wenig kennt das Weltbild des Mythos eine Topologie des Raumes: Alles kann Ereignisfeld göttlichen Wirkens werden. Man braucht nur ganz flüchtig daran zu denken, daß dem wissenschaftlichen Denken eben solche Topologien zu eigen sind, und zwar konstitutiv und zudem mit der inneren Maßgabe stetiger Optimierung, um die Kluft erassen zu können, die zwischen der mythischen und der wissenschaftlich-technischen Sichtweise steht. So sagt H. zu Recht: „*Mythische und wissenschaftliche Erfahrung, mythische und wissenschaftliche Vernunft, sind in gewissem Sinne inkomensurabel.* In gewissem Sinne, das bedeutet: Wir können sie zwar vergleichen, wie es hier ja geschehen ist, wir können sie als Alternativen verstehen; aber wir haben keinen beide übergreifenden Maßstab, an dem wir sie *beurteilen* könnten.“ (424) Der Chorismós ist fast vollständig.

IV.

Man könnte daher den Eindruck haben, daß vom Text her unsere Einleitung zum Thema ‚Glauben und Wissen‘ nicht gerechtfertigt sei. Dieser Eindruck ist nicht völlig unrichtig. Doch es gilt zu berücksichtigen, daß H.s ganzer Darstellungsstil auf aktive Mitarbeit des Lesers zielt und deshalb mit dem Ende des dritten Teils, wo das Buch abrupt abschließt, die Arbeit am Thema keineswegs zu Ende gegangen ist. Der Text ist beinahe nur als Hohlform zu betrachten, der die viel weiter gehende Bemühung des Lesers erst ausreichend viel Material unterschieben muß.

Bei dieser Sachlage ist klar, daß die Fragen, die uns im Laufe der Lektüre bedrängt haben und bis zum Schluß keine Antwort erfahren, mit zum Text gehören. Als wirkungsgeschichtliche Textbestandteile dürfen sie dann aber nicht im Sinne einer (notwendig äußerlich bleibenden) Polemik oder auch nur eines (nicht weniger äußerlichen) Korrigierenwollens gelesen werden.

Zu diesen Fragen gehört diejenige, wie sich wohl H.s Begriff des *Mythos* zu dem der *Religion* verhält. Vermutlich ist Religion für H. nichts wesentlich anderes als der Mythos: heute eben so lebender Mythos. Ungelöst ist aber dann, wie eine Offenbarungsreligion vom Stil des Christentums oder des Islam, die ja viele rationale und wissenschaftliche Elemente durchdringen und sogar radikale Entmythologisierungen nicht zersetzen konnten, unter diesem Begriff noch sinnvoll denkbar sein sollen. Sind Offenbarungs-, ja überhaupt die geschichtlichen Hochreligionen nicht eher von einer konstitutiven Partnerschaft bzw. Gewaltenteilung zwischen Glauben und Wissen gekennzeichnet (übrerrationale Vernunft: proleptisch-normgebendes Denken des Unendlichen als des Unendlichen; wissenschaftliche Vernunft in Theologie und Moral: Explikation des Endlichen als des Endlichen)? Und darf im Fall des Christentums – ohne sogleich in Hegelianismus zu verfallen – kraft des inkarnatorischen Grundprinzips dieser Religion nicht sogar ein unzertrennliches Miteinander und Füreinander von Glauben und Wissen ins Feld geführt werden, wodurch der Chorisμός in diesem Falle praktisch entfele und höchstens noch methodologischen Wert behielte?

Die zweite Frage lautet: Ist wirklich jeder heute lebende Mensch in einer so tristen Unausweichlichkeit der Faszination des wissenschaftlichen und technischen Herstellenwollens verfallen, wie uns H. dies glauben macht? Wir bezweifeln dies mit Entschiedenheit. Denn sicherlich ist die heutige Arbeitswelt kompromißlos am technizistischen Weltbild ausgerichtet, und weitaus die meisten Bereiche des öffentlichen Lebens sehen in ihm so etwas wie eine unumstößliche Norm; aber ebenso sicher ist, daß dort, wo der Mensch seine Lebenswelt als ‚Privatraum‘ erstellt und erfährt, mythische Gefühls- und Verhaltensmuster in ungebrochener Stärke fortleben, ja daß überhaupt die Trennung von öffentlichen und privaten Lebensbereichen auffallend die Trennung von profanen und sakralen Lebensräumen wiederholt, die in früheren mythischen Zeitaltern selbstverständlich war. Nach unserer Kenntnis der gegenwärtigen Welt möchten wir sogar behaupten: Die Bereitschaft, sich Fortschrittsideologien und utopischem Vernunftglauben hinzugeben, rührt nicht von einem Triumph der instrumentalen Vernunft im gegenwärtigen Bewußtsein, sondern von wachsendem *dégoût* an derselben, d. h. von steigender Aktualität des Mythos her. Versteht man zu sehen, welche Art von Zeitschriften, Fernsehsendungen etc. sich heute höchster Beliebtheit erfreut, so kann man sich kaum dem Schluß entziehen, daß gerade heute die allermeisten Menschen *innerhalb* des Mythos leben. – Wenn dies nun zutrifft (und das ist immerhin *möglich*), so ist in unserer gegenwärtigen Epoche eine Gleichzeitigkeit von ‚Mythos‘ und ‚Logos‘ gegeben. Welche Möglichkeiten der Heraushebung des eigentlichen Bildes vom Logos vom Mythos und umgekehrt des Bildes vom Mythos im Logos dadurch gestiftet sein mögen, läßt H. nicht einmal ahnen. Entsteht dadurch ein schärferes oder ein unschärferes Bewußtsein? Ist dadurch, daß beides oft in demselben Individuum vorkommt und vielmals am Tage abwechselnd den Schwerpunkt des Agierens bildet, eine Emanzipation von der Blindheit der Selbstbewegung jeweiliger Systemmengen, also eine fundamentale ‚Subjektivierung‘ allen Geschehens, grundgelegt, oder wird das Individuum so gerade am zuverlässigsten in die blinde Selbstbewegung hineingerissen? Ist schließlich durch solche Gleichzeitigkeit die Glaubwürdigkeit des Marxismus, der sowohl Glauben als auch Wissen zu sein beansprucht (und darum weder das eine noch das andere zu sein vermag), sachlich gestiegen oder gefallen?

Unsere dritte Frage betrifft die Überschneidung der Epochen als ein bei H. völlig unbedachtes Grundphänomen. Wenn nämlich tatsächlich die Epochengrenzen unscharf und letztlich abstrakt-willkürlich gesetzt sind, wenn also mehrere Epochen gleichzeitig sein können und in der Unentschiedenheit solcher Verquickung sogar eine eigene Epoche auszuprägen vermögen, muß dann nicht neu

überdacht werden, was „Selbstbewegung“ von Systemmengen bedeutet? Was bewegt sich dabei wirklich? Und muß nicht, wenn die Möglichkeit einer Gleichzeitigkeit von früher völlig inkommensurablen Epochen in einer späten ‚Epoche der Epochen‘ (d. h. einer solchen, die die Geschichtlichkeit und die Fülle historischen Wissens zur Grunderfahrung erklärt) einmal eingesehen ist, auch die These von Sneed und Stegmüller – als dann *zeitgemäße* Theorie – neu bedacht werden, die da sagt, daß die Theoriekerne vergänglichkeitsresistent sind und alle wahrhaft determinierend gewesenen Nebenbedingungen ausdrücklich oder unausdrücklich stets auch in die Neuformulierung der Theorie eingehen? Kann denn die Sistierung des Geschichtlichen nicht die geschichtliche Grunderfahrung einer Epoche sein? Kann also die historisierende Wissenschaftstheorie nicht eben darin ihre Überlegenheit zeigen, daß sie Stegmüllers ahistorische Wissenschaftstheorie als Grenzfall ihrer eigenen anzuerkennen weiß, aber eben nicht Stegmüller die historisierende als Grenzfall der seinen wird denken können?

Es sei hier offen gesagt, daß wir H.s historisierende *Theorie* mit ungeschmälerter Zustimmung teilen. H.s *Darstellung* jedoch, die so manchem Leser den Schluß suggeriert, die vergangene Epoche sei in ihrem Kern eben doch stets ‚erledigt‘, und ungeprüft den Fall ausschließt, daß sich Systemmengen auch einmal konfliktlos um einen identisch bewahrten Kern konzentrisch und harmonisch erweitern können und so über Jahrtausende und Jahrzehntausende hin bestehen bleiben – sie erscheint uns in der Tat zu einfach. Gerade das Anliegen, das Numinose gegenüber dem Totalitätsanspruch der rationalistischen Vernunft zu ‚retten‘, hätte doch die Möglichkeit offenhalten sollen, daß wenigstens das Numinose ein in allem geschichtlichen Wechsel identischer Fixpunkt zu sein habe – eben als Numinosum.

Wir haben einige Punkte hervorgehoben, die dem Wortlaut des Textes vielleicht fernliegen. Wir sind jedoch der Überzeugung, daß ein fundamentales Werk wie das vorliegende Prüfung dieser wichtigen Grenzfälle verlangt. Da wir H. nicht die metaphysische Ansicht unterstellen wollen, er denke die Selbstbewegung der Systemmengen als von Ewigkeit her seiende und ins Unendliche fortlaufende, vielmehr annehmen, er stelle sie sich als endlich vor, halten wir die Forderung nicht für unbillig, auch Ausnahmen der Theorie mitzubedenken, Stellen zu bezeichnen, an denen Grenzfälle vorkommen können, die Variablen der Theorie stärker von den Invariablen abzuheben und so die Theorie als ganze greifbar und anschaulich zu machen. Wäre diese ‚Gestaltungswendung‘ der Theorie erfolgt, so hätte sich auch der Charakter des Zufälligen, der die Beispielsauswahl weithin bestimmt, sowie die Kurzatmigkeit der Darbietung, die ihrem Gegenstand bald zu einprägsamster Klarheit, bald zur Vernebelung in Wiederholungen verhilft, vermeiden lassen.

V.

Trotz dieser Schwächen, die eher auf übereilte Veröffentlichung als auf strukturelle Mängel zurückgehen, ist es unbestreitbar, daß die Diskussion um das Verhältnis von Glauben und Wissen durch H.s Werk außergewöhnlich scharfsinnig belebt, ja auf ein neues, festeres Fundament gestellt worden ist. Auch wenn wir bedauern mögen, daß H. es offenbar nicht der Rede wert befindet, daß die Umformulierung von wissenschaftlichen Theorien in der Regel nicht durch okkasionelles Gutdünken (d. h. den Zufall), sondern durch glaubensmäßig im Bewußten oder Unbewußten ausgearbeitete *Überzeugungen* bestimmt sein dürfte (vgl. 62 ff.), so bleibt doch sein Verdienst bestehen, die Gegenwart von Glauben im Wissen und von Glauben neben dem Wissen wieder in vollem Umfang denkbar gemacht zu haben.

Es ist kaum vorstellbar, daß dieser große Grundriß, der Natur- und Geschichtswissenschaften einander bereits soweit angenähert hat, daß der Begriff ‚Wissenschaft‘ wieder im Singular gebraucht werden kann, den Glauben und das Wissen jemals wieder beziehungs- und begriffslos nebeneinander herlaufen lassen wird. Viel eher werden sich beide Arten ursprünglicher menschlicher Selbstartikulation wie zwei Parteien in einem Schachspiel verhalten: „Die Grundregeln stehen fest, und nun entfalten sich je nach Situation immer wieder neue und andere Spiele, Spieleröffnungen, Strategien usw. Jeder Zug ist aus den Grundregeln ableitbar, daß er aber wirklich vollzogen wird... , das läßt sich nur aus der Praxis des Schachspiels erklären.“ (335) Die Grundregel aber wird hier wohl eine einzige sein: daß beide wissen, dem anderen nie ganz durchschaubar zu *sein* und nur im Spiel und durch Weiterspielen ein wenig, dies aber präzise, mittelbar zu *werden*. Kurt Hübner hat damit möglicherweise den Weg gewiesen, wie innerhalb der gegenwärtigen Bewußtseinslage die Harmonie der Welt vorstellbar wird.

Heinrich Reinhardt (Freising)

Franz Martin Wimmer, *Verstehen, Beschreiben, Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse.* (=Symposion, 57), Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1978, 231 S.

Der vorliegende Beitrag zur Methodologie der historischen Wissenschaften und damit zu deren Grundlagenforschung beschränkt sich auf die Darstellung und kritische Bemerkungen bzw. „einige Fragen“ (9) zum Problem, ob (nicht bzw. nur implizit: inwieweit) Verstehen und Erklären – eine „in der Vergangenheit oft als konträr oder doch als konkurrierend aufgefaßte Dichotomie von Methoden“ (9) – „zur Erfassung, Beschreibung, Rekonstruktion der geschichtlichen Welt unabdingbar notwendig sind“ (14), wobei das Thema nur im Hinblick auf die Frage, was ein historisches Ereignis sei und unter welchen notwendigen und hinreichenden Bedingungen es Gegenstand einer wissenschaftlichen Aussage werden könne, durchgeführt wird. Sofern die Untersuchung in methodologischer Absicht, nicht in Hinblick auf geschichtswissenschaftliche Methodenpraxis unternommen wird, hebt sie auf die Rechtfertigungsproblematik einer Kritik der historischen Vernunft ab, die auffällig einseitig als „Frage nämlich, unter welchen Bedingungen hinreichend über ein Ereignis gehandelt sei, so daß dieses *als erklärt* (Hervorhebung vom Rez.) gelten dürfte“ (13), formuliert wird: Hier kündigt sich eine Einseitigkeit an, welche die folgende Darstellung kennzeichnet. Denn in der zunächst paradigmatischen (18-58), sodann grundsätzlichen Erörterung der vom Verf. herausgegriffenen „Diskussionsrichtungen“, nämlich „Subsumtionstheorie“ (= *covering law*-Theorie: 118, Anm. 60) und „Hermeneutik“ (13), wird – paradigmatisch im Vergleich von Th. Abel und O. Fr. Bollnow, grundsätzlich im Vergleich von C. G. Hempel, K. R. Popper, W. Stegmüller und H. Göttner einerseits und H.-G. Gadamer andererseits – wissenschaftliche Begründung durchgehend als wissenschaftliche Erklärung im Sinn von C. G. Hempel und P. Oppenheim, d. h. im Sinn der Subsumtionstheorie und des im geforderten methodologischen Monismus implizierten Postulats der „Einheit der Erfahrungswissenschaften“, *verstanden*. Die gegen die Vertreter der Subsumtionstheorie gerichtete These, dem Verstehen und seiner wissenschaftlichen „Explikation“, der Interpretation (16, 148), eigne *nicht* ausschließlich eine heuristische Funktion, Erklärungshypothesen zu formulieren (15, 142), wird nicht bewiesen (vgl. 208-211 mit 216-217), ja bleibt, mit einem Fragezeichen versehen (216), offen. Beantwortet sich damit aber nicht zugleich „die Frage, ob in allen (*sic*) Fällen auch in der Geschichtswissenschaft das Ziel der Forschung darin bestehe, daß *subsumtive* Erklärungen über das Stattfinden der beschriebenen Ereignisse... gegeben werden“, so daß sie entgegen der Aussage auf S. 16 nicht offen bleibt? Angenommen, die Frage bleibe für „alle Fälle“ offen, nicht aber für die meisten Fälle oder für das normalerweise in den Geschichtswissenschaften angestrebte Forschungsziel, dann zeigt sich im Hinblick auf die Praxis des Historikers, daß eine subsumtionstheoretische Begründung der Geschichtswissenschaften diesen nicht gerecht wird und ihnen nur den Status einer Wissenschaft bestreiten kann. Letzteres bestätigt denn auch das Kapitel über „die Rolle der Erklärung in der Geschichtswissenschaft“ (59-140). Denn es bleibt für den Verf. „durchaus fraglich, inwieweit die Geschichtswissenschaft über ... Erklärungsskizzen hinauskommen kann“, da eine vollständige Beschreibung des *explanandum* nicht möglich bzw. nicht wirklich gegeben ist, bzw., sollte eine solche vollständige Beschreibung eines geschichtlichen Ereignisses versucht werden, es „durchaus fraglich“ ist, „was... für Bedingungen (diese) zu erfüllen hätte“ (66, 81 ff., 136 f.). Ferner ist in dem für eine Kritik der historischen Vernunft grundlegenden Versuch, den der Verf. vorlegt, den Begriff des *factum historicum* (vgl. dazu auch A. Schaff, *Geschichte und Wahrheit* [Wien/Frankfurt/Zürich 1970]) und damit die Beziehung des einmalig Unwiederholbaren eines jeden historischen Ereignisses zum präsentischen Geschichtswissen zu bestimmen (70-80), mit dem Einbringen der „Wirkungsgeschichte“ in die Definition des *factum historicum* (78; vgl. 115-117, 186) das Modell der *Erklärung mittels Subsumtion* längst aufgegeben; die von C. G. Hempel vertretene Möglichkeit genetischer Erklärungen in den historischen Wissenschaften mögen diesem Modell teils zwar entsprechen (133-135), doch m. E. fragt es sich, wie ein genetischer Zusammenhang in der Geschichtswissenschaft „gefunden“ und begründet, kritisch gerechtfertigt wird. Kann man Zusammenhang (Kontinuität überhaupt) wissenschaftlich begründet einbringen, wenn man Verstehen und Interpretation, wie es die Vertreter der *covering law*-Theorie tun, der Heuristik, *verstanden* als vorwissenschaftliche Intuition, zuweist und nicht als inventive Forschungslogik und Instanz einer kritischen Darstellungslogik der Geschichtswissenschaft ausweist? Wie mag man anders überhaupt das *factum historicum* als geschichtswirksames Ereignis (78) in das kritische Wissen des Menschen, d. h. des jeweils geschichtlichen und seiner „Epoche“ einbringen? – Eine wichtige Voraussetzung der Subsumtionstheorie kam bisher nicht zur Sprache: „Die in einer Erklärung

angegebenen Gründe für das Eintreffen eines Ereignisses müssen Seinsgründe sein.“ (62) Das Explanans ist zwar Vernunftgrund, sofern es gewußter Seinsgrund ist; ein Vernunftgrund muß aber nicht ein Seinsgrund (im Modus der gewußten Aussage) sein. Dem scheinen nicht-subsumtive Erklärungsmodelle wie jenes von W. H. Dray (135-138) und K. R. Poppers „Logik der (rekonstruierten!) Situation“ (138-139) nicht genügend Rechnung zu tragen. Der Verf. spricht ganz im Sinn der Theorie der Erfahrungswissenschaft, mag er auch mal im Zitat, mit dem er eine eigene Meinung wiedergeben möchte, das historische Ereignis als ein hypothetisches Konstrukt und die Vergangenheit als eine Konstruktion des Historikers bezeichnen (101), von der Geschichte bzw. vom historischen Ereignis als *Rekonstruktion*, einen terminus, für den er immer wieder den Begriff „Beschreibung“ einsetzt und den er geradezu mit „zuverlässiger und adäquater“ bzw. „zutreffender Beschreibung“ definiert (117; vgl. 98 ff., 138). Trotz Titel des Werkes findet man aber in diesem keine weitere methodologische Reflexion darauf, was „Beschreibung“ im narrativen Konzept der Geschichtswissenschaft bedeuten könnte. Wie der Verf. Geschichte als Rekonstruktion näherhin versteht, müßte sich eigentlich anhand seiner Erörterung „zur Rolle des Verstehens in der Geschichtswissenschaft“ (141-204) erweisen lassen, setzt er sich doch hier auch mit jenen Vertretern der „kritischen Theorie“ auseinander, die eine quasi-transzendente Hermeneutik vertreten. Ist Geschichte nur Sinnkonstruktion einer wie auch immer zu bestimmenden Subjektivität? Doch dieser Problemhorizont, der z. B. neuerdings in H. M. Baumgartners transzendentelem Konstruktivismus (Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft [Frankfurt a. M. 1972]) gegenüber A. C. Danto's Postulat einer „historischen Ontologie“ (Analytical Philosophy of History [Cambridge 1965] 249f.; vgl. H. M. Baumgartner, a. a. O. 289-294) formuliert wurde, wird vom Verf. nicht gesichtet bzw. angesprochen. So wird auch das mit der „Rolle des Verstehens“ angesagte Sprachproblem nur im Rahmen des Kommunikationsmodells reflektiert, doch die Frage nach der sog. Unumgehbarkeit der (Umgangs-)Sprache, nach dem transzendentalen Status der Sprachlichkeit geschichtlichen Verstehens, nicht ausdrücklich gestellt. Verstehen als dialoghaftes Geschehen (165ff.), welches einerseits die Vorurteile als legitime bzw. als unzulässige kritisch reflektiert (168) und so den perspektivistischen und dem jeweiligen Interesse entsprechend selektiven Standort des „Verstehenden“ (181, 188, 193) und seinen Horizont (178) zu bestimmen sucht und welches andererseits den (erkenntnistheoretisch realistischen) Regeln der hermeneutischen Tradition (169f.) folgt (171-182), also die „Wirkungsgeschichte“ bedenkt (182-204), ist für den Verf. (ohne jeden präzisierenden Hinweis im Hinblick auf sein Programm einer Methodologie) von „spezifischer wissenschaftlicher Relevanz“ „für bestimmte Wissenschaften“ (205). Dies sucht der Verf. abschließend gegen die altbekannten Einwände, 1) Verstehen laufe als Methode auf die Psychologisierung der Geschichtswissenschaft hinaus (205-208), habe 2) für die Wissenschaft nur eine heuristische Funktion, ohne sich als „Forschungs- oder Argumentationsmethode“ ausweisen zu lassen (208-211; vgl. oben) und sei 3) kein Instrument zur wissenschaftlichen Prognose (211-213; zur Bedeutung der Voraussagbarkeit von Ereignissen in der Subsumtionstheorie: 67-69, 108-112), zu verteidigen (213-219). – Insbesondere zwei Fragen kommen in diesem Kapitel zu kurz und zeigen das Defizit einer philosophischen Kritik der historischen Vernunft an. Wer ist das Subjekt der historischen Vernunft und damit der Geschichtswissenschaft? Die reale bzw. ideale „Kommunikationsgemeinschaft“ (der Forscher)? Es mag so scheinen, wenn einfachhin die Auffassung von „Vertretern der ‚kritischen Theorie‘“ gegen H.-G. Gadamer eingebracht wird (194-196). Eine „Theorie der kommunikativen Kompetenz“, Sprache und Geschichtswissenschaft wird bedenken, daß es ein Ich – die Person in ihrer qualitativen und in ihrer quantitativen, d. h. ihr Leib- und *Weltsein* betreffenden Einzelheit und Subsistenz, nicht aber das Subjekt der Leib- und *Welthabe* (im Sinn einer „Phänomenologie der Intersubjektivität“) – ist, welches die interpretativen Konstitutionsleistungen erbringt, ohne daß damit ein solipsistischer Standpunkt iteriert wird. In welchem Sinn ist dieses Subjekt der historischen Vernunft zur Kritik an seinem Standpunkt *in* der Geschichte fähig? Diese zweite Frage kommt, abgesehen vom eben vermerkten Referat über die Einwände der „Kritischen Theorie“ (194-196), zu kurz. Die zum Verstehen notwendige Distanznahme des Subjekts wird zwar des öfteren namhaft gemacht, nicht zur Aneignung (173f.), sondern auch Ablehnung (175) zum Verstehen gefordert, doch nicht weiter mit der referierten und offenbar akzeptierten These H.-G. Gadammers zur Wirkungsgeschichte, welche trotz aller möglichen Horizontverschmelzung das verstehende Subjekt endgültig an seinen historischen Standpunkt bindet, konfrontiert oder vermittelt und damit präzisiert. „In Wahrheit“, sagt H.-G. Gadamer, „gehört die Geschichte nicht uns, sondern wir gehören ihr.“ (Wahrheit und Methode [Tübingen 1965] 261, zitiert vom Verf. 181, vgl. 194) Gewiß ist der Rekurs des Verf. auf das „jeweilige

Menschenbild des Forschenden“ als kritischer Instanz der Geschichtswissenschaft (196) und damit auf die „Vorstellung davon, was menschenwürdiges Leben... ist“ (197), nicht falsch, verweist der Verf. doch damit eindringlich auf das gerade formulierte Postulat, eine kritische Theorie der historischen Vernunft bedürfe auch einer anthropologischen Fundierung. Wenn der Verf. aber „jenes Menschliche, das in die bestimmten Gestalten geschichtlicher Natur... zwar eingeht, aber nicht in ihnen aufgeht“ (197), als kritische Instanz zur Sprache bringt, so verweist er zu Recht auf die menschliche Möglichkeit der kritischen Emanzipation von Herkunft und Geschichte, eine Möglichkeit, die gewiß jeweils ihrem geschichtlichen Standort *nicht* entraten oder ihn verleugnen kann. Im Akt emanzipatorischer Interessennahme an der eigenen Vergangenheit ist „die Macht der Geschichte über das endliche menschliche Bewußtsein“ entgegen H.-G. Gadamer (a. a. O. 285; vgl. Verf. 192-194) *aufgebrochen*, ohne „daß Wirkungsgeschichte je vollendet gewußt“ (ebd.) und von außen, cartesianisch – „im Glauben an die Methode“, wie H.-G. Gadamer (ebd.) sagt –, beurteilt wird. Das verstehende Ich, das Person ist, bleibt im Verstehen der Geschichte, d. h. in der Rekonstruktion der dem *factum historicum* immanenten Sinn dimension, eine irreduktible Größe – ebenso nebenbei wie das *factum historicum* selbst in all seiner Verstehbarkeit und Unverständlichkeit, aber auch in seinem Vergessensein.

Geschichtswissenschaft selektiert auf Grund jeweils gegenwärtiger Interessen die Ereignisse; „wir schreiben die Geschichte, die uns interessiert“, meint K. R. Popper (vgl. 188-190). Dieses Interesse entzieht sich gewiß nicht kritischer Reflexion, ist wissenschaftsfähig und verrät insofern die Rekonstruktion der Geschichte nicht an eine subjektive Beliebigkeit. Dies näherhin auszuweisen, bleibt vorläufig ein Postulat an eine künftige „Kritik der historischen Vernunft“.

Karl-Heinz Utbemann (München)

Erneuerung der Transzendentalphilosophie im Anschluß an Kant und Fichte. Reinhard Lauth zum 60. Geburtstag, hg. von Klaus Hammacher und Albert Mues, Verlag Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, 530 S.

Drei Jahrzehnte philosophische, pädagogische und editorische Arbeit haben den Namen Reinhard Lauth unlösbar mit dem Erbe Fichtes verbunden. Die von Lauth besorgte Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, inzwischen auf bald zwanzig Bände angewachsen, hat ganz neue Maßstäbe für die Beurteilung des Fichteschen Denkens gesetzt. Je umfassender und authentischer mit ihr Fichte zu Wort kommt, desto markanter tritt freilich auch heraus, welch erratischen Block dies Denken in der üblichen Selbstausslegung des neunzehnten Jahrhunderts de facto ausmacht und was für eine elementare Herausforderung an das zwanzigste Jahrhundert von ihm ausgeht. In welchem Maß diese Herausforderung über die Grenzen der deutschen Philosophie hinausgreift, läßt eindrücklich die Autorenliste erkennen, die der umfangreichen Festschrift zum 60. Geburtstag von Reinhard Lauth das Gepräge gibt. Die höchst unterschiedliche Herkunft und Ausrichtung der Beiträge ist zugleich ein bemerkenswertes Indiz dafür, daß das virulente Interesse an Fichte nicht auf Schulparolen fußen kann, sondern sich offenkundig auf als fundamental und akut empfundene Potentiale des Fichteschen Denkens bezieht.

Am auffälligsten artikuliert sich das Interesse an der praktisch-politischen Philosophie Fichtes. Allein sieben der insgesamt 27 Beiträge befassen sich thematisch mit diesem Bereich. Über historische Querlinien der politischen Wirkungsgeschichte orientieren Claudio Cesa (Siena) mit G. B. Passerini und die erste italienische Übersetzung des ‚Der geschlossene Handelsstaat‘ und Carla de Pascale (Florenz) in Franz von Baader und ‚Der geschlossene Handelsstaat‘. Alexis Philonenko (Genf) geht in *Autour de Jaurès et de Fichte* dem Einfluß Fichtes auf die französische Linke der Dritten Republik nach. Und Peter K. Schneider (München) konfrontiert in *Sozialismus als Kritik der Wirklichkeit durch die Vernunft* Fichtes ordnungspolitisches Weltbild der aktuellen Marxismusdiskussion.

Charakteristisch ist aber auf diesem Feld auch das Bemühen, die kritischen Maßstäbe für Fichtes praktische Philosophie aus seinem eigenen Grundansatz zu gewinnen und nicht mehr, wie lange üblich, aus vermeintlich autoritativeren Positionen anderer Herkunft abzuleiten. So geht es Karl Hahn (Aachen) darum, Fehlleistungen der politischen Theorie Fichtes aus dessen übergeordnetem Entwurf der Interpersonalität zu erhellen (*Das Dilemma des progressiven Gesetzgebungsstaates als Problem der politischen Theorie Fichtes*). Als geradezu paradigmatisch für die modernen Probleme planungsorien-

tierter Gesellschaftsordnungen legt *Hans Hirsch* (Aachen) praktische Widersprüche der Fichteschen Staatsentwürfe frei in *Die Wirtschaftsordnungen aus der Sicht einer christlich bestimmten Persönlichkeitsethik*. Und in die aktuelle Legitimationsdiskussion greifen *Klaus Hammachers* (Aachen) Überlegungen *Über Erlaubnisgesetze und die Idee sozialer Gerechtigkeit* ein.

Breiten Raum nimmt die Abklärung erkenntnistheoretischer Probleme, Wirkungen und Einflüsse ein. Hier wird auch der Spannungsbogen zwischen traditionsgeprägter Forschung und methodischen Innovationen besonders groß.

Der klassischen Thematik Kant-Fichte gelten fünf Beiträge: *Manfred Zahn* (München) zeichnet *Fichtes Kant-Bild* nach, *Eivind Storheim* (Norwegen) untersucht *Kants und Fichtes Begründung der Moral*, und *Peter Baumanns* (Bonn) befaßt sich mit *Transzendente Deduktion der Kategorien bei Kant und Fichte*. *Marek J. Siemek* (Warschau) lenkt mit *Praktische Vernunft und Transzendentalphilosophie* die Aufmerksamkeit auf das Neuartige von Fichtes Kant-Rezeption, durch das sich Fichtes *Wissenschaftslehre* als ein radikal neuer Standpunkt des philosophischen Denkens konstituierte. In die Auseinandersetzung um den Verlauf der historischen Entwicklungsprozesse greift *Manfred Bubr* (Berlin DDR) ein mit dem Aufsatz *Von Kant zu Hegel – ein philosophiehistorisches Klischee*. Mit demselben Klischee rechnet von der erkenntnistheoretischen Seite *Tom Rockmore* (New Haven, USA) in *Epistemology in Fichte and Hegel – A Confrontation* ab. Fichtes eigenständigen dialektischen Ansatz behandelt *Josef G. Naylor* (Kanada) mit *Fichte's Founding of Dialectical Phenomenology*.

Unter dem thematischen Zitat „... denn wohlverstanden hat er recht“ geht *Joachim Widmann* (München) Fichtes eigentümlicher Heraushebung von Leibniz nach und erörtert, zwischen beiden Denkern interpolierend, die im Freiheitsbegriff konvergierende Antithetik von Chaos und Ordnung. *Wolfgang H. Schrader* beleuchtet mit *Philosophie als System – Reinhold und Fichte* die eigenständige Integration der Impulse von Reinholds Einheitsgrundsatz in Fichtes Wissenschaftslehre.

Merkwürdigerweise greift kein Beitrag der Sammlung direkt Fichtes dominierenden Kampf gegen Schelling und dessen Naturüberhöhung auf. Doch thematisiert von der gegenwärtigen Naturproblematik aus *Günter Schulte* (Köln) *Vernunft und Natur – Transzendentalphilosophie als Symptom*. Mit konkret-detaillierter Anwendung transzendentaler Elemente auf naturwissenschaftliche Phänomene befaßt sich *Albert Mues* (München) in *Materiale Gleichheit und Verschiedenheit der Sinnesqualitäten*. Die transzendente Thematik der Sprache vertritt *Wolfgang Janke* (Wuppertal), der mit *Enttönter Gesang – Sprache und Wahrheit in den „Fichte-Studien“ des Novalis* zugleich die frühromantische Reflexion Fichtescher Gedanken ausleuchtet.

Dem Religionsproblem bei Fichte gelten die Beiträge von *Xavier Tilliette* (Chantilly) *Christologie et Doctrine de la Science* und *Hansjürgen Verweyen* (Essen) *Offenbarung und autonome Vernunft nach J. G. Fichte*. *Adolf Schurr* (Regensburg) wendet sich der fundierenden Fichteschen Theorie zwischenmenschlicher Beziehungen zu und untersucht *Die Funktion des Zweckbegriffs in Fichtes Theorie der Interpersonalität*. Im selben Umkreis interpersonaler Aktion steuert *Johannes Schurr* (Köln) *Entwürfe zu einer transzendentalen Theorie der Bildung* bei. Pointierte Aufmerksamkeit auf das menschliche Profil des Denkers Fichte lenkt *Pierre-Philippe Druet* (Namur) in *Le problème d'un portrait psychologique de Fichte – considerations méthodologiques*.

So aufschlußreich dies alles für das moderne Interesse an Fichte ist – kritisch anzumerken bleibt gleichwohl, daß der von Fichte unablässig betonte und verteidigte Kernbereich der transzendentalen philosophia prima deutlich unterrepräsentiert ist. Lediglich zwei Untersuchungen befassen sich explizit mit diesem theoretischen Zentralfeld des Fichteschen Denkens und Wirkens: *Die Mehrdeutigkeit der drei Grundsätze in Fichtes „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre“ von 1794/95* wird von *Franz Bader* (Eichstätt) scharfsinnig durchleuchtet, und *Chukei Kumamoto* (Hiroshima) umreißt die Prozesse der Wissenschaftslehre, die die *Sein-Bewußtsein-Relation beim späten Fichte* konstituieren.

Joachim Widmann (München)

Shlomo Avineri, Hegels Theorie des modernen Staates, aus dem Englischen von R. u. R. Wiggershaus (Kap. 9 von F. Herborth), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1976, 332 S.

Dies auf englisch 1972 erschienene und inzwischen berühmte Buch ist nunmehr seit einigen Jahren auch auf deutsch greifbar. Es verbindet eine Darstellung der geistigen Entwicklung Hegels auf

politischem Gebiet mit einer systematisch orientierten Beurteilung des Hegelschen Konzepts von Gesellschaft und Staat auf der Höhe der *Rechtsphilosophie*. Auch für deutschsprachige Leser, die schon mehr als englischsprachige (etwa durch T. M. Knox oder H. S. Harris) über Hegels politische Entwicklung informiert sind, ist es erstaunlich, wie der Autor eine Linie zieht, die auf den modernen Staat zielt.

Mehrere Elemente gehen in das Moment des ‚Modernen‘ ein: die Rezeption der Nationalökonomie Stuarts (und damit eines Standorts, der Fichtes merkantilistisch ausgerichteterem *Geschlossenen Handelsstaat* überlegen ist, 17), die Affiliation mit Carts Kritik am Berner Patriziat (17 f.), geschichtliche Deutungen zu Religion und Staat (26 ff.), die Erschließung von politischer Emanzipation in eins mit einem Verständnis für den Staat (51 ff.), ja für staatlichen Zentralismus (so daß Republikanismus und Absolutismus parallel gehen, 65 f.), die Kritik an der mangelnden Staatlichkeit des deutschen Reiches (79) und die Bejahung der Repräsentation in der Neuzeit (im Unterschied zur athenischen Partizipation, 69). Im Zusammenhang mit den Jenenser Schriften geht der Autor ein auf Hegels Konzeption eines ‚Systems der Bedürfnisse‘ (104 ff.), auf seine Deutung des Staates als eines Regulativs (123) und die entschiedene Ablehnung der Gesellschaftsvertragstheorie (126), und gibt eine Differentialdiagnose betreffend das Hegelsche und das Marxsche Verständnis von Gesellschaft und Staat (128 ff.): Hegel wolle nicht Veränderung der Gesellschaft, sondern deren Korrektur auf politischer Ebene durch den Staat.

Schwerpunkt des Buches ist eine Lesung der *Rechtsphilosophie*. Sie gilt dem Autor als „Hegels umfassendster Versuch einer Darstellung des modernen Staates“ (142). Die Analyse geht ein auf das Verhältnis Hegels zu Preußen und gelangt zu der Einsicht, daß in der *Rechtsphilosophie* keine Apotheose Preußens vorliege (142). Dagegen spricht auch Hegels praktisch-politische Einstellung, wie sie sich in seiner Kritik an Fries und an der dahinterstehenden Kritik an den Burschenschaften und am Antisemitismus äußert (145 ff., 158 f.). Des Autors abgewogenes Urteil, das sich mit dem von Rosenkranz und d’Hondt berührt, gefällt. Dabei versteht sich, daß die Ittingsche Hypothese zu Hegels Verhalten in den Jahren 1818–1824 – siehe dessen Einleitung zu Band I der *Rechtsphilosophie* und deren Nachschriften – nicht antizipierend geteilt wird.

Die These, daß es sich beim Konzept der *Rechtsphilosophie* um einen ‚modernen‘ Staat handele, muß es aufnehmen mit dem Diktum, daß, was vernünftig ist, wirklich, was wirklich, vernünftig sei (150, 154), ferner mit der Kritik am Subjektivismus (151) und an der Utopie (152), und mit der These, daß die Philosophie „ihre Zeit in Gedanken erfaßt“ sei, also mit der Selbstrelativierung des Hegelschen Konzepts. Der Autor bietet hierzu Rechtfertigungen des von Hegel Gemeinten, in denen der kritische Charakter der Hegelschen *Rechtsphilosophie* ins Feld geführt wird (158). Die Großaufnahme der Hegelschen Lehre betont die Ebenen der menschlichen Existenz in Familie (168 ff.), Gesellschaft und Staat (162 ff.), die Rolle des Gesetzes (167), die Analyse der gerade durch Überfluß gegebenen Armut (178 ff.), die ständische Repräsentation (187 ff.) und den ‚Pluralismus‘ Hegels (201 ff.). Hierunter versteht der Autor Hegels Bejahung der Korporationen und der öffentlichen Meinung (wie immer dialektisch die Beziehung zwischen öffentlicher Meinung und politischer Führung auch ist) und die Anerkennung einer legitimen, aber deutlich abgegrenzten autonomen Sphäre des Besonderen. Ist dies bei Hegel zunächst gegen Plato geltend gemacht, so pointiert der Autor auch Hegels Stellungnahmen zu Juden, Katholiken und anderen, die als Menschen zu nehmen seien, so daß nicht erst ihre Assimilation Bedingung für ihre politische Anerkennung ist.

Die weitere Behandlung der *Rechtsphilosophie* folgt dem Tenor, daß Hegel weit davon entfernt sei, einem Autoritarismus das Wort zu reden. Hierzu paßt eine Analyse der Hegelschen Gedanken zum „Gang Gottes in der Welt“ (211 f.), zur konstitutionellen Monarchie (221 ff.), in der die Macht des Monarchen zurücktritt, und des Gedankens einer Herrschaft des Rechts (227). Ein Hindernis für eine bejahende Behandlung des Hegelschen Staatskonzepts, seine Auffassung vom Krieg, wird vom Autor neuartig behandelt (231–246). Er sieht, daß Hegel einerseits eine Immanenz des Krieges meint, d. h., daß der Krieg als Kathartikon zum Staat im Außenverhältnis und zu Gesellschaft und Staat im Innenverhältnis gehöre, daß Hegel aber einer Vision angehangen habe, wonach die neueren Kriege menschlicher würden, und zwar im Rahmen eines Zurücktretens nationalstaatlichen Denkens. Hierin sieht der Autor eine Illusion Hegels, wie die nachfolgende Geschichte beweise.

Es folgt noch eine Würdigung von Hegelschen Spätwerken. In der Schrift zur *englischen Reformbill* (247 ff.) sieht der Autor zwei Hauptanliegen Hegels: die These, daß eine Wahlrechtsreform die sozialen Probleme der englischen Gesellschaft nicht lösen würde, und die These, daß das positive Gewohnheits-

recht aufgegeben werden müsse zugunsten eines auf dem Kontinent schon erschienenen Vernunftrechts. In einer Stellungnahme zu Hegels *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* (262 ff.) geht es um die Frage, wie weit Hegel auf die Gegenwart fixiert war und nicht – oder doch – Ausblicke auf die Zukunft, etwa im Falle der westeuropäischen Szene, im Falle Rußlands oder Amerikas, gegeben hat. Ein Epilog (281 ff.) attestiert Hegel noch einmal eine Philosophie des modernen Staates: Die bürgerliche Gesellschaft sei in ihrer Ambivalenz beurteilt und ihre Zählung durch Institutionen in Vorschlag gebracht worden, ohne jedoch daß die Sprengung des Ganzen durch die Subjektivität ausgeschlossen wäre. Allerdings habe Hegel den Nationalstaat unterschätzt.

Das Buch hat eine bestechende Plausibilität. Im übrigen ist es getragen von einer wohlthuenden Fairneß Hegel gegenüber. In philosophischer Sicht sollte allerdings die Tatsache nicht ausgespart werden, daß der Autor ein wesentlich politologisches Buch geschrieben hat. Die philosophischen Gründe für eine von Hegel eingenommene Position oder für ihre Stringenz werden nur am Rande berührt. Hatte Hegel nicht eine logische Theorie des konkreten Allgemeinen, dessentwegen er die Gewaltenteilung ablehnte? Ist die Paradoxie von höchster Befriedigung des Individuums bei stärkster Affirmation des Staates nicht Lippenbekenntnis angesichts eines Systemzwangs, demzufolge das kategorial Höhere das Wahrere ist? Kann Hegel nach seinen eigenen Prämissen die Subsidiarität (nicht: die Emporbildung der Gesellschaft zum Staat durch die Stände) bejahen? Hier bleiben Wünsche offen. Sehr möglicherweise wäre das Urteil des Autors, daß Hegel mehr common sense besessen habe, als seine dialektische Ontologie zuließ, was auf einer höheren Ebene der Reflexion ein Zeugnis für Hegels Fairneß wäre. Im Ganzen: ein bedeutendes und willkommenes Buch. Die Übersetzung ist angenehm lesbar (nur eine irreführende Stelle S. 216, Zeile 20 von oben – englischer Text S. 181 – sei vermerkt). Indem sie die Originalzitate restituert, gibt sie dem Buch die Genauigkeit, wie sie für die Exegese erforderlich ist.

Klaus Hartmann (Tübingen)

Peter Reisinger, Idealismus als Bildtheorie. Untersuchungen zur Grundlegung einer Zeichenphilosophie, Klett-Cotta, Stuttgart 1979, 190 S.

Was Hegel zu Beginn seines öffentlichen Auftretens in der *Differenzschrift* betont hat, ist vollends zur Signatur der Gegenwart geworden. Das philosophische Tun ähnelt weitgehend der Beschäftigung von Archivräten, die die Produkte vergangenen und gegenwärtigen Denkens aktenkundig machen. Jedes Produkt ist wert, nicht nur gesammelt, sondern ebenso klassifiziert und so dem Bestand schon inventarisierter Kenntnisse einverleibt zu werden, die als mittelbare Meinungen jederzeit abrufbar sind. Die mitgeteilte Meinung teilt zwar mit jeder anderen die Form des Mitsichgleichseins, ist damit jedoch auf den Selbstabschluß arbiträrer Jemeinigkeit fixiert. Die in Gestalt von Meinungen vorgetragene Philosophie ist – der babylonischen Sprachverwirrung nicht unähnlich – in eine Pluralität positioneller Sprachäußerungen zerstreut; Philosophie erscheint entsprechend zur Pluralität ihrer Verwalter als atomisierte Mannigfaltigkeit. Angesichts dieser Situation plädiert Peter Reisinger (= R.) in seiner Stuttgarter Habilitationsschrift *Idealismus als Bildtheorie* dafür, die Frage nach der eine Philosophie bestimmenden *Denkart* insofern erneut zu stellen, als die damit aufgeworfene Frage „quid iuris“ nicht nur den Ansatzpunkt der Kantischen, sondern auch der Philosophie seiner spekulativen Nachfolger markiert. Es gilt also, „den normativen Anspruch des philosophischen Denkens wieder stärker ins Bewußtsein dessen, was Philosophie ist, zu rücken“ (7).

1. Zu diesem Zweck stellt er in das Zentrum seiner Untersuchungen die Rekonstruktion der als „Grundlage zur Möglichkeit einer Philosophie des Bildes“ verstandenen Transzendentalphilosophie Kants; ihr ist der Teil A (11–145) seiner Arbeit gewidmet. Mit dieser Rekonstruktion verbindet er zugleich den Anspruch, wesentliche Strukturmerkmale der modernen – industriellen und nachindustriellen – Bewußtseinslage offenzulegen. Ihr besonderes Profil erhält die Rekonstruktion des weiteren dadurch, daß R. sie im I. Abschnitt (11–115) anhand einer Gegenüberstellung von „Ontologie“ und „Kopernikanischer Wende“ durchführt. Den Begriff der Ontologie verwendet R. nicht im Sinne der auf die Grundbestimmungen des Seienden zielenden metaphysischen Ontologie, sondern als terminus technicus für die erkenntnisphilosophische Denkart, von der sich die der Kopernikanischen Wende kritisch absetzt. Erkenntnis und Gegenstand verhalten sich der ontologischen bzw. dogmatischen (Fichte) Denkart zufolge so, daß „die Erkenntnis den von ihr unabhängigen, auch ohne sie vorhande-

nen, durch ihr Erkennen nicht veränderbaren Inhalt des Gegenstandes erfaßt und darstellt“ (11). Die Kopernikanische Wende jedoch unterstellt jeden möglichen Gegenstand der nicht hintergehbaren Bedingung des *Wissenkönnens*, so daß das Objekt „seinen Ort *innerhalb* möglichen Bewußtseins“ (12) hat. Indem R. die ontologische Denkart an der Kants spiegelt, ist er um den Nachweis bemüht, daß die für das Verhältnis von Erkenntnis und Gegenstand konstitutiven Grundannahmen des ontologischen Denkens durch die kopernikanische Wende nicht nur kritisiert, sondern auch erklärt werden können. Umgekehrt sei es aber nicht möglich, die transzendente Erkenntniskonstellation auf die ontologischen Grundannahmen zu reduzieren. Das versucht R. dadurch zu zeigen, daß er das Denken Kants in Auseinandersetzung mit den Spielarten ontologischen Denkens bei G. Frege (11–23), N. Hartmann (24–29) und W. Cramer (30–63) einem Härtestest unterzieht.

a) G. Freges Denkart basiert auf der strikten Trennung zwischen subjektiver Innenwelt einerseits und Außen- und Gedankenwelt andererseits, so daß von den Dingen und Gedanken behauptet wird, sie bestünden unabhängig vom menschlichen Bewußtsein. N. Hartmann teilt mit Frege die mit der transzendentalen Repräsentationstheorie Kants unvereinbare Behauptung, daß das in der *intentio recta* zugängliche Seiende in seinem Ansichsein der Bewußtseinsbeziehung gegenüber gleichgültig verharret. W. Cramers „transzendente Ontologie“ kommt mit dem ontologischen Denken Freges und Hartmanns zwar insofern überein, als er aufgrund der gegen Kant geltend gemachten transzendentalen Realität der Zeit von der Transzendenz und Bewußtseinsunabhängigkeit der Welt ausgeht. Gleichwohl distanziert er sich dadurch von ihnen, daß er seines ontologischen Ausgangspunktes zum Trotz die transzendente Frage nach dem Wissenkönnen des Ansich der Gegenstände stellt. Frege und Hartmann rekurrieren auf die Metapher des ‚Erfassens‘, um den Bezug von Bewußtseinsakten (Hartmann) bzw. von objektiven Gedanken (Frege) auf das Ansich zu beschreiben. Nach Cramer kann sich jedoch das Bewußtsein nicht unmittelbar auf die transzendente Realität ‚hinbeziehen‘ (36). Wo das gleichwohl behauptet wird, werden Bewußtseinsbild und Ansich der Dinge bzw. Innen und Außen als gleichermaßen seiend gedacht. Damit legt sich die Vermutung nahe, „daß die ontologische Aporie sich dadurch selbst macht, daß sie das Verhältnis von Innen und Außen, weil seiend, als *Außen* denkt“ (36). Mit dem Hiatus zwischen Ansich und Bewußtsein handelt sich das ontologische Denken eine nicht loszuwerdende sowohl *innere* wie *äußere Doppelheit* ein, nämlich die zwischen dem Außen des an sich bestehenden Sachverhalts und dem Innen des Denkens einerseits und die „zwischen dem ‚Gesichtseindruck‘ und dem ‚Unsinnlichen‘ des Gegenstandes im Sehen (Frege)“ (38) andererseits. R. versucht nun allerdings nachzuweisen (50 ff.), daß auch Cramer seiner transzendentalphilosophisch gespeisten Kritik an Frege (43–49) zum Trotz das Problem der äußeren und inneren Doppelheit nicht lösen kann. Das Problem der äußeren Doppelheit bleibe unerklärt, weil Cramer in seiner „Theorie des Geistes“ den Hiatus zwischen dem sichbestimmenden Subjekt, das Vorstellungen hervorbringt, und der vom Organismus ausgehenden Affektion nicht überbrücken könne. Ebenso wenig könne er die innere Doppelheit von ansichseiendem Sachverhalt und „dem ansichseienden Sein-für“ (57) aufheben. Bei Cramer werde also die transzendentalphilosophische durch die ontologische Komponente so sehr überfremdet, daß er „nicht aus der Konstitution des Gedankens selber zeigen“ kann, „wie im Gedanken als Gesetzsein Sein gemeint werden kann“ (59). Allerdings bedürften R.s kritische Anmerkungen zu Cramers „transzendentaler Ontologie“ der Subjektivität der Präzisierung. R. unterbelichtet den Sachverhalt, daß Cramers ontologische Fundierung der Transzendentalphilosophie nicht primär auf das Problem der Gegenstandskonstitution, sondern auf eine Theorie des Sich-Gegebenseins des individuellen Selbst zielt. Auch berücksichtigt R. nicht, daß Cramer selbst seine Bemühung um eine transzendente Ontologie des individuellen Subjekts im Zuge seiner Ausarbeitung einer Theorie des Absoluten und der ihr folgenden Kategorienlehre kritisiert hat. So dürfte der blinde Fleck, den das ontologische Denken zurückläßt, primär für Frege und Hartmann zu konstatieren sein, angesichts dessen R. auf „die bildphilosophische Konversion“ (59) vertraut: „Kants kopernikanische Wende löst ebenso genial wie einfach – so will es scheinen – alle ontologischen Verwachsungen mit der Struktur des *Zeichens*: signum (Sein-für) eines signatum (Verstandenen) zu sein.“ (57)

b) Indem R. die Rekonstruktion des Kantischen noch einmal in Konfrontation mit dem Fregeschen Denken vorbereitet, ist er um den Nachweis bemüht, wie „die Ontologie durch die Transzendentalphilosophie I. Kants“ transformiert wird (64–115). Obschon Kant und Frege darin übereinkommen, daß die formale Logik als reine, d. h. von allen Psychologismen und Forschungsabsichten unabhängige Logik zu konzipieren ist, gehen sie doch insofern getrennte Wege, als Kant den Begriff innerhalb der Repräsentation als objektive Vorstellung mit Bewußtsein verortet, während für Frege Gedanken und

Begriffe unabhängig vom denkenden Bewußtsein sind. Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik wird von R. in der Weise als das Verhältnis von intensionaler und extensionaler Disziplin gefaßt, daß die formale Repräsentationslogik eine Logik des Gedankens, die transzendente Logik aber eine Logik der Bedeutung ist. Für Frege ist es jedoch undenkbar, daß die formale Logik des Gedankens „ohne Rekurs auf die Bedeutung, auf Gegenstände, auf die Begriffe (im Verständnis Freges), auf den Wahrheitswert“ (73) etabliert wird. Noch entscheidender ist, daß Kant formale und transzendente Logik innerhalb des transzendentalen Bewußtseins so loziert, daß die vom Bewußtsein gewußten Dinge und Ereignisse als Repräsentanz bzw. Erscheinung gedacht werden. „In dieser *Idee der Repräsentanz*“ sieht R. denn auch „die genuine erkenntnisphilosophische Leistung Kants“ (76). Sie findet ihre nähere Ausarbeitung in dem weder psychologisch noch singulär und subjektiv zu verstehenden transzendentalen Bewußtsein, durch das ein Wissen von Gegebenem innerhalb der Welt möglich ist. So ist ein Gegenstand einem Bewußtsein in der Anschauung als seine Erscheinung bzw. Repräsentanz gegeben. Indem jedoch diese Repräsentanz durch das reine Bewußtsein „apriori denkschematisiert bestimmt“ (79) ist, ist ein Subjektivismus dadurch abgewehrt, daß die gegebene Repräsentanz als dasselbe Objekt gedacht wird; die anschauungsgegebene Repräsentanz wird so auf das objektiv und kategorial gedachte Repräsentierte, auf das durch Denken konstituierte Objekt bezogen. Das repräsentativ Gegebene, das Spürbare als *dabile* wie das als Objekt Gedachte, das Denkbare als *cogitabile* sind *apriori formbestimmt*, d. h. für sie ist die Bedingung der Möglichkeit vorausgesetzt, spüren und denken zu können. Wie die formbestimmte Möglichkeit zu denken über die Denkfunktionen der formallogischen Intensionalebene des Urteils ausgearbeitet wird, so ist die formbestimmte Möglichkeit zu spüren über die Extensionsformen Raum und Zeit in der Erscheinung gegeben.

Von diesem Repräsentationsbereich als Darstellung der formbestimmten Möglichkeit unterscheidet R. den Bereich der Referenz. In ihm wird das intentionale in das extensionale, also transzendental und objektiv gedachte Urteil überführt, und die Erscheinung wird zum gegebenen Objekt. Relativ zu diesem Bereich der Referenz stellt R. die Frage, wie das transzendentalphilosophische Denken mit dem vom ontologischen Denken nicht bewältigten Problem der inneren und äußeren Doppelheit umgeht (86 ff.). Wie kann eine gemeinte Tatsache (*cogitabile*) auf ein gesehene Ereignis (*dabile*) so bezogen werden, daß die vom Meinen unabhängige Tatsache und das vom Sehen unabhängige Ereignis gleichwohl so gewußt werden können, daß das Meinen der Tatsache und die Tatsache selbst (innere Doppelheit) und das Sehen des Ereignisses und das Ereignis selbst (äußere Doppelheit) ihrer Unterschiedenheit zum Trotz nicht einem haltlosen Hiatus anheimfallen? Obwohl die Tatsache als unabhängig vom Meinen und das Ereignis als unabhängig vom Sehen *gewußt* werden, ist auszuschließen, daß Tatsache und Ereignis vom Meinen bzw. Sehen gesetzt werden.

Das Problem der äußeren Doppelheit, nämlich die Anschauungsab- und -unabhängigkeit eines Ereignisses wird von Kant so gelöst, daß im Sehen das Sehen vom gesehenen Ereignis nicht etwa kausal, aber doch so bestimmt wird, daß das gesehene Ereignis als schematisierter Referent, d. h. aufgrund seines kategorialen Bestimmtheits das subjektive Sehen bindet (95). Die Darstellungsab- und -unabhängigkeit einer Tatsache, also das Problem der inneren Doppelheit, wird von Kant so behandelt, daß in Überführung der darstellungsabhängigen Gedanken der formal-intensionalen Logik in das kategorial gebundene Urteil der transzendental-extensionalen Logik die Anschauung des Objekts so bestimmt wird, daß es als Tatsache gedacht wird. Nicht bloß das von der analytischen Philosophie thematisierte Verhältnis von Satz und Tatsache, sondern der für jede Erkenntnistheorie vorauszusetzende Hiatus zwischen Ereignis und Tatsache wird also von Kant auf die Grunddifferenz zwischen dem *dabile* und dem *cogitabile* reduziert. Diese allererst Kritik ermöglichende Differenz der Repräsentanzen, nämlich die Differenz zwischen „der gegebenen, sinnlichen Repräsentanz des Objekts als Erscheinung und seine Denkrepräsentanz im Urteil, in Begriffen“ (97), ist aber auf ein und dieselbe Referenz und Bedeutung der kategorial-synthetisch-extensionalisierten Denkfunktion bezogen.

Aufgrund der Referenzidentität von Anschauungs- und Begriffsrepräsentanz erschließt R. zugleich die unterschiedliche Auffassung des Wahren im ontologischen und transzendental-logischen Denken. Während für Frege das Wahre objektiv und bewußtseinsunabhängig vorhanden ist, resultieren für Kant, der formell von der traditionellen Nominaldefinition der Wahrheit als Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem Gegenstand ausgeht (98), die formalen Bedingungen der Wahrheit aus der Beziehung von Erkenntnis und Gegenstand, die durch die kategorial gedachte Denkfunktion gestiftet wird. Die Übereinstimmung ist dadurch möglich, daß Anschauungs- und Begriffsrepräsentanz durch dieselbe Referenzidentität konstituiert werden, wobei die Begriffsrepräsentanz als kategorial gedachte

Denkfunktion insofern zugleich beziehungskonstituent ist (103), als sie „in der Objektbestimmung der Anschauungsrepräsentanz ‚in Ansehung‘ des Urteils dieses objektiviert“ (102). Kant entgeht sonach den Aporien, die sich aus der ontologisch angesetzten Relation zwischen dem fertig gegebenen Gegenstand und seinem sekundären ‚Erfassen‘ ergeben, dadurch, daß der bewußtseinsabhängige Gegenstand zugleich als vom Bewußtsein unabhängig gewußt wird.

R. schließt die Auseinandersetzung zwischen ontologischem und transzendentalphilosophischem Denken ab, indem er das dabei durch die kopernikanische Wende herbeigeführte negative Resultat der Entontologisierung affirmativ in eine „philosophische Theorie des Verstehens oder des Bildes“ (115) überführt. Die ontologische Trennung zwischen dem primären Ansichsein des Gegenstandes und dem sekundären Sein-für des Bildes wird von Kant so aufgehoben, daß das sinnliche Datum *als gegeben gedacht* wird. Der Inhalt ist nicht zweimal seiend – als korrelationsloses An sich und als korrelatives Sein-für – vorzustellen, „*sondern er wird als ein und derselbe Inhalt verstanden*“ (112). Das Ansichsein wird so „zum in sinnlicher Repräsentanz verstandenen Referenten“ (114). Damit ist aber nicht gesagt, daß durch die philosophische Theorie des Bildes das Ansichsein als Bild abgebildet wird. Vielmehr zielt die Theorie des Bildes auf ein „Im-Bilde-Sein“ (115). „Das Bewußtsein als Verstehen ist im Bilde“ (114 f.), weil das Verstehen mit der Bildstruktur der transzendentalen Synthesis ihrer Elemente, Anschauung und Begriff, identisch ist. So ist das verstehende Bewußtsein „in seinem Bezug eines Sinnesdatums auf einen Denkreferenten im Bilde“ (115).

c) R. beläßt es nicht bei dieser allgemeinen Strukturkennzeichnung einer Bildtheorie, sondern er läßt ihr auch eine erste Ausführung folgen (116–145), die er in Rekonstruktion der Selbstaffektionslehre als innerstem Zentrum der Kantischen Philosophie vornimmt. Dadurch ist es ihm zugleich möglich, die Subjektivitätstheorie der K. d. r. V. und die Selbstsetzungslehre des *Opus posthumum* ihrer unterschiedlichen Darstellungsweisen zum Trotz bruchlos als dieselbe Konzeption zu erweisen (132). Um den Begriff des abbildlosen Bildes als Im-Bilde-Sein genauer zu strukturieren, unterscheidet R. zwischen der Was- und der Daß-Repräsentation des Bildes (116–120). Die Was-Repräsentation bezieht sich auf die Darstellung der logisch-gedachten und sinnlich-angeschaute Erscheinungsinhalte. Aber erst durch die extensionale Daß-Repräsentation erhalten die Begriffs- und Anschauungsrepräsentanten ihren „Wovon-Bezug“ (117). Diese selbst nicht als Bild auftretende „Bild-Wovon-Struktur“ (118) als Beziehung einer Erscheinung auf ihr Objekt wird durch den referentiellen Kategorialschematismus vollzogen. Die „Formel des Im-Bilde-Seins“ ergibt sich folglich daraus, daß das angeschaute Mannigfaltige der Erscheinung in Objektivierung der intensional-begrifflichen Repräsentation „*eodem actu als gegeben vorgestellt wird*“ (121).

In einem weiteren Schritt vertieft R. die Formel des Im-Bilde-Seins dadurch, daß er die durch das Bewußtsein verbürgten Möglichkeitsstrukturen offenlegt, durch die das Gedachte und das Gegebene als durch Formen, nämlich durch die Denkfunktionen und die Zeit, apriori bestimmt sind. Im Sinne des Kantischen Kritikbegriffs sind zwar die Spontaneität des Verstandes und die Rezeptivität des inneren Sinnes als die Möglichkeit des Denkens und die des Anschauens zu unterscheiden. Aber spontanes und rezeptives Ich, Verstand und innerer Sinn, Denk- und Rezeptionsspol sind im Ich als Subjekt, d. h. am Ort des extramundanen und objektlosen Meta-Ich so verbunden, daß das Denkich das Gedankenverhältnis denkt, „das dem Anschauungssich als Anschauungsverhältnis gegeben bewußt ist“ (124). Diese Verbindung der Denk- und Anschauungsfähigkeit innerhalb des Ich als Subjekt findet ihre Realisierung in der Selbstaffektion, der zufolge der Verstand den inneren Sinn so bestimmt, daß sich das Denkich in Affektion des Anschauungssich selbst anschaut. Aus dieser auf der Selbstaffektion basierten „*bewußtseinstheoretische(n) Konstitution des Im-Bilde-sein-Könnens*“ (129) gewinnt R. die Spitzenaussage seiner Kant-Rekonstruktion: Die Objektkonstitution ist nichts anderes als die Selbstanschauung des transzendentalen oder Meta-Ich (130 f.).

Die so offengelegte Konstitution des Gewußten am Ort des Ich als Wissenkönnen erhärtet R. schließlich an der Lehre von der Selbstsetzung als Selbsterscheinung des Meta-Ich im *Opus posthumum* (132–145). Die durch die drei Disziplinen der Logik, Metaphysik und Transzendentalphilosophie bereitgestellten „drei Segmente des metatheoretischen Ich-Gedankens“ (132) bilden die Grundlage, um das ontologische Sein in das Verstandensein des Im-Bilde-Seins überzuleiten. Die Vermittlung zwischen dem logischen Akt, demzufolge sich das Denkich an sich selbst, d. h. ohne Zeit und Raum, zum Objekt macht, und dem transzendentalen Akt, durch den sich das Bewußtsein durch Anschauung und Begriff selbst erkennt, wird durch den metaphysischen Akt geleistet. Denn durch ihn kann der logische Akt dadurch auf die Rezeptivität bezogen werden, daß sich das Denkich aufgrund der ihm

angehörnden *Formen* von Raum und Zeit „als Wissensbedingungen für den realen Raum und die reale Zeit“ (139) „zum extensionalisierten Denkobjekt“ (138) macht. Die Selbstsetzung des Meta-Ich vollzieht sich folglich so, daß sich die logische Selbstgewißheit eodem actu als formale Erfahrbarkeit bzw. Dabilität für alle möglichen Gegenstände konstituiert. Dadurch kann erklärt werden, warum Gegebenes, das als solches vom Subjekt unabhängig ist, gleichwohl verstanden werden kann. Weil das Meta-Ich als logisches Denkich (cogitabile) sich zugleich als formales Raum-und-Zeit-Objekt (dabile) erscheint, kann das präsent Gegebene re-präsentiert werden. Das Meta-Ich ist im Bilde, weil es die gegebenen Daten als Zeichen von Objekten weiß.

d) Im Hinblick auf den Duktus der bildtheoretischen Rekonstruktion der Philosophie Kants bleibt ein Problem bestehen, das allerdings primär Kant selber betrifft. Die Verbindung von Denk- und Anschauungssich im transzendentalen Meta-Ich wird nur als Bedingung der Synthesis von Denk- und Anschauungsrepräsentanz eingesetzt. Diese Verbindung wird jedoch nicht so an sich selbst gedacht, daß sich aus ihr zugleich die Differenz von Denk- und Anschauungspol im Sinne einer Selbstunterscheidung des sich selbst setzenden Meta-Ich entwickeln läßt. Die Verbindung ist also nur unter der Voraussetzung plausibel, daß immer schon von der Differenz zwischen Spontaneität und Rezeptivität ausgegangen wird. Ist von einer Theorie des Im-Bilde-Seins aber nicht zu verlangen, daß sie diese vorausgesetzte Differenz selbst ins Bild setzt, d. h. sie aus der Struktur des Im-Bilde-Seins selber generiert? Mit der so gestellten Frage ist der Übergang zu *Fichte* schon vorbereitet, den R. allerdings nicht im Bewußtsein des bei Kant offen gebliebenen Problems vollzieht.

2 a) Die antiontologische Bildstruktur intensiviert R. im Teil B (146–163) so, daß er „Fichtes neue Logik des Bildes und seine Überführung der Seinswirklichkeit in Verstehenswirklichkeit“ (146) besonders anhand der *Einleitungsvorlesungen in die Wissenschaftslehre* und der nicht vollendeten *Wissenschaftslehre* selbst von 1813 vorführt. Obwohl Fichte in seinen späteren Wissenschaftslehren den Verstand als Erscheinung des absoluten Seins denkt, bewahrt er doch insofern die bildtheoretische Frontstellung gegen die Ontologie (Dogmatismus, Realismus), als der Verstand als Erscheinung des Absoluten allein außerhalb desselben ist. Wird der Verstand somit als Erscheinung seiner selbst gedacht, so gilt entsprechend für die Bildtheorie als „Ort der Seinsform des Sichverstehens des Verstandes“ (149), daß ihre genetische Konstruktion ohne Rekurs auf das Sein des Absoluten durchzuführen ist. In Kontinuität zur Rekonstruktion des Kantischen Begriffs der Erkenntnis konzentriert sich R. bei der Skizzierung des Fichteschen Bildgedankens auf die empirische Objektanschauung. Wird etwas als Bild gesehen, so impliziert das Verstehen des Bildes die Unterscheidung zwischen Bild- und Seinsform, d. h. mit dem Wissen um die Bildlichkeit des Bildes, dem Bild als Bild, wird das Bild als Nicht-Sein wie auch der Bezug auf das gedacht, was nicht Bild, sondern als durch die Bildlichkeit vermitteltes Nicht-Bild Bild des Seins ist. „Der Selbstbezug des Subjekts (Bild als Bild) stiftet die Seinsform und den Bezug des Subjekts auf sie.“ (154)

b) Die für die empirische Objektanschauung heuristisch gewählte Annahme, daß das Sehen des Bildes auf ein vom Bild unabhängiges empirisches Seinsmoment verweist, wird von Fichte in einem weiteren Reflexionsschritt durch die Selbstreferenz des Sehens aufgehoben. Die Funktion des einfach-unmittelbaren Sehens besteht zunächst darin, daß ein hingeschautes oder projiziertes Gesehenes als Produkt des Sehens in der zweifachen Form des Bildes und des Seins bestimmt ist. Aber nicht nur das gesehene Bild als Bild, sondern auch das Sehen dieses Bildes selbst muß ein Bild von sich haben, damit es im Sehen des Bildes um sein Sehen als Bildsehen weiß. Ein reflexives Sehen, das sich sieht, kann sein Sichsehen aber nicht wieder sehen. Vielmehr *ist* es nur dadurch, daß es *als* Sehen *gedacht* wird. Ein durch Denken *als* Sehen qualifiziertes Sehen ist auf ein Nichtsehen so negativ bezogen, daß es bestimmt ist, Nichtsehen zu sein. Aus dem gedachten Sichsehen werden sonach die Momente der Bild- und Seinsform, des Sehens und Nichtsehens qua Sein generiert, die zuvor an dem durch das vorausgesetzte empirische Objekt bedingten Bild auftraten. Das gedachte Sehen seiner selbst ist so bestimmt, daß es Bild und das Wovon des Bildes, „von Sein als Verstandesein nämlich“ (163), in einem ist.

c) R. belastet seine Rekonstruktion des Fichteschen Bildgedankens allerdings dadurch, daß er in teilweiser Verschachtelung der Aussagen aus der *Einleitung* und der *Wissenschaftslehre* das selbselferentielle Sehen zugleich unmittelbar auf das Sehen von Objekten (bes. 160 ff.) bezieht. Was Fichte als absolut und d. h. an sich selbst gedachtes Bild seiner selbst entwickelt, identifiziert R. mit dem Bild eines seienden Objekts, so daß er auch nicht die Möglichkeit wahrnimmt, das bei Kant offen gebliebene Problem (1 d) mittels des Fichteschen Sehens des Sehens einer Lösung zuzuführen. R. hätte die im Hinblick auf die Interpretation der Fichteschen Texte sich einstellenden Unklarheiten dann vermeiden

können, wenn er die Darstellung seiner Intention folgend auf die die Objektanschauung betreffenden Grundelemente der Fichteschen Bildtheorie beschränkt hätte. Dann gilt: Ein Seiendes ist nicht zunächst da, um dann gesehen zu werden. Vielmehr ist das Seiende nur insofern gegeben, als es im Sehen als Bild projiziert wird. Das Sehen des Bildes kann jedoch nur durch das Denken, d. h. unter Geltendmachen seiner metareflexiven Bedingungen gesehen werden, nämlich dadurch, daß es als Bild zugleich als Bild-von bestimmt ist.

3. Im Teil C seiner Arbeit, einem „Prognostikon“ (164–190), zieht R. die Linien seiner bildtheoretischen Konzeption so aus, daß in Umrissen eine „Theorie der Moderne“ sichtbar wird, durch die „die industriellen und nachindustriellen Bewußtseinsstrukturen“ (114; vgl. 185) lesbar werden sollen. Zu diesem Zweck skizziert R. einerseits (164–175) den systematischen Zusammenhang zwischen der Philosophie *Kants*, *Fichtes* und *Hegels*. Andererseits (175–185) zeigt er die Konsequenzen des Bildgedankens exemplarisch an Phänomenen moderner Lyrik und Malerei auf.

a) Kant, Fichte und Hegel kreisen R. zufolge insofern um „dasselbe bildtheoretische Zentrum“ (164), als sie in zwar unterschiedener, aber jeweils folgerichtiger Weise den Grundansatz bei der transzendentalen Apperzeption fortentwickeln. Fichte tut dies, indem er die transzendentalen Apperzeption an sich selbst und inhaltlich so denkt, daß die transzendental-reflexiven Wissensstrukturen zugleich zu „Sachmöglichkeiten des Gewußten“ (168) werden. Die damit zum Zuge gebrachte spezifische Bewußtseinsstruktur der Moderne besteht darin, daß ein Gegenstand nur durch das Geltendmachen der ihn konstituierenden Theorie gedacht werden kann. Hegels besonders in der *Wissenschaft der Logik* entfaltetes Denken versteht R. als „logische Semantik“, die „aus der bildtheoretischen Semantik reflexiver Inhalte“ (169) bei Fichte weiterentwickelt wird. Die bildbegrifflichen Inhalte werden in „semantisch-logische Formen“ (171) aufgelöst, was Hegel insbesondere durch den nichtformalen Negationsbegriff gelingt. R. kann im Rahmen seines Prognostikon diese These nur andeutungsweise ausführen. Gleichwohl lenkt er damit den Blick zu Recht auf die *systematischen* Zusammenhänge, die in Überschreitung philologischer und historisch-wirkungsgeschichtlicher Sachverhalte für die Rekonstruktion der Philosophie Kants und des deutschen Idealismus bestimmend sind. Es ist zu hoffen, daß R. diesen Zusammenhängen in dem angekündigten zweiten Band (vgl. 9, 41, 51 Anm. 140, 55, 69 Anm. 173) weiter nachgehen kann.

b) Die als bildtheoretisch gedeutete Bewußtseinslage der Moderne beschreibt R. schließlich beispielhaft an Phänomenen der *modernen Lyrik* und *Malerei*. Dabei bezieht er sich einerseits im Anschluß an H. Friedrich auf die Lyrik von Baudelaire, Rimbaud, Mallarmé u. a. und andererseits auf die Strukturanalysen, die A. Gehlen für die Malerei des Kubismus und Klees durchgeführt hat. Für diese Lyrik und Malerei gilt gleichermaßen, daß sie in konstitutiver Weise durch Theorie und Reflexion geleitet sind. Dadurch kommt es zum entontologisierenden Bruch mit der Darstellungsweise des natürlichen und traditionsgeleiteten Bewußtseins. An ihre Stelle tritt die freie schöpferische Konstruktion, durch die Sinn und Bedeutung nicht länger als gegeben vorausgesetzt, sondern durch Denken allererst hervorgebracht und konstituiert werden. So nimmt es nicht wunder, daß ein „geisteskonservatives“ Denken etwa Goethes und Nietzsches (186–190) auf diese Entrealisierung von Natur und Welt re-agiert. Gleichwohl zeigt der Zusammenhang von philosophischer Bildtheorie, Kunst, Wissenschaft und Technik, daß sich die moderne Geisteslage nicht länger durch Rekurs auf Positiv-Gegebenes verstehen läßt. Bedeutung eignet nur dem, das als durch das Denken des Verstandes und der Vernunft hervorgebrachtes Zeichen und Bild an sich selbst bedeutend ist.

c) Es läßt sich schwerlich leugnen, daß mit der bildtheoretisch rekonstruierten Philosophie Kants und Fichtes die Mittel zur Verfügung stehen, um die Grundstruktur des modernen Geistes offenzulegen. Im Hinblick auf die Folgen der bei dieser Diagnose sichtbaren Geisteslage wäre freilich ein Problem zu bedenken: Wie geht die für den Bildgedanken konstitutive Subjektivität mit der *Differenz* zwischen Spontaneität und Rezeptivität, Denk- und Anschauungssich (Kant), Bild- und Seinsform (Fichte) um, die für ihr setzend-selbsttätiges Tun selber bestimmend ist? Und wie steht es mit der von R. nicht näher bestimmten Differenz von Bild und Zeichen, mit der offensichtlich die von Anschauung und Begriff reproduziert wird? Verlangt das Begreifen dieser nicht hintergehbaren Differenz nicht danach, daß der Begriff des unmittelbar setzend-selbsttätigen Subjekts in eine Struktur *vermittelter* Subjektivität aufgehoben wird, d. h. in eine so strukturierte Subjektivität, für deren Selbstexplikation die Selbstunterscheidung selber konstitutiv ist? Kommt diesen Fragen ein Recht zu, so wäre in Weiterentwicklung der bildtheoretischen Grundannahmen die inhaltlich-logisch-strukturelle Bestimmtheitsweise von Subjektivität eigens zu thematisieren. Das Verhältnis zwischen Kant/Fichte und Hegel wäre dann noch

einmal aufzurollen, und zwar so, daß der an Kant und Fichte gewonnene Bildbegriff nicht bloß auf den wesenslogischen Negationsbegriff (172) der Hegelschen Logik reduziert wird. Vielmehr wäre auch zu untersuchen, was der Hegelsche „Begriff des Begriffs“ für die Ausarbeitung eines Begriffs vermittelter Subjektivität leisten kann. Dann ließe sich die mit dem Bildgedanken vollzogene negativ-kritische Entontologisierung auch affirmativ aufheben: Subjektivität, die das als gegeben gedachte Andere zum Bild werden läßt, behandelt dieses nicht bloß als das ins Bild gehobene Andere seiner selbst, sondern ebenso als Anderes an ihm selbst, das nur dadurch zum Bilde gemacht werden kann, daß es sich an der Stelle seines Andersseins als bildfähig erweist – Subjektivität, die nicht nur etwas sich zum Bilde macht, sondern es als Bild Bild sein läßt.

Falk Wagner (München)

Wilhelm Weber, Geld, Glaube, Gesellschaft (= Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 239), Westdeutscher Verlag, Opladen 1979, 50 S.

Was noch vor einer Generation als Tugend galt, das wird derzeit oft schon als Makel empfunden. Dies gilt auch für manch eine Gepflogenheit innert des akademischen Bereichs. So würdigte man es als Meisterleistung, wenn der Geldtheoretiker auf dem Gipfel seiner Laufbahn sich der Geldphilosophie zuwandte. Wohlmeinende Kollegen gemahnen heutzutage an das Sprichwort vom Schuster und seinem Leisten, sobald man sich als Geldlehrer auch nur sacht philosophischen Fragen nähert. Allein, eine bestehende Nachfrage lockt ein entsprechendes Angebot hervor; das jedenfalls besagt ein überzeugender Lehrsatz der Volkswirtschaftslehre. Und wenn die Geldtheoretiker den Bedarf nicht decken, dann füllen andere die Angebotslücke. Nicht zum Schaden der Geldlehre wurden ob dieser Sachlage in der letzten Zeit einige Abhandlungen vor allem von Soziologen, Pädagogen und Ethikern vorgelegt, die breiter Beachtung wert erscheinen. Dazu gehört auch die hier vorgestellte Arbeit des in Münster lehrenden Sozialethikers Wilhelm Weber, der sich zuvor bereits durch zahlreiche Arbeiten zur Wirtschaftsethik einen Namen gemacht hat.

In einem kurzen einleitenden Abschnitt „Geld als Gegenstand der Verachtung“ erinnert Wilhelm Weber (= W.) an einen erstaunlichen Sachverhalt. Immaßen nämlich die menschliche Gesellschaft vom Gelde geprägt wurde, stieg auch die Abscheu gegen das Geld. Diese Haltung zum Geld ist zumindest im religiösen und philosophischen Denken deutlich vorherrschend. Was sind die Gründe dieser offenen Verachtung?

Im zweiten Abschnitt „Geldwirtschaft als ‚Entartung‘ der Gesellschaft“ zeichnet W. die Leitgedanken der Geldfeindschaft im Altertum nach. Geld erfüllt nicht allein die Aufgaben eines Zwischentauschmittels und einer Recheneinheit. Es hat daneben zahlreiche weitere Rollen. So drängt es unweigerlich dazu, jedwelche Tätigkeiten einzelner und gesellschaftlicher Gruppen zu messen: ein „Geld-Denken“ setzt sich durch. Auch sprengt es über kurz oder lang das Gefüge einjeder ständisch gegliederten Gesellschaft. Denn neben einem Geburtsadel und Bildungsadel entsteht ein Geldadel: der Händler, der Unternehmer, der Bankier. Die griechischen Klassiker und frühen Kirchenväter sahen in diesen Auswirkungen der sich entwickelnden Geld-Wirtschaft die Ursache der Zerstörung einer überkommenen, gewachsenen Ordnung. Diese wurde von den Philosophen als „natürlich“ empfunden, von den frühen christlichen Theologen als „gottgewollt“ verklärt. Aus der klassischen Rechtslehre nährte sich ein zweiter Einwand gegen das Geldwesen. Geld wurde als in sich unfruchtbar angesehen. Bis in die neueste Zeit hinein galt daher der Zins als unerlaubt. Die Zins fordernden Geldbesitzer betreiben darob verachtenswürdige Wuchergeschäfte.

In einem vierseitigen Einschub beschäftigt sich W. mit einer höchst zeitgemäßen Erscheinung. Er erklärt den Widerstand, „den viele Menschen, gerade auch Intellektuelle, mehr gefühls- als vernunftmäßig solchen Lebensbereichen entgegenbringen, in denen die Gesetze der Grundrechenarten von Addition und Subtraktion gelten. Daß sich dieser Widerstand heute verbal in marxistisch-sozialistische Formeln kleidet, ist von der Logik her unbedeutend.“ (19) Der kurze, tiefgründige Aufriß reiht zunächst unvermutete Zusammenhänge aneinander. Letztlich verdrängt der Unternehmer und später der „Kapitalist“ durch seine auf Neuerung und damit Veränderung des Bestehenden gerichtete Tätigkeit vererbte Lebensformen. Zudem scheut von vornherein ein jedes Wunschdenken, eine jede Ideologie zutiefst die Logik des Geldes. Denn an dem vom Gelde ausgehenden Wirklichkeitssinn zerschellt ein bloßes Gedankenspinst, und am Ende steht immer eine Bilanz mit roten oder schwarzen Zahlen.

„Kritik an der Geldwirtschaft in der entwickelten bürgerlichen Gesellschaft“ ist der dritte Abschnitt überschrieben. W. gelingt hier der Nachweis, daß stets nur die Form der Einwände, nicht aber ihr wesentlicher Inhalt neu ist. Sowohl die Frühsozialisten als auch alle späteren Denkrichtungen gestalten klassische Einwände gegen das Geld um oder legen die Betonung stärker auf bestimmte abgeleitete Folgerungen. Es bleibt im Grunde beim Vorwurf, die Geld-Wirtschaft sei ordnungszerstörend. Das Geld-Denken nehme überhand; der Mensch verkümmere. Zu einer Hochzeit der Aburteilung moderner Geld-Wirtschaft führte die Weltwirtschaftskrise. Diese war ja durch einen Börsenkrach im Oktober 1929 ausgelöst. Allgemein empfand man so etwas als widersinnig. „Worin lag das Paradox? Über Nacht wurden ganze Nationen arm wie eine Kirchmaus, mit Millionenheeren von Arbeitslosen. Wieso eigentlich arm? Alle Fabriken standen noch, die Früchte des Feldes waren noch da, die Magazine und Warenhäuser prall gefüllt. Es war eifige Verarmung, die... durch das Zerplatzen der Seifenblase von rein kalkulatorischen Wertdifferenzen ohne güterwirtschaftliche Deckung eintrat.“ (30) Im einzelnen zeichnet W. in diesem Abschnitt die jeweiligen Beurteilungen knapp aber doch so treffend nach, daß die aus der Kritik gezogenen Schlußfolgerungen unmißverständlich erkennbar werden.

Das letzte Kapitel hat W. unter die Frage „Entmonetarisierung der Gesellschaft?“ gestellt. Er geht dabei auf drei Forderungen der Geld-Kritik ein. Einmal findet sich das Verlangen, dem Geld lediglich die Aufgabe des Tauschmittlers und der Recheneinheit zu belassen. Alle anderen Geldrollen sollen ausgeschaltet werden. Zum andern steht der Ruf nach vollständiger Abschaffung des Geldes. Beide Ansinnen sind in der Wirklichkeit wohl kaum durchzusetzen – wahrscheinlich sogar überhaupt nicht. Übrig bleibt der Gedanke einer mählichen Rückentwicklung der Geld-Wirtschaft. Dies könnte vor allem dadurch geschehen, daß bisher über den Markt entgeltlich bezogene Dienste (etwa Krankenpflege) in Gruppen mit „Leistung auf Gegenseitigkeit“ verlagert werden. W. läßt sein Urteil über eine allfällige Durchsetzbarkeit dieses Vorschlags offen. Soviel steht jedenfalls fest: die Wünsche und Erwartungen der heute lebenden Menschen stehen dem entgegen. Höchstens in der langen Frist ließe sich die Verminderung der Geldumsätze verwirklichen.

W.s Abhandlung zeichnet sich hauptsächlich durch drei Merkmale aus. Erstens versteht es W., eine Denkrichtung treffend in ihren wesentlichen Hauptlinien zu kennzeichnen. Dies gelingt ihm durch Herausschälen der wesenseigenen, bezeichnenden Aussagen. Hierbei läßt W. jedoch stets die Vertreter einer Anschauung selbst zu Wort kommen. Man darf diese Klarheit und Beschränkung auf das Wesentliche wohl als Frucht langer, durchdringender Beschäftigung mit der jeweiligen Denkrichtung betrachten. Wer die heute Mode gewordenen wustigen geistesgeschichtlichen Abhandlungen mit fast vierstelliger Seitenzahl beklagt, wird diesen Vorzug besonders zu schätzen wissen. Zweitens befließigt sich W. einer klaren, faßlichen Sprache. Er benutzt weder mehrdeutige Gräzismen und breiige Modewörter (wie „Konzept“, „Relevanz“, „Struktur“), noch schachtelt er im Stile großer philosophischer Meister schier endlos Nebensätze ineinander. Der Leser versteht sogleich, was er liest. Drittens ergänzt W. seine Gedankenführung durchgängig um Hinweise auf die Quellen, auf zusammenfassende Werke und auf weiterführendes Schrifttum. So findet man ohne Schwierigkeit den Weg, der zum tieferen Eindringen in den einen oder anderen Gedanken führt. Bei der überhandnehmenden Schlamperei in der Zitiertechnik selbst bei Gelehrten mit Namen tut man gut daran, auch W.s peinliche Genauigkeit innert des Anmerkungsteils eigens hervorzuheben.

Gesamthaft gesehen hat W. hier zwar nicht unmittelbar Neues gebracht. Dadurch aber, daß er vielfältige, unterschiedliche und sogar scheinbar ganz gegensätzliche Einwände gegen das Geld stimmig auf eine Leitlinie bringt, leistet er einen ganz wesentlichen Beitrag zu besseren Verstehen der Geldkritik. Für den Geldtheoretiker bringt diese Abhandlung daher allemal einen wertvollen Zuwachs seiner Einsichten. Ingleichen dürfte die Schrift bei all jenen Nutzen stiften, die (offen oder verdeckt) gefühlsmäßig gegen das Geld eingestimmt sind. Und das, so zeigt W., sind nicht wenige Zeitgenossen!

Gerhard Merk (Siegen)

Harald Holz, Mensch und Menschheit. Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie (= Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik, Bd. 87), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1973, 307 S.

Holz nennt in seinem Vorwort die beiden hier veröffentlichten Abhandlungen Essays. Diese Bezeichnung ist auf den ersten Blick befremdlich. Der Essay ist eine literarische Form, der sich

Schriftsteller und Journalisten bedienen; ist er auch eine Form wissenschaftlicher Veröffentlichung? Jedenfalls in der Philosophie hat der Essay Tradition. Nietzsche liebte die essayistische Form; er setzte sich unter anderem mittels ihrer vom Wissenschaftsbetrieb seiner Tage ab. Aber auch ein Denker, der so sehr im Zentrum seiner Epoche stand wie Leibniz, bediente sich dieser Form; der vollständige Titel der Theodizee lautet: *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté de l'Homme et l'Origine du Mal*. Der Hinweis auf Leibniz macht deutlich, daß der Essay in der Philosophie nicht wie bei Nietzsche Ausdruck einer Distanz zum Zeitalter sein muß. Vielmehr drängt sich die Vermutung auf, daß der Essay die Form bestimmter Inhalte ist, Inhalte, deren Thematisierung z. B. Nietzsche in die Außenseiterrolle brachte. Die Theodizee fragt nach dem Bösen in der Welt, eine Frage, die im christlichen Verständnis nicht von der Frage nach dem Tode abzulösen ist. Es sind die existentiell wichtigen Themen wie Leid, Tod, Tragik, Bosheit, deren Beantwortung traditionell nicht in Systemen gesucht wird, sondern in einem Denkstil, dessen literarische Form der Essay ist. Die Komplexität der Themen hat sich bisher gegen systematische Darstellung gesperrt, und auch Holz läßt sich nicht auf eine solche ein; dieser Vorgabe muß die Rezension folgen.

Die Veröffentlichung umfaßt zwei thematisch zusammengehörige, jedoch selbständige Arbeiten: *I. Teil. Autonomie und Humanitätsidee. Philosophie und Theologie im Prozeß der Emanzipation: Zur Frage nach ihrem wechselseitigen Selbstverständnis* (13–109). *II. Teil. Tragik – Existenz – Personalität. Untersuchungen zum Problem konkreter Apriorität des Menschen* (111–224). Der erste Essay bemüht sich um eine „Bestimmung des Menschseins, welche den zukünftigen Belastungen gewachsen zu sein verspricht“ (15). Eine der Zukunft zugewandte Erörterung kann nicht nur vom Wesen des Menschen ausgehen, sondern muß auch die jeweilige Realisierung des Wesens berücksichtigen. Dieser Rücksicht entsprecht auch die Zuweisung der Erzieherrolle an die Philosophie in deren Geschichte. Im Zuge der Zuwendung zur faktischen Geschichte stellt Holz die Begriffe Autonomie und Humanität in den Mittelpunkt seiner Erörterung, denn es läßt sich „keine andere Ideenspannung von so fundamentaler Bedeutung für die Ausprägung des modernen Bewußtseins finden [...] wie gerade diese“ (20). Diese Begriffe thematisiert Holz im Spannungsfeld der Problematik von Theologie und Philosophie. Dieses wird näher bestimmt „als Frage nach dem Verhältnis von Allmacht und menschlicher Freiheit“ (37). Diese Problematik erörtert Holz im Rückgriff auf Molina und bezieht dessen Analyse des menschlichen Freiheitsaktes auf den fundamentalen Akt des Subjektes selbst (45). Unter dieser Voraussetzung erscheint Personalität als „eine grundlegende Weise [...] von Autonomie des Handelns und seines Grundes“ (46). Die Relation von Handeln und Grund konstituiert Personalität. Holz' Überlegungen gipfeln in der These, „daß der ausschöpfende Sinn dieses Bezugsgefüges letztlich allein und ausschließlich in der Interaktion bzw. dem realen Miteinander-Sein des göttlichen und der menschlichen Subjekte besteht, und dies genau im Vollzug selbst“ (51). Aus diesem Kerngedanken folgen Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Theologie sowie zur Zukunftsproblematik.

Im Mittelpunkt der zweiten Abhandlung steht der Begriff der Tragik. Die Tragödie ist subsumiert unter den Begriff des Dramas – der Handlung. Holz thematisiert also auch hier einen Aspekt der Freiheitsproblematik; sein Interesse ist ethischer, nicht ästhetischer Natur. Er bestimmt in einem Vorbegriff Tragik „als diejenige Konstellation von Umständen, in der die menschliche Existenz [...] eine grundlegende negative Qualifikation erhält, ohne daß das betreffende Subjekt dazu einen zureichenden Grund oder Anlaß geboten hätte“ (119). Wir greifen einen Kerngedanken heraus: Holz geht davon aus, daß Tragik sich im Antagonismus von allgemeiner Menschlichkeit und Individualität realisiert. Beide Komponenten werden nicht statisch gedacht, sondern als Freiheitsgeschehen, als absolutes sittliches Sollen und freies Entsprechen. Von dort her kann Holz die drei in der Überschrift des Essays genannten Begriffe bestimmen: Person als „unmittelbarer, notwendiger und zureichender Ursprung einer Leistung oder Wirkung im Horizont des Absoluten [...] einer Leistung, die in ihrem wahren und vollen Sinn allein in der ausschöpfenden Selbstaktuierung des leistenden Grundes selbst besteht. [...] ‚Existenz‘ aber wäre dann das, was einem Einzelnen in seinem Vollzug der Selbstaktuierung, welche zugleich verbunden ist mit der aktuellen Hinordnung auf andere, im Feld des Konkreten an Möglichkeiten ausschöpfbar ist“ (182). Wenn Person sich im Horizont des Absoluten konstituiert, so kann der tragische Antagonismus nicht in Verzweiflung enden, sondern muß den Horizont des Absoluten als Sinnhorizont ausweisen, auch und gerade dann, wenn dieser als Horizont eines Konflikts erscheint. „Tragik [...] als die existentielle Konstellation, wo der [...] Sinnhorizont in der Weise des Konflikts erreicht wird, ist dann insofern bedeutsam, als gerade dieser Sinnhorizont das Moment ist, welches sich im tragischen Antagonismus [...] siegreich durchsetzen muß.“ (183)

Ein Gedanke sei besonders herausgestellt, der nämlich, daß Freiheit als Relationalität gefaßt wird. Wenn Freiheit in solcher transzendentaler Struktur begriffen wird, bleibt sie kein abstraktes Prinzip, sondern ist Prinzip konkreten geschichtlichen Freiheitsvollzuges. Gerade auf Grund eines so gefaßten Freiheitsbegriffes lassen sich die Themen konkret menschlichen Lebens philosophisch angehen. Es ist das Verdienst von Holz, diese – von der Schule vernachlässigten – Themen erneut zur Diskussion gestellt zu haben.

Wilhelm G. Jacobs (München)

Arnold Gehlen Gesamtausgabe, hg. von L. Samson/K.-S. Rehberg, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978 ff.

Bd. I. Philosophische Schriften (1925–1933), hg. von L. Samson, Frankfurt a. M. 1978, 464 S.

Bd. II. Philosophische Schriften (1933–1938), hg. von L. Samson, Frankfurt a. M. 1980, 474 S.

Bd. VII. Einblicke, hg. von K.-S. Rehberg, Frankfurt a. M. 1978, 590 S.

Arnold Gehlen hat fast ein halbes Jahrhundert die Entwicklung der Philosophie, der Anthropologie, der Institutionenlehre, der Kulturkritik und der Soziologie entscheidend mitbestimmt. Sein zum Teil vergriffenes, zum Teil weit verstreutes Werk verdient wie wenige Œuvres des 20. Jahrhunderts, in einer Gesamtausgabe präsentiert zu werden. Pläne zu einer solchen Edition wurden noch zu Lebzeiten Gehlens mit Vittorio Klostermann erörtert. Als Gehlen am 30. Januar 1976 verstarb, konnten noch im selben Jahr Vorarbeiten zu einer Gesamtausgabe in Angriff genommen werden. Sie erscheint nun seit 1978. Mit den Bänden I und II sind bereits Gehlens philosophische Werke zugänglich gemacht; mit dem Band VII liegt etwa die Hälfte der zeitkritischen und soziologischen Arbeiten vor. Die Veröffentlichung des Bandes VI mit den restlichen sozialpsychologischen und kulturtheoretischen Aufsätzen ist in Kürze zu erwarten.

Herausgeber und Verlag haben sich für eine auf zehn Bände geplante, nicht streng chronologisch, sondern systematisch gegliederte Edition entschieden. Ein chronologisches Prinzip ist allerdings insofern gewahrt, als die Anordnung in etwa der Entwicklung der Gehlenschen Lehre folgt: von der Philosophie der frühen Jahre (Bd. I–II) zur Anthropologie (*Der Mensch*, Bd. III; *Schriften zur Anthropologie*, Bd. IV), von dieser zur Institutionenlehre (Bd. V), von hier zur Kulturtheorie, Zeitkritik und Soziologie (Bd. VI–VII) sowie schließlich zur späten Ethik (Bd. VIII) und Ästhetik (Bd. IX). Der Band X wird vermischte Schriften philosophischen, soziologischen und ästhetischen Inhalts vereinen, die von den dreißiger bis zu den siebziger Jahren reichen. Nicht aufgenommen werden kleinere Rezensionen sowie Manuskripte, die in späteren Textvarianten wiederkehren. Ausgeschlossen bleiben auch die Vorlesungen Gehlens, von denen manche wie die vom Wintersemester 1935/1936 (*Die neueste Philosophie seit 1850*) einiges Interesse beanspruchen könnten. Und zumindest ungeklärt scheint momentan die Frage, ob ein Band mit Briefen von und an Gehlen die Gesamtausgabe begleiten wird. Nachdem Gehlen z. B. mit Nicolai Hartmann, Adorno und anderen nicht unbedeutenden Philosophen korrespondierte, sollte sich der Verlag nach Meinung des Rezensenten ermutigt fühlen, eine Auswahl der Briefe von und an Gehlen mit zu veröffentlichen. Auch eine Studienausgabe, die eine Gesamtausgabe sein soll, bedarf der Aufschlüsse über die Entstehungsgeschichte der Werke, über Biographisches, über die Werkstattatmosphäre und das vertraulich Geäußerte, wie es eben nur Briefe enthüllen können.

Schon ein Blick auf die bisher erschienenen Bände der Gesamtausgabe beweist, wie richtig die Entscheidung für eine Edition der Gehlenschen Aufsätze und Werke gewesen ist. Viele der verstreuten Artikel, aber auch manche der groß angelegten Arbeiten sind heute immer noch so gut wie unbekannt. Die von Lothar Samson fachkundig betreuten Bände I und II mit den philosophischen Schriften bieten dafür das beste Beispiel. So sind im *Band I* (Schriften von 1925–1933) nicht nur kleinere Aufsätze zu entdecken. Man begegnet hier der Dissertation Gehlens (*Zur Theorie der Setzung und des setzungshafte[n] Wissens* [1927]), ohne welche die geistige Herkunft und die Leitmotive seines Denkens gar nicht zu verstehen sind: der in enger Verwandtschaft mit Driesch entwickelte Vitalismus und Spinozismus, die Geisteskepsis und das Interesse am Handlungsbegriff. Und hier findet sich auch die Habilitationsschrift (*Wirklicher und unwirklicher Geist* [1931]), die bisher zu Unrecht im Schatten der bekannteren phänomenologischen Untersuchungen jener Jahre stand. Gehlen hat in *Wirklicher und unwirklicher*

Geist eine Existenzialanalyse gewagt, die den Vergleich mit *Sein und Zeit* nicht zu scheuen hat. Individuelle Bildungsgeschichte und existentialistische Seinslehre, Phänomenologie der modernen Subjektivität und des Zeiterlebnisses, Analyse der modernen Natur- und Geisteswissenschaft, Erkenntnistheorie und Philosophie der Handlung – das sind nur einige der Themen, die Gehlen in diesem Werk entwickelte. Man kann es getrost zu den bedeutendsten der phänomenologischen Philosophie rechnen.

Der *Band II* vereinigt erstmalig die philosophischen Texte der Jahre 1933 bis 1938. Sie stehen für Gehlens Wende vom Existentialismus zum Idealismus, und sie bezeugen das ab 1935 erwachende Interesse an der „empirischen Anthropologie“. Der diesen Zeitraum bisher abdeckende Band *Theorie der Willensfreiheit und frühe philosophische Schriften* (Neuwied-Berlin 1965) wurde um die Studien erweitert, die in Gehlens nationalsozialistischer Phase entstanden sind. Das bedeutendste Werk jener Jahre *Die Theorie der Willensfreiheit* wird somit einerseits von kleineren Aufsätzen umrahmt, in denen Gehlen die idealistische Philosophie der Neuzeit bei Descartes und Kant untersucht; hinzugekommen sind andererseits die politisch gefärbten Schriften: *Deutschtum und Christentum bei Fichte*, *Der Staat und die Philosophie*, die beiden Aufsätze *Idealismus und Gegenwart* sowie die *Rede über Fichte*. Wie von den existentialistischen Schriften, so kann auch von diesen idealistischen behauptet werden, daß sie bisher kaum beachtet worden sind. Weder damals noch heute haben sie eine nennenswerte Wirkung entfaltet. Übersehen wurde, daß Gehlens Idealismus nicht nur eine Vorstufe zur berühmten Anthropologie darstellt; und nicht bemerkt wurde, daß Gehlens Philosophie jener Jahre im Nationalsozialismus nicht aufgeht. Sicher, Gehlen hat zwischen 1933 und 1935 den Idealismus zur Aufbesserung der nationalsozialistischen Weltanschauung mißbrauchen wollen; man muß hier von einer systematischen Akkomodation sprechen, die über bloße Lippenbekenntnisse hinausgeht. Andererseits weicht die systematische Anpassung ab 1935 der verbalen und taktischen Absicherung; der sich allmählich herausbildende anthropologische Ansatz hat mit dem Nationalsozialismus nichts gemeinsam; seine Grundthesen stehen zur nationalsozialistischen Weltanschauung sogar im Widerspruch.¹ Und selbst die Schriften der Jahre 1933–1935 scheinen sich in der politischen Ausrichtung nicht zu erschöpfen. Was Gehlen suchte, war eine Erneuerung des Idealismus, die sich der Philosophie der Zeit stellte. Mit dem, wie er es nannte, „logokratischen“ und „intellektualistischen“ Idealismus sollte gebrochen werden zugunsten einer Philosophie, welche das Erbe, insbesondere Fichtes, durch die Vermittlung mit der Existenz- und Lebensphilosophie, ja sogar der Erfahrungswissenschaft, lebendig erhielt. Dieser Eklektizismus in systematischer Absicht hat zu Grundfragen der Philosophie – zum Problem der Willensfreiheit oder zum Begriff der Handlung – originelle Ergebnisse erzielt, deren politiküberschreitende Relevanz erst noch zu untersuchen ist.

Der von Karl-Siegbert Rehberg betreute *Band VII* teilt mit Gehlens letzter Aufsatzsammlung den Titel *Eimblicke*. Allerdings bietet der Band der Gesamtausgabe so viel mehr an Umfang und Inhalt, daß er ein anderes Buch genannt werden kann. Gegliedert nach den Überschriften „Industriegesellschaft“, „Staat“, „Unternehmer und Öffentlichkeit“, „Intellektuellenkritik“ und „Zeitsignaturen“ sind 35 Beiträge zusammengestellt, die aus den letzten drei Jahrzehnten stammen. Sie zeigen den Politikwissenschaftler, Soziologen und Kulturkritiker Gehlen, der – unbeirrt von den Moden des Geisteslebens – konservative Analysen der Konsumgesellschaft, des Sozialstaates, der Bürokratisierung und der Intellektuellenherrschaft schrieb. Mal provokant und polemisch, mal melancholisch oder stoisch-heiter beweisen sie den Erfahrungshunger und die Wirklichkeitsmächtigkeit des Gehlenschen Denkens, das sich mit den Worthülsen, den Medienschablonen und der Erfahrung aus „zweiter Hand“ nicht zufriedengeben wollte.

Jedem Band sind ein Nachwort des Herausgebers, Editions hinweise, Quellennachweise, Anmerkungen, Literaturangaben sowie ein Personen- und Sachregister beigegeben. Die Gehlen-Gesamtausgabe erfüllt damit die Ansprüche einer wissenschaftlichen Studienausgabe. Band III wird sogar eine kritische Ausgabe der verschiedenen Versionen von *Der Mensch* enthalten. Diese Edition schafft die Voraussetzung für ein Gehlen-Studium, das die Klischees der Gehlen-Forschung, sei es der Biologismusvorwurf

¹ Der Kürze halber sei verwiesen auf die Bemerkungen von L. Samson: Nachwort, in: Band II der Gesamtausgabe, a. a. O. 414 ff. sowie auf meinen Literaturbericht: Arnold Gehlen in der Literatur. Bericht über einen fast noch unbekanntem Autor, in: Philosophisches Jahrbuch 86 (1979) 149. Dem Nationalsozialismus widerspricht beispielsweise die These vom weltoffenen, weder instinktiv noch rassistisch festgelegten, sondern unendlich plastischen „Mängelwesen“ Mensch.

oder die politische Diskreditierung, nicht länger tradieren muß. Man kann nur hoffen, daß die Vorbereitung der noch fehlenden Bände auf keine finanziellen Hindernisse stößt, so daß die vollständige Ausgabe in absehbarer Zeit vorliegen kann.

Henning Ottmann (München)

Ulrich Dierse, Enzyklopädie – Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs, Bouvier-Verlag, Bonn 1977, 274 S.

Aufbauend auf der Arbeit von Henningsen (1966), die die Sprach- und Bedeutungsgeschichte des Begriffes „Enzyklopädie“ nachzeichnet, analysiert der Autor den Themabegriff nach seinen wissenschaftstheoretischen Implikationen und philosophischen Bedeutungsgehalten. In chronologischer Abfolge gelingt es ihm, anhand der entscheidenden Autoren (u. a. Alsted, Comenius, Leibniz etc.) das enzyklopädische Gliederungssystem der Wissenschaften darzustellen, wie es die Kapazitäten des 16. und 17. Jahrhunderts literarisch fixiert hatten. Mit der Alphabetisierung (Zedler u. a.) veränderte sich zwar der populäre Begriffsgehalt, doch die Intention, ein Gesamtsystem der Wissenschaften darzubieten, blieb auch für die französische „Encyclopédie“ dominant, mußte aber in anderen Strukturen verlaufen. Diese ideelle Totalität war in den Fachkompendien des 18. und 19. Jahrhunderts noch m. E. vorhanden, artikuliert sich aber wieder deutlicher in den philosophischen Konzeptionen der „Enzyklopädie“ von Kant, Hegel, Saint-Simon und Comte. Dierse gelingt es vorzüglich, die Qualität des Begriffes im jeweiligen spezifischen philosophischen Umfeld deutlich zu machen und die einschlägigen Textstellen umsichtig zu interpretieren. Ohne in Detailkritik bei einer solch exzellenten Studie zu verfallen, muß doch moniert werden, daß der das Spätmittelalter (Humanismus!) betreffende Teil nur ein rudimentäres Stadium erreicht hat und leider auf ein Literaturverzeichnis ganz verzichtet wurde.

Rainer A. Müller (München)

Hans Elmar Onnau, Das Schrifttum der Görresgesellschaft zur Pflege der Wissenschaft 1876–1976, Schöningh-Verlag, Paderborn 1980, 281 S.

Eine Bibliographie ist Leistungsnachweis. Die rein quantitative, nicht – oder nur in Einzelfällen für den Insider erkennbar – die qualitative geistige Produktivität einer Einzelperson oder, wie in vorliegendem Falle, einer wissenschaftlichen Sozietät wird landläufig gemessen an der Anzahl der veröffentlichten Bücher und Aufsätze, deren Band- und Seitenzahlen, vormals auch deren Format. Die Bearbeiter solcher Bibliographien pflegen – soweit es sich nicht um ihre eigenen Publikationen handelt – nach Abschluß ihrer Unternehmungen in die Reihen der zwar fleißigen, doch unbekannteren Editoren zurückzutreten, auf daß das Licht der von ihnen so dokumentierten Person/Institution um so heller strahle. Der Rezensent nimmt diesen Umstand zum Anlaß, sich ausdrücklich dem von Laetitia Boehm im Begleitwort zu vorliegendem Werk ausgesprochenen Dank an den Verfasser anzuschließen, der mit lobenswertem Engagement durch Registrierung und Kartierung aller Schriften, die von der Görresgesellschaft in ihrem ersten Saeculum publiziert und betreut wurden, eine Dokumentation geschaffen hat, die 100 Jahre Wissenschaftsgeschichte aus der Perspektive einer katholischen Gelehrtenegenschaft beispielhaft beleuchtet. Die Auflistung der diversen Publikationen erfolgt in VII Rubriken: I. Allgemeine Veröffentlichungen der GG (u. a. Jahresberichte); II. Im Auftrag der GG herausgegebene Zeitschriften und Jahrbücher (u. a. HJb, Phil. Jb, Röm. Quartalschrift etc.); III. In Verbindung mit der GG herausgegebene Zeitschriften und Jahrbücher; IV. Serienwerke (u. a. Span. Forschungen, Geschichtl. Forschungen zur Philosophie der Neuzeit); V. Editionen (Concilium Tridentinum, Görres-Schriften etc.); VI. Das Staatslexikon; VII. Im Auftrag der GG herausgegebene Fest- und sonstige Einzelschriften. Die einzelnen Bände sind in ihrer chronologischen Folge aufgereiht und ihr Inhalt jeweils ausgeworfen. Ein Autorenregister schließt den Band ab.

Rainer A. Müller (München)

Technologisches Zeitalter und das Problem der Ethik

Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1979, 424 S.

1. Zur geistigen und physischen Situation der Zeit: Nahsphärenethik, produzierendes Handeln und Folgelasten, Dominanz der Zukunftsdimension

Ethik hat es, so zumindest die klassische Interpretation, mit Handeln zu tun und, so könnte man argumentieren, wenn sich dieses ändert, dann hat sich auch die Ethik zu ändern. Aber wie sah diese bisherige Ethik aus, die sich – wie auch immer – mit diesem Handeln beschäftigte? Es war, so Jonas, eine „Ethik der Gleichzeitigkeit“ (34), eine „Nächstenethik“ (26), eine Ethik der „Nahsphäre“ (26). Wenn es aber, wie betont, Ethik mit Handeln zu tun hat und nicht mit Tätigkeiten wie Herstellen, Produzieren und deren Konkretisierungen, nämlich den Produkten, so hat sie es auch nicht mit den Wirkungen, den Konsequenzen dieser Art von Tätigkeit (Herstellen, Produzieren) zu tun. Kurz: „Wirkung auf nichtmenschliche Objekte bildet keinen Bereich ethischer Bedeutsamkeit“ (22; Nichtthematisierung der Folgelasten, Übersehen von Rückkopplungsprozessen), d. h. die traditionelle Ethik war geschaffen für den Umgang von Mensch zu Mensch, inklusive für den Umgang mit sich selbst, sie war also anthropozentristisch. Und da die außermenschliche Natur Material, Gegenstand des Herstellens und Produzierens war, so war der Mensch auch nicht „Objekt neuer Techniken“ (vgl. 47 ff.; Limitierung des Gegenstandsbereiches dieser Art von Ethik). Daß die Reichweite menschlichen Handelns gering war, daß es Handeln primär mit dem Hier und Jetzt zu tun hatte, mit „wiederkehrenden, typischen Situationen des privaten und öffentlichen Lebens“ (23), wurde bereits betont (Nahsphärenethik).

Aber schon längst haben die Verheißungen moderner Technik, die Produkte und ihre Nebenwirkungen, in Drohung umgeschlagen, längst schon klafft eine Kluft zwischen dem, was wir können, dem, was wir herstellen, dem, was wir zerstören, und dem Wissen über die Folgen dieses Tuns. Längst schon ist der individuelle Täter nicht mehr zu verorten, längst schon hat sich das Herstellen in das Handeln gedrängt, und die feinsäuberliche klassische Unterscheidung: hier Handeln, dort Herstellen, Produzieren, verdeckt das eigentliche Problem (vgl. 32). Das Wissen um die Produktion, ja die Produkte selbst, haben sich nach Jonas in unsere Herzen gedrängt, bestimmen unsere Haltung, nehmen eine zentrale Stellung „im subjektiven menschlichen Zweckleben ein“ (31), haben also ethische Bedeutung. Die Orgie des Produzierens produziert im nie gebahnten Ausmaß Zerstörung der Natur, irreversible Schäden, schafft kumulative Folgelasten, degradiert den Menschen zum Material für neue Techniken (vgl. 47 ff.), erzeugt „präzedenzlose Situationen, für die die Lehren der Erfahrung ohnmächtig sind“ (28). Der Phronimos, der praktisch Kluge, hat seine Basis verloren. Nicht praktisches, im Lebensvollzug erfahrenes, erworbenes, vollzogenes Wissen zählt, sondern Theorien, theoretisches Wissen, das absieht vom Menschen, ihn minimiert, es zählt objektives, menschenloses Wissen.

Angesichts dieser Situation könnte das anthropozentristische Korsett herkömmlicher Ethik gesprengt werden, Verantwortung gegenüber der Natur nicht nur aus eigensüchtigen, nutzenorientierten Erwägungen heraus postuliert werden, sondern an ein „sittliches Eigenrecht der Natur“ (29) gedacht werden. Die klassische Ethik setzte die Anwesenheit des Menschen einfach voraus, und die außermenschliche Natur interessierte sie nicht. Jetzt aber werden diese Voraussetzungen selbst zum Thema der neuen Ethik. Daß es in Zukunft Menschen, Natur, ja den Planeten Erde geben soll, heißt weit über die Nahsphäre des Menschen hinaus, heißt entfernte Nebenwirkungen, heißt Nachwelt, heißt Zukunft in Entscheidungen einzubeziehen, die hier und jetzt unter Zeitdruck zu fällen sind. Aus dieser neuartigen Natur unseres Handelns ergibt sich fast zwanglos Jonas' „Ethik weittragender Verantwortlichkeit“ (55)¹ und, weil unsere wissenschaftliche Macht so groß ist, „eine neue Art von Demut“ (55).

Fazit: Die geistige und physische Situation unserer Zeit ist nach Jonas gekennzeichnet durch eine dem produzierenden Handeln unangemessene, defiziente Nahsphärenethik, durch den Umbau der Natur

¹ Weitere Jonassche Etiketten: „Ethik der Erhaltung“ (249), „Notstandsethik“ (250). Es geht also um bescheidene Zielsetzungen, Ziel der Menschheit ist nicht das höchste Gut, das „im Blickfeld früherer ethischer Systeme“ (H. Jonas, Süddeutsche Zeitung 31, 1981) stand, sondern kollektive Selbstbescheidung.

und des Menschen, sowie den daraus resultierenden Folgelasten und durch die Notwendigkeit, eben wegen dieser Folgelasten die Zukunftsdimension weit mehr als bisher zu gewichten. Jonas' „denkerisches Anliegen ist (es), wie eine graduelle Menschheitskatastrophe zu vermeiden ist...“ (273). Hieraus folgt zwanglos Jonas' Versuch über eine „Ethik der Zukunftsverantwortung“ (175).

2. Heuristik der Furcht und Jonas' neuer Imperativ (Sittengesetz)

Aber wer soll das Wissen um die Folgelasten, die uns die exzessive Technik beschert und die die Zukunft bestimmen werden, herbeikarren? Primär doch wohl die Wissenschaften. Sie sind es, die Daten für die „vorausgesehene Verzerrung des Menschen“ (63) liefern. Die Furcht davor könnte uns auf der Suche nach philosophischer Wahrheit überaus behilflich sein. Diese „Heuristik der Furcht“ (63), das sich Vorstellen der möglichen Schäden und Folgelasten, verdankt ihre Leistungsfähigkeit der Asymmetrie moralischen Erkennens. Das Schlechte ist „unendlich leichter“ (63) zu entdecken als das Gute und überdies, „was wir nicht wollen, wissen wir viel eher, als was wir wollen“ (64).

Daraus ergeben sich für Jonas zwei Pflichten. Da wir die zukünftigen Schäden nicht erfahren haben, muß zumindest eine Vorstellung hierüber beschafft werden. Unser Denken muß auf die Folgen realisierter Wissenschaft ausgerichtet werden. Die Erfahrung ist durch vorgestellte Erfahrung möglicher Schäden zu ersetzen. Aber dies allein reicht nicht aus, diese Quasierfahrung („das vorgestellte malum“, 64) soll in unsere Gefühlswelt eindringen und so eine der drohenden Gefahr angemessene Sensibilität entwickeln.

Die Einsicht, daß Zukunftsprojektionen mit hoher Unsicherheit behaftet sind und die von Jonas intendierte Zukunftsverantwortung, die eben durch diese Ungewißheit der Prognosen wieder relativiert wird bzw. zu einer hohlen Phrase oder Feiertagsgeschwätz degradiert wird, zwingt Jonas zu einer Vorschrift, die besagt, „daß der Unheilsprophezeiung mehr Gehör zu geben ist als der Heilsprophezeiung“ (70). Drei Gründe werden hierfür genannt:

- a) Je größer ein technologisches Unternehmen ist, je mehr es der tastenden Evolution den Rücken kehrt, je weniger Zeit wir für mögliche Korrekturen haben bzw. eine Korrektur unmöglich ist (Irreversibilität gewisser Schäden), je mehr wir aufs Ganze gehen, desto mehr zählt das Negative dieser Unternehmung.
- b) Ferner verselbständigen sich mit der Verwirklichung von Nahzielen in Gang gesetzte Projekte zunehmend, entwickeln eine kumulative Dynamik, erzeugen Sachzwänge, die uns die Gesetze des Handelns aus der Hand schlagen. Daher Jonas' „Pflicht zu jener Wachsamkeit über die Anfänge, die den ernsthaft genug begründeten (von bloßen Furchtphantasien verschiedenen) Unheilsmöglichkeiten einen Vorrang über die – sei es selbst nicht schlechter begründete – Hoffnung einräumt“ (72).
- c) Schließlich gilt es, das Erbe einer vorangegangenen Evolution zu wahren, das schon deshalb zu schätzen wäre, da es uns (noch immer?) befähigt, über gut und schlecht zu befinden (vgl. 72 f.).

Verhält es sich aber bei dem Unternehmen realisierte Wissenschaft nicht wie bei einem Glücksspiel oder einer Wette, denn Technologien haben uns auch Gewinne, Wohlstand, Reichtum, also Fortschritt gebracht? „Um welchen Einsatz (darf, d. V.) man, ethisch gesprochen, wetten?“ (77) Für Jonas ergibt sich die Antwort auf diese Frage aus vier Einsichten. Zum einen darf man nur um das wetten, was einem gehört, und die Natur, zukünftige Generationen, sind wohl nicht unser alleiniges Eigentum. Zum anderen gilt, „daß der Einsatz nie das Ganze der Interessen der betroffenen Anderen sein darf, vor allem nicht ihr Leben“ (78). Bei der jetzigen Produktions- und Wachstumsgier geht es aber um „Lockungen“ (78), um ohne Zweifel Überflüssiges, die großen Wagnisse der Technologie, materieller Fortschritt, in einer ohnedies von Produkten überwucherten Industriegesellschaft, „Meliorismus rechtfertigt nicht totalen Einsatz“ (79; dritte Einsicht). Da aber bei gewissen Projekten der Technologen „entweder die ganze Existenz oder das ganze Wesen des Menschen“ (80) auf dem Spiele steht, also ein doppelter Selbstmord, der der Existenzvernichtung und der der Wesensvernichtung zur Disposition steht, und Jonas die unbedingte Pflicht der Menschheit zum Dasein postuliert, verneint er, viertens, das Recht der Menschheit zum Selbstmord. Jetzt sind wir also dort angelangt, aus dem die praktische Vorschrift, die schlechte vor der guten Prognose zu favorisieren, lebt, nämlich aus dem ethischen Grundsatz:

– „niemals darf Existenz oder Wesen des Menschen im Ganzen zum Einsatz in den Wetten des Handelns gemacht werden“ (81).

Bei Jonas finden sich neben der mehr spieltheoretisch angehauchten Formulierung noch zwei weitere Varianten dieses neuen Imperativs, nämlich:

- „Handle so, daß die Wirkungen deiner Handlung verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (36) und,
- „daß er (der Mensch, d. V.) sein soll – allerdings als Mensch“ (250, vgl. 90).

Die erste Formulierung verbietet wohl den existentiellen wie essentiellen kollektiven Suizid der Menschheit. Der existentielle Mord an der Menschheit stellt angesichts der atomaren, chemischen, bakteriologischen Waffenpotentiale wohl keine Schwierigkeit dar. Der essentielle (inhaltliche) Mord, die Umkonstruktion des Menschen wäre angesichts der Erfolge in der Genetik und Biologie eine mögliche Alternative zu dem hinfälligen, klassischen Menschen. Das eine Verbot tangiert den Kampf ums nackte Überleben, das andere, daß dem Menschen die Möglichkeit zum freien inhaltlichen Gestalten seines Lebens nicht wegrationalisiert wird, daß er überhaupt noch fähig ist zu einem Soll, es berührt den Kampf um den Erhalt der Ethikfähigkeit des Menschen. Menschenähnliche Gebilde zu konstruieren, die nicht mehr in der Lage sind, die unendlichen Verluste, die Bedenkenlosigkeit und Produktionsgier erzeugen, zu beklagen, die nicht mehr in der Lage sind, Werte, Sollen zu erkennen, diese essentielle Ermordung des Menschen durch den Menschen, das ist die eigentliche Gefahr. Es geht tatsächlich um eine neue Ethik, um eine Ethik, die sowohl ums nackte Überleben als auch um die Ethikfähigkeit des Menschen, um die Idee des Menschen kämpft.

Die zweite Formulierung fordert ein Handeln, das an die Folgen, die Wirkungen eben dieser Handlungen zurückgebunden wird, und das als Maßstab die „Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden“ (36) einsetzt. Die Wirkungen verweisen also auf ein Konsequenzenprinzip, aber auch auf eine Wissenschaft, die die Folgelasten wissenschaftlich-technischen Handelns samt den hieraus resultierenden Produkten thematisiert, die die Permanenz echten menschlichen Lebens am Zukunftshorizont, an der Verantwortung für die Zukunft, ausrichtet. Das reflexive Prinzip, nämlich Jonas' Konsequenzenprinzip, ist gepaart mit dem, was man Gesinnung nennen könnte, nämlich der Permanenz des Lebens, d. h., daß das Spezifische des Lebens solcher Art ist, daß es sich ständig selbst wählen soll. Daß dies für Jonas jedoch weit mehr ist als eine Gesinnung, sondern die ontologische Idee des Lebens schlechthin, und daß diese Selbst-Wahl des Lebens und des Menschen, eigentlich die unausgesprochene und selbstverständliche Voraussetzung jeder Ethik, thematisiert werden müssen, wirft ein düsteres Licht auf die geistige und psychische Situation unserer Zeit.

Der erste Imperativ lautet also in seiner abstraktesten (eigentlich konkretesten) Formulierung, „daß er (der Mensch, d. V.) sein soll – allerdings als Mensch“ (250), dies heißt aber auch ein „Nein zum Nichtsein“ (des Menschen bzw. des Lebens schlechthin, d. V.; 249) als primäre Pflicht anzusetzen. Wichtig ist hier nicht nur das „Daß“, sondern auch das „Als“. Zum Überleben, zum „Daß“ gehört auch die Solidarität mit der Natur. Daß Natur Zukunft habe, ist für die Menschen eine *conditio sine qua non*, die die „Pflicht zum Menschen“ (245) beinhaltet. Diese Pflicht zum Menschen hat also zwei Aspekte, die Zukunft der Menschheit und die Zukunft der Natur, die ungeheurere Bedrohung beider könnte dazu führen, daß wir „die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Natur“ (246) entdecken, die zugleich jenseits aller utilitaristischen Erwägungen „die selbsteigene Würde der Natur wiederentdecken läßt und uns... ihre Integrität bewahren heißt“ (246). Damit wäre wohl auch der mögliche Einwand, Jonas übersähe in seinem ersten Imperativ die Natur, erledigt. Die Selbstbejahung des Menschen schließt Selbstbejahung des Lebens schlechthin, und dies heißt bei Jonas Natur, mit ein. Zum „Daß“ gehört also auch und zuallererst „eine Ethik der Erhaltung, der Bewahrung, der Verhütung und nicht des Fortschritts und der Vervollkommnung“ (249).

Das „Als“ jedoch soll uns davor bewahren, den Menschen essentiell zu schlachten, d. h. die Überlebensformel des „Daß“ so zu interpretieren, daß darunter allenthalben abgas- und strahlenstabile Konstrukte, die irgendwie und irgendwann etwas mit dem Menschen zu tun hatten, den von der Natur und den Menschen bereinigten Planeten der Erde bewohnen. Das „Als“ bringt also das Wesen des Menschen in die Überlebensformel des „daß er sein soll“ (250) ein, es ist nicht nur letzter Grund für die Gültigkeit des Imperativs, sondern soll den Menschen auch vor überlebensfähigen Konstrukten retten, die eine makabre Karikatur seiner selbst darstellen. Worauf es Jonas ankommt, ist nicht, „ein bestimmtes Menschenbild zu perpetuieren oder herbeizuführen, sondern zuallererst den Horizont der ‚Möglichkeit‘ offenzuhalten“ (250), das heißt mit der Existenz der Art Mensch der menschlichen Essenz immer neu ihre Chance zu bieten, und dies heißt wohl auch die Ethikfähigkeit des Menschen zu erhalten. Die primäre Pflicht, die die Überlebensformel „daß er (der Mensch, d. V.) sein soll – allerdings als Mensch“ (250) beinhaltet, heißt also nein zu sagen, zur existentiellen und essentiellen Vernichtung von Mensch und Natur.

Der erste Imperativ besagt also, daß wir primär einmal nicht dem künftigen Menschen verantwortlich sind, „sondern der Idee des Menschen, die eine solche ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt fordert“ (91). Diese ontologische Idee impliziert nach Jonas zwar nicht ihre Existenz, aber Sollen, d. h. sie soll verwirklicht werden, was wiederum nichts anderes heißt als „daß eine Menschheit sei“ (90). Wir sind also der Idee Mensch und damit der Idee Leben verantwortlich, die eben so beschaffen ist, daß sie die Anwesenheit ihrer Verkörperung in der Welt fordert (= Soll). Dieser Imperativ ist, wie das ‚erste‘ schon andeutet, ein kategorischer Imperativ, d. h. er ist von keinen weiteren Bedingungen mehr abhängig und, da er auf die Existenz, die Verwirklichung von Trägern der Idee des Menschen hinzielt (nicht schon auf vorhandene Täter), ist er nicht in der Ethik als der Lehre vom Handeln, sondern in der Metaphysik als der Lehre vom Sein verankert. Was aber sind nun die Grundlagen „einer solchen Ethik, wie das neue Handeln sie fordert“ (61)? Wie ist Leben, Natur, Sein schlechthin zu verstehen?

3. Der Jonassche Finalismus: anthropomorphe Deutung des Seins

Die Einstellung gegenüber dem, was ist, kann mannigfaltige Ausprägungen annehmen. Unserem Denken leicht verständlich ist die Differenz zwischen denkendem und ausgedehntem Sein, *res cogitans* und *res extensa*. Die ausgedehnte Welt wird zur dominanten Welt, sie wird beschrieben, gemessen, getestet, manipuliert, in Formeln gepreßt, und diese Formeln werden erneut realisiert, sie ist die Domäne der Wissenschaften. Das gigantische Programm des physikochemischen Reduktionismus, auch das für dieses Unternehmen so sperrige Leben (inklusive den Menschen) auf leblose Materie zu reduzieren (*res extensa*),² hat die Endursachen aus der Natur, aus dem Erkennen der Außenwelt vertrieben. Die Wissenschaft wurde quasi mit dem Tod der Teleologie geboren, Endursachen allein der Natur des Menschen zugewiesen,³ der Mensch allein zeigt zielintendiertes Verhalten, bei ihm findet sich echte materiale Teleologie,⁴ in den Naturwissenschaften, besonders in der Biologie, wären vielleicht noch Als-ob-Betrachtungen mitunter behilflich.⁵ Die Art und Weise, wie Außenwelt zu erkennen ist, wird determiniert von Deskription, Manipulation (Tests) und Formalisierung der Objekte. „Andere mögliche Modi der Beziehung zur Wirklichkeit, wie etwa die Kommunikation zwischen Leben und Leben oder die Erfahrung des Aufpralls und Widerstandes der Dinge in körperlicher Anstrengung, blieben zurück hinter dem Ideal exakten Wissens und hörten auf mitzuzählen.“⁶ Damit wurde auch verboten, die erlebte innere Erfahrung des Menschen zur Interpretation der Außenwelt heranzuziehen, „Anthropomorphismus... wurde wissenschaftlicher Hochverrat.“⁷ Die *res extensa* schweigt, aber schweigt auch die Natur oder wurde sie von der Wissenschaft gewaltsam zum Schweigen gebracht? Ist die Vertreibung der Endursachen aus der Natur ein unhintergebares Gebot, dem wir uns blind zu beugen haben?

Daß der Mensch Zwecke setzt und unterhält, wird auch von den Wissenschaften anerkannt. Handwerkliche (Jonas' Beispiel: der Hammer) wie gesellschaftliche Werkzeuge (Jonas' Beispiel: der Gerichtshof, also Institutionen) sind „eindeutige Zweckgebilde“ (114) und der Zweck wird bzw. wurde von Menschen gesetzt und unterhalten. Ob nun Zwecksetzung und Zweckverwirklichung eine rein menschliche Angelegenheit sind, und alle Zwecke um des Menschen willen sind, er also Selbstzweck und Endzweck ist, ist nun zu klären.

Mit den Beispielen Gehen und Verdauungsorgan wird der künstliche Charakter der Werkzeuge (Produkte, Institutionen) verlassen und auf natürliche Dinge und Funktionen übergegangen. Für den Bereich „willkürlichen Körperbewegens“ (128), für den Jonas das Beispiel Gehen dient und in den auch tierisches Handeln (vgl. 119) fällt, kommt er zu dem Ergebnis, „daß es also Handeln in der Natur gibt“

² Vgl. H. Jonas, *Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie* (Göttingen 1973) 22-25.

³ Vgl. ebd.

⁴ Vgl. W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. I (Berlin/Heidelberg/New York 1969) 521 ff.

⁵ Glaubte zumindest I. Kant; vgl. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 61.

⁶ H. Jonas, *Organismus und Freiheit*, a. a. O. 56.

⁷ Ebd.

(128). Die Wirksamkeit von Zwecken ist hiermit nicht nur „an Rationalität, Überlegung und freier Wahl, also an den Menschen gebunden“ (128), sondern lediglich „an Bewußtsein in irgendeinem Sinne, an Subjektivität und an Willkür“ (128).

Schließlich bleibt noch die Frage, sind auch im unwillkürlichen Lebensgeschehen oder etwa in der bloßen Materie „Zwecke am Werke“ (129). Die These von der bloßen Scheinbarkeit der Zwecke im physischen Organismus ist also für Jonas so weit widerlegt, als dort, wo Bewußtsein sich findet, bei Menschen und höheren Tieren, wo also „irgendwie willkürliche Handlungen“ (131) vorliegen, auch Zwecke vorliegen. Macht also die Zweckkausalität halt bei unwillkürlichen Organen, für das das Beispiel Verdauen geradestehen soll? Ist die Natur seltsam gespalten in Wesen mit dem „Prinzip Bewußtsein“ (131), also auch mit Zwecken und ohne, und tritt diese Spaltung auch bei subjektbegabten Wesen auf, denn auch diese besitzen willkürliche und unwillkürliche Teile (z. B. Organ im engeren Sinne)?

Zwei Lösungsvorschläge bieten sich hier an: das fremde Prinzip (die Seele) tritt „bei gegebener Gelegenheit in die Natur ein“ (132; = dualistische Ingressionslehre) oder es geht „mit der Gelegenheit aus der soweit gelangten Natur hervor“ (132; = monistische Emergenz-Theorie). Die Ingressionslehre setzt nach Jonas voraus, daß solch ein Prinzip (Seele) immer schon vorhanden ist und eine unabhängige Transzendenz besitzt, und dieses „Reich wirksamer, immaterieller Transzendenz“ (133) ist für Jonas die unbelegbarste und „ontologisch gewaltsamste aller denkbaren Hypothesen“ (133). Die Emergenz-Theorie, die in der „Sackgasse des absoluten Sprunges“ (135) endet, wäre dahingehend zu korrigieren, als das „Prinzip auftauchender Neuheit“ (135) durch das Prinzip der Kontinuität abzuschwächen ist, nämlich so, „daß wir uns vom Obersten, Reichsten über das Untere belehren lassen müssen“ (135 f.). Bei den einen bedeutet Kontinuität Reduktionismus auf das Unterste, auf die Materie, eben dem wollte die Emergenz-Theorie entgegen; bei Jonas hingegen, daß wir aus dem „uns zugänglichen ‚Höchsten‘“ (136), und das ist eben die mit manifester Zweckkausalität ausgestattete (höhere) Tier- und Menschenwelt, über das Niedrigste informieren können, d. h. präzise, daß uns die manifeste Zweckkausalität des Menschen Zeugnis ablegt auch von der Zweckkausalität „in der vorbewußten Natur“ (136).

Dieser Auffassung stellen sich gleich mehrere naturwissenschaftlich begründete Verbote bzw. Gebote entgegen. Das Verbot, anthropomorph zu schließen, das Occamsche Gebot der Sparsamkeit (gemeint ist hier wohl der Occamsche methodische Grundsatz: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) und die Möglichkeit derartige Ziele zu quantifizieren. Zum Anthropomorphismus-Vorwurf lesen wir bei Jonas an anderer Stelle: „Vielleicht ist in einem richtig verstandenen Sinne der Mensch doch das Maß aller Dinge – nicht zwar durch die Gesetzgebung seiner Vernunft, aber durch das Paradigma seiner psychophysischen Totalität, die das Maximum uns bekannter, konkreter ontologischer Vollständigkeit darstellt, von dem aus die Klassen des Seins durch fortschreitende ontologische Abzüge bis zum Minimum der bloßen Elementar-Materie reduktiv bestimmt werden (anstatt daß die vollständigste von dieser Basis her durch kumulative Hinzusetzung aufgebaut wird).“⁸ Jonas legt also hier ein Erkenntnisprogramm vor, das mit analogisierender, induktiver Logik das Sein verstehen bzw. deuten will, gleichsam eine induktive Metaphysik, die sein ganzes Verständnis von Sein und damit auch von Natur durchdringt. Er lehnt also auch den physikochemischen Reduktionismus und damit das Gebot des Occamschen Rasiermessers samt dem hiermit verbundenen Quantifizierungs- und Operationalisierungszwang ab.

Zwei Fragen stehen hier an: Ist, wie Jonas dies annimmt (wegen seines Prinzips der Kontinuität), ein Zweckbegriff jenseits der Subjektivität überhaupt mit den Erkenntnissen der Naturwissenschaften verträglich, und weiter, welchen Sinn hat es dann überhaupt, „von ‚Zweck‘ zu sprechen, der nicht subjektiv, d. h. mental ist?“ (139). Die erste Frage wird mit der Differenzierung Erklären (Naturwissenschaft) / Begreifen (Zwecklehre) geklärt. Die Natur erklären ist eben nicht dasselbe wie sie begreifen. Die Natur soll gar nicht mit dem Aufweis generalisierter Zweckhaftigkeit erklärt werden, sondern der Naturbegriff soll über diese Zwecke „gedeutet“ (140) werden. Naturwissenschaftliche Erklärung, die nur über einen sehr beschränkten Teil der Natur aussagt, und das Begreifen der Natur schließen sich daher nicht aus. Gerade die naturwissenschaftliche Erklärung zeigt uns ihr essentielles Unvermögen darin, daß sie „auf immer von dem, was sie erklären kann, ausgeschlossen bleibt“ (also von der Natur, d. V.; 140). Der Sinn (zweite Frage), den Jonas der Annahme von der Zweckhaftigkeit der Natur gibt,

⁸ H. Jonas, a. a. O. 39.

besteht darin, daß er allem Stoff eine „diffus gedachte Appetition“ (142; = Streben, Begehren), ein „diffus Psychisches“ (142) zuschreibt, denn Psyche ist für ihn nicht identisch mit „Selbstheit“ (142). Das Prinzip der Kontinuität ist für ihn Beleg dafür, daß die manifeste Subjektivität mit ihrer jedem einsichtigen Zweckhaftigkeit, daß also diese „hochgetriebene Oberflächenerscheinung der Natur“ (142) nichts anderes ist als eine Offenbarung, ein Zeugnis des in der gesamten Natur vorhandenen Zwecks. Anders: Leben selbst zeugt vom Zweck in der Natur, die Natur zeigt uns zumindest einen Zweck, nämlich das Leben selbst. Das „Zwecksein“ (143) könnte also der gesuchte Grundzweck sein, und Leben, „in welchem Zweck frei wird“ (143), eine ausgezeichnete Form, diesen Zweck zu erfüllen.

Schließlich, wie ist dieses „Wollen“, das durch den Panpsychismus der Natur zugeschrieben wird, zu verstehen? „Es ist ein Über-sich-Hinauswollen“ (143), das zwar nicht mit Wissen und Zielvorstellungen verbunden sein muß, „wohl aber mit Unterscheidungsvermögen“ (143) und Zielorientierung (bzw. Zieldisposition), „die ihre Gelegenheit wahrnimmt“ (143). Wenn aber Zweckhaftigkeit die Natur durchwaltet, dann hat es selbstredend auch Sinn, vom immanenten Zweck der Verdauung (zwar bewußtlosen und unwillkürlichen) zu sprechen und vom Leben als Selbstzweck des Körpers. Damit wären wir am Ende der von Jonas angeführten Kette von Beispielen: der Hammer, der Gerichtshof, das Gehen, das Verdauungsorgan.

Fazit: „Zweck ist damit über alles Bewußtsein hinaus, menschliches wie tierisches, in der physischen Welt als ein ihr ursprüngliches eigenes Prinzip ausgedehnt worden.“ (144 f.)

Jetzt sind die Vorarbeiten geleistet, von der Zweckfrage zur Wertfrage überzugehen. Da „die Natur Zwecke unterhält oder Ziele hat... setzt sie auch Werte“ (153), denn mit der Realisierung bzw. Vereitelung der gesetzten oder natürlichen Zwecke beginnt ja die Differenzierung gut (Realisierung) / Übel (Vereitelung) und damit die Zusprechbarkeit von Wert. Daß Zwecke die Natur durchwalten, daß dieser Universalität der Zwecke, die ja gleichsam ein Votum der Natur darstellen, die immer den „Vorteil des Ganzen vor den Teilen, des Dauernden vor dem Flüchtigen, des Gewaltigen vor dem Weichen“ (147) aufweist, daß dieser Universalität mehr Legitimität als dem partikulären Meinen der Menschen zugesprochen werden kann, liegt nahe. Sicher, wir haben die Freiheit zur Welt nein zu sagen, aber dieses partikuläre Nein erscheint zumindest recht seltsam zum universellen Ja der Natur zum Leben. Ob wir aber diesen Spruch der Natur akzeptieren, d. h. bejahen, läßt sich aus den Werten, die die Natur hegt, „da sie Zwecke hegt“ (150), nicht herleiten. Hierzu ist der Begriff des Guten nötig, der keinesfalls mit dem Begriff des Wertes gleichzusetzen ist, oder anders: die Differenz „zwischen objektiven und subjektiven Status von Wert“ (149; = Wert an sich, Wertung durch jemand) ist aufzuzeigen bzw. das Verhältnis von Gut und Sein zu klären. Das Problem, das nun anzugehen ist, lautet also, sind die von der Natur eingesetzten Werte tatsächlich wertvoll, dann wäre das Gute im Sein verankert, dann wäre ihre Bejahung Pflicht.

Fazit: Die Immanenz von Zwecken im Sein zeigt auch die Immanenz von Werten im Sein, zu klären ist nur, ob diese Werte für uns verpflichtend sind.

4. Kritische Zwischenbetrachtung

Mit dem „Nachweis der Immanenz von Zwecken im Sein“ (150) ist für Jonas „schon die entscheidende Schlacht“ (150) um die Theorie der Ethik gewonnen. Daher ist es notwendig, die entscheidenden Thesen und Jonas' Logik noch einmal vorzustellen. Inhaltlich beruft er sich auf zwei Annahmen:

- auf sein anthropomorphes Seinsverständnis, nämlich auf die These von der inhaltlichen Kontinuität (vgl. 135 f., 141 f.), „daß wir uns ‚vom Obersten, Reichsten über alles Untere belehren lassen müssen“ (135 f.),⁹
- und auf die Notwendigkeit des Ganzheitsdenkens (vgl. 139 f., 147), „daß die Naturwissenschaft uns nicht Alles über die Natur sagt“ (140), eben deshalb ist zur essentiellen Ergänzung, zum Ganzheitsdenken, ein Pantelologismus notwendig.

Formal arbeitet Jonas mit einer induktiven, analogisierenden Logik. Jonas schließt per analogiam „vom Obersten, Reichsten“ (135; z. B. vom Menschen, von der höheren Tierwelt), das uns ja Zwecke offenbart, kontinuierlich absteigend auf immer weniger mentale Zwecke, bis hin zur „diffus gedachten

⁹ Vgl. H. Jonas, a. a. O. 39, 41, 59.

Appetition“ (142) oder „Psyche ohne Selbstheit“ (vgl. 141 f.) oder „Subjektivität ohne Subjekt“ (142). Jonas schließt also von Bekanntem (zwecksetzender Mensch) aufs Unbekannte (Zielorientierung bzw. Zieldisposition bei der übrigen physischen Welt, vgl. 144 f.) unter Berücksichtigung des Bekannten. Es liegt also ein induktiver Schluß vor. Wie jeder induktive Schluß ist auch dieser logisch nicht zwingend, denn er besagt mehr, als in den Prämissen enthalten ist. Inhaltlich wird dieser Schluß selbstredend gestützt von der Kontinuitätsthese und der These von der Notwendigkeit des Ganzheitsdenkens, denn es ist ja gerade dieses Denken, das ein allen Lebensvorgängen zugrunde liegendes Prinzip, nämlich die Immanenz der Zwecke, nahelegt. Jonas stützt nun seine inhaltliche Kontinuitätsthese damit ab, daß er die Untauglichkeit der Emergenz-Theorie herausstellt und dann schließt: entweder man läßt sich „vom Untersten über alles Obere belehren“ (136), also man hängt einem physikochemischen Reduktionismus an, oder aber wir lassen „uns vom Obersten, Reichsten über alles Untere belehren“ (135 f.). Weitere Möglichkeiten (Jonas thematisiert nur zwei, Dualismus- und Emergenz-Theorie, er nimmt aber nur die Emergenz-Theorie ernst) werden ausgeschlossen, also: „Hier aber gilt: non datur“ (136). Spätestens jetzt sind wir dort angelangt, was N. Hartmann treffend „der Schluß aus falscher Alternative“¹⁰ genannt hat. Wir stehen also doch wieder vor der mit ausschließendem Oder vorgetragenen Alternative: entweder Mechanismus oder Vitalismus (Panteologismus Jonasscher Prägung). Und eben weil der Mechanismus tatsächlich vorn und hinten nicht hinreicht, und weil keine weiteren Möglichkeiten in Betracht gezogen werden, bleibt die Immanenz der Zwecke im Sein. Der Schluß wäre selbstredend nur korrekt, wenn die in den Prämissen vorhandene Disjunktion (Mechanismus oder Vitalismus) vollständig wäre. Aber das ist doch nicht der Fall. Gerade die Auffassung des Organismus als ein System (z. B. Selbstregulationssystem) ist zumindest für die Naturwissenschaften eine äußerst fruchtbare und leitfähige Alternative. Ein zwingender Beweis, so wie er wohl Jonas vorschwebte, kann also nicht geführt werden.

Wird aber nun von der Gegenseite behauptet, bisher habe man noch nie so etwas wie eine *vis vitalis* (oder Jonas' Appetition) empirisch nachweisen können, und dies wird wohl so bleiben, dann wird auch hier induktiv geschlossen, denn von der Nichtigkeitsfrage des Panteologismus für alle bisherigen Problemlösungen in den Wissenschaften auf ihre künftige Untauglichkeit zu schließen, heißt ebenfalls von Bekanntem auf Unbekanntes unter Berücksichtigung des Bekannten zu schließen.

Beide Parteien benützen also die gleiche schwache Logik. Außerdem, wie soll denn ein Satz, „es gibt im gesamten Sein Zwecke“, widerlegt werden (für Sein-sensible Menschen: hier kommt es nicht auf den umstrittenen Begriff Sein an)? Eine solche Existenzaussage ist nicht widerlegbar, höchstens belegbar. Und überdies, es bedeutet nicht die geringste Schwierigkeit, auch den Naturwissenschaften metaphysische Aussagen (vor allem in ihrem Hintergrundwissen) dieser Art anzuhängen. Jonas' Panteologismus ist nicht zu widerlegen. „Beweisend“ benutzt er eine schwache, d. h. induktive Logik, diese müssen jedoch auch seine zum „Gegenbeweis“ antretenden Gegner benutzen. Deren entscheidendes Gegenargument lautet daher, der Vitalismus ist unfruchtbar. Er kann nicht mehr der Wissenschaft (z. B. der Biologie) als intuitives Suchmuster dienen, wie dies Kant noch annahm,¹¹ vor allem deshalb nicht, weil bessere Wege mit wesentlich höherem heuristischen Wert existieren (z. B. Systemtheorie, feed-back-Schemata, Biokybernetik etc.).

Aber trifft denn dieses fundamentale Gegenargument, vorgetragen von Wissenschaftstheoretikern,¹² die die „death-knell“ des Vitalismus läuten? Zum einen verliert hier eine metaphysische Grundannahme zum heuristischen Prinzip, zum anderen soll sie noch dazu einer Wissenschaft dienen, die, nach Jonas, gerade auf diesem Auge zu sehen ein „essentielles Unvermögen“ (140) besitzt. Die entscheidende Frage lautet also: fruchtbar für wen, für die Naturwissenschaft oder das Leben schlechthin? Wird ein Panteologismus geglaubt, so resultieren hieraus Achtung und Demut gegenüber der gesamten Natur. Wird die Natur, wie bei vielen Ökologen, nur als vernetztes System aufgefaßt, so bleibt sie beliebig manipulierbares Material, freilich jetzt unter Anerkennung der biokybernetischen Regeln. Dennoch, in

¹⁰ N. Hartmann, *Teleologisches Denken* (Berlin 1966) 29.

¹¹ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Zweiter Teil, § 61: „Gleichwohl wird die teleologische Beurtheilung, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen; aber nur um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Nachforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen sie darnach zu erklären.“

¹² Z. B. E. Nagel, *Philosophy and Phenomenological Research* 11 (1951) 327ff.

den Naturwissenschaften gibt es tatsächlich effizientere Suchschemata, gibt es tatsächlich nicht nur die Alternative *causa efficiens, causa finalis, Kausalnexus* oder *Finalnexus*. Und auch dies bleibt: für eine Ethik der Mitgeschöpflichkeit ist Jonas' Vitalismus von hoher intuitiver Plausibilität.

Argumentationen, die aus dieser Alternative Nutzen, d. h. Wahrheit bzw. Gewißheit ziehen wollen, bleiben mangelhaft. Ein absolut zwingender Grund bzw. Gründe für die Gültigkeit der Immanenz der Zwecke ist nicht beizubringen, da weitere sinnvolle Möglichkeiten nicht auszuschließen sind. Und so ist auch die reale Lage. Damit wären Grundprinzipien, wie etwa Jonas' Immanenz der Zwecke im Sein, bekenntnisartig einzuführen und alle Argumente hierfür als das zu deklarieren, was sie sind: allenthalben gute und vielleicht auch lebensrettende Gründe, aber keine logisch zwingenden. Und wer würde bezweifeln, daß auch die Technologen gute Gründe ins Feld führen können, die keinesfalls mit dem Vorwurf des „Wertsubjektivismus“ (vgl. 8) abzutun sind. Makaber genug, daß gerade die Sachzwänge eine neue Art von Wertobjektivismus geschaffen haben, daß, so wie einst aus dem Votum der Natur (vgl. 148 f.) Werte abgeleitet wurden, jetzt aus dem Spruch der Sachzwänge Werte geschöpft werden. Gerade die eingangs (vgl. 72) von Jonas betonte Eigendynamik gewisser technologischer Projekte, die, wie Jonas zugesteht, uns die Gesetze des Handelns aus der Hand schlagen, entwickeln einen eigenen Bedarf an Werten, die den Menschen übergestülpt werden. Das Zeitalter des Wertsbjetivismus ist, falls es je existierte, dahin, weil es allenthalben nur ein gläsernes Subjekt, besser Objekt, gibt, und das Zeitalter des Individuums dahin ist. Wir leben schon längst in einem Zeitalter artifiziereller, nicht jedoch subjektiver Werte, höchstens pseudo-subjektiver. Verselbständigte Systeme, vor allem das Wirtschaftssystem, das Wissenschafts- und Techniksystem schaffen und erzwingen eigene Werte und eigene Handlungen, die, wie Jonas richtig sieht, eher gegen als für den Menschen und die Natur sind. Es geht nicht um die Alternative, Wertsbjetivismus/Wertobjektivismus, wie Jonas das Problem eingangs sieht (vgl. 8), sondern um natürliche versus artifizielle Werte. Jonas setzt, und dies mit guten Gründen, also mit Recht, auf natürliche Werte, den „Spruch der Natur“ (vgl. 148 f.), daher die folgende Untersuchung über den Status von Werten.

5. Zum Status von Werten: „Das Gute, das Sollen und das Sein“, auf dem Weg zu einer Theorie der Verantwortung

5.1. „Das Gute, das Sollen und das Sein“ (151)

Die Kluft zwischen Sein und Sollen wird überbrückt, indem das Gute bzw. der Wert im Sein verankert ist. Der immanente Anspruch eines „an-sich-Guten auf seine Wirklichkeit“ (153) ist es, der entscheidend zum Willen zur Handlung hinzutritt, er ist das eigentliche *Movens* zum Gebot.

Noch einmal: Gut oder Schlecht kann relativ zum Zweck gedacht werden, je nachdem ob der zur Realisierung anstehende Zweck getroffen oder verfehlt wird. Aber ob der Zweck an sich gut oder schlecht ist, steht dahin. Damit wäre aber wieder nur relativ zur Zweckverwirklichung bzw. -verfehlung ein Werturteil vorhanden, nur Gutes-an-sich kann den immanenten Anspruch auf ein Sollen zeigen und so in einem ontologisch verankerten Gebot Niederschlag finden. Der ontologische Charakter des Seins wurde vorher in der Zweckhaftigkeit gesehen. Und in dieser Fähigkeit, „überhaupt Zwecke zu haben, können wir ein Gut-an-sich sehen, von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist“ (154). Diese Aussage, „der Satz von der Selbstbeglaubigung des Zweckes als solchem im Sein“ (155, vgl. 158), besitzt für Jonas „Selbstevidenz“ (154), ist für ihn ein „ontologisches Axiom“ (155). Aus dem Begriff des Guten-an-sich folgt dann analytisch das Sollen, aus der „Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit“ (155) inhaltlich die „Selbstbejahung des Seins im Zweck“ (155). Diese Selbstbejahung des Seins im Zweck wird nicht durch diskursives Denken, sondern, dies ist wichtig hervorzuheben, durch „evidentielle Intuition“ (155) erschlossen. Das Sein ist also durch seine Zweckhaftigkeit nicht gleichgültig gegen sich selbst, es geht ihm mindestens um sich (vgl. 156), und die „Maximierung von Zweckhaftigkeit“ (156) ist ein weiterer Wert, der aus dem absoluten Besseren, nämlich der Selbstbejahung des Seins im Zweck gegenüber dem Nichtsein folgt. Denn: „Je mannigfaltiger der Zweck, um so größer die Differenz“ (zum Nichtsein, d. V.; 156).

Dieses „ontologische Ja“ (157), das sich im organischen Leben durch die Buntheit seiner Formen manifestiert, das sich hier aber blind auswirkt, gewinnt mit der „sehenden Freiheit des Menschen“ (157) eine neue Dimension. Die „Sollenskraft des ontologischen Ja“ (157) ist in sein Wollen zu integrieren,

woraus zugleich ein „Nein zum Nichtsein“ (157) folgt, d. h. aber auch, daß das Nein zum Nichtsein die Fähigkeit des Menschen, sein Können, zu bestimmen hat. Es geht, dies ist wichtig festzuhalten, nicht um ein irgendwie geartetes, in meinen Neigungen verankertes Wollen, denn hier fehlt dann die objektive Autorität des Sollens, es geht darum, „daß der Gegenstand der Mühe gut ist, unabhängig vom Befinden meiner Neigungen“ (161). Der an-sich-gute Gegenstand, die Selbstbejahung des Seins im Zweck, ist der Ursprung des Sollens, der uns Menschen in der jeweiligen Situation anruft. Dieser Ruf des Guten ist das „Urphänomen des Forderns“ (161). Wird das Gute nur aus dem menschlichen Willen herausgesponnen, entspringt es bloß diesem, so fehlt dem Guten die Autorität, die eben diesen Willen bindet. Aber dieser „Appell des möglichen an-sich-Guten in der Welt“ (162) hat nicht nur seinen „rationalen Grund der Verpflichtung“ (163), nämlich den Satz von der Selbstbejahung des Seins im Zweck, sondern auch einen psychologischen Grund, der eben diesen Willen bewegen soll. Vernunft und Gefühl sind die komplementären Elemente jeder Ethik. Zum Sinn des normativen Prinzips gehört es also, daß sein Ruf auch auf ein im Menschen angelegtes Gefühl, vor allem auf das Gefühl der Verantwortlichkeit, stößt, daß die Menschen als moralische Wesen „diese Affizierbarkeit besitzen“ (164).

Im Streit zwischen Objektethik („die bindende Kraft geht vom Anspruch eines Gegenstandes aus“ [166], d. h. es gibt keine Trennung von Wert, oder besser: Gutem und Sein) und Subjektethik (wo die Objekte der Welt ihren Wert durch unsere subjektive Entscheidung erhalten), in diesem Streit sind nun die Fronten geklärt. Die zentrale These des Jonasschen Letztbegründungsversuches seiner Ethik lautet: „Worauf es ankommt, sind primär die Sachen und nicht die Zustände meines Willens“ (170; Jonas' metaphysische Wertlehre), und es sind eben diese Sachen, „das Sein, erkannt in seiner Fülle oder einer Einzelercheinung desselben“ (170), die unser Gefühl affizieren. Die „wahrgenommenen Entitäten“ (170) rufen uns an, wir brauchen uns dieser Heteronomie nicht zu schämen, und mit diesem Appell geht das Gefühl der Verantwortung einher, ein Gefühl, das uns dazu bewegen kann, „den Anspruch des Objektes auf Existenz durch unser Tun zu unterstützen“ (171).

Zusammenfassung: Eingangs stellte Jonas die Frage: „Was sind die Grundlagen einer solchen Ethik, wie das Neuhandeln sie fordert?“ (61). Die Antwort liegt vor:

- a) Es gibt nicht nur den zwecksetzenden Menschen, nicht nur zielintendiertes Verhalten, sondern auch zielgerichtetes Verhalten in der Natur (= „Nachweis der Immanenz von Zwecken im Sein“, 150).
- b) Mit den Zwecken in der Natur setzt diese auch Werte, denn das Treffen bzw. Verfehlen des jeweiligen Zweckes ist ein Gut bzw. Übel, und mit dieser Differenz „beginnt die Zusprechbarkeit von Wert“ (153).
- c) Die bestimmten Zwecke reichen aber nicht hin, um ein unbedingtes Sollen zu gebieten, „der eingepflanzte Zweck setzt sich durch und bedarf keines Sollens, könnte es auch an sich gar nicht begründen“ (154).
- d) Die Fähigkeit, überhaupt Zwecke zu haben, ist ein Gut-an-sich, „von dem intuitiv gewiß ist, daß es aller Zwecklosigkeit des Seins unendlich überlegen ist“ (154; = selbstevidenzieller Beweis). Aus dem Gut-an-sich folgt formal schon das Sollen, aus der Zweckhaftigkeit des Seins folgt die „Überlegenheit von Zweck an sich über Zwecklosigkeit“ (155).
- e) Das „Urphänomen des Forderns“ (161), des Sollens, liegt also nicht in unserem Willen, sondern das „unabhängige Gute verlangt, Zweck zu werden“ (161). Dies heißt aber „Prävalenz der Sache“ (161), bzw. die hier vorgetragene Ethik kann nur Objektethik sein (vgl. 398), sie lehnt alle produktive Ethik, die den Wert nicht im Sein, sondern im wertsetzenden Menschen verankert, ab¹³. Zum legitimierenden Prinzip des Sollens (die Selbstbejahung des Seins im Zweck), zum rationalen Grund der Verpflichtung, kommt noch der psychologische Grund, das Gefühl der Verantwortlichkeit hinzu. Die Affizierbarkeit des Menschen, das Gefühl, das die Vernunft ergänzt, „damit das objektiv Gute eine Gewalt über unseren Willen gewinne“ (165), also beides, Vernunft und Gefühl, sind die tragenden Elemente der Objektethik.
- f) Der Jonassche Imperativ lebt also aus der Immanenz von Zwecken im Sein, aus dem hieraus Erschaubaren An-sich-Guten, das Sollen legitimiert und aus dem der Natur des Menschen zugesprochenen Gefühl für das objektiv Gute.

¹³ Vgl. H. Jonas, Organismus und Freiheit, a. a. O. 296.

5.2. Entwurf einer Theorie der Verantwortung

5.2.1. Dominanz des Zukunftshorizonts

Aus dem eben Dargestellten folgt zwanglos Jonas' Theorie der Verantwortung. Verantwortlich sind wir nicht nur für das Getane, den Folgen unseres Handelns, das unserem freien Willen entsprang. Diese ex-post-Verantwortung ist allenthalben „die Vorbedingung der Moral, aber noch nicht selber Moral“ (174). Es gibt aber auch noch eine Verantwortung für Zu-Tuendes, eine Verantwortung für die Sache, „die auf mein Handeln Anspruch erhebt“ (174). Es ist gerade diese Sache, die mein Gefühl bewegen soll, das in meiner Macht Liegende für eben diese Sache zu tun. „Das Erste ist das Seinsollen des Objekts, das Zweite das Tunsollen des zur Sachwaltung berufenen Subjekts.“ (175) Und es ist gerade diese Verantwortung und dieses Verantwortungsgefühl, auf welche Jonas mit seiner Ethik der Zukunftsverantwortung zielt. Die Sache selbst ruft den zur Verantwortung, der kausalfähig ist, nämlich uns Menschen. Daß eine Menschheit überhaupt sei, dieses erste Gebot leitet sich schlicht aus der Existenz von Menschen ab, daß dieses Urgebot zum Thema wird und nicht die fraglos akzeptierte Voraussetzung jeder Verantwortung ist, zeigt die einzigartige Situation dieser neuen Ethik.

Die zwei wichtigsten Beispiele, an denen das Wesen der Verantwortung demonstriert wird, sind die elterliche und die politische Verantwortung. Das Kind richtet durch seine Existenz einen Appell an die Eltern, die Idee Gemeinwohl den ihren an den Staatsmann. Bei all dem Trennenden ist diesen Paradigmen der Verantwortung, die das Objekt (Kinder, Gemeinwohl) umgreifende (Totalität), die das Objekt in seiner Geschichtlichkeit begleitende (Kontinuität) und die dem Objekt Zukunft ermöglichende Dimension gemeinsam. So gesehen ist Verantwortung überhaupt nichts anderes „als das moralische Komplement zur ontologischen Verfassung unseres Zeitlichseins“ (198). Die Dimension der Zukunft ist also für eine „Ethik der Fernverantwortung“ (63) die zentrale Thematik. Dieser Horizont der Zukunft wurde seit der Neuzeit in zweifacher Hinsicht erweitert, einmal, weil die spekulative Geschichtstheorie eine exakte weltgeschichtliche Prognose vorgibt, zum anderen, weil unser von den Wissenschaften geliefertes Wissen und Können, um eben dieses Können zu realisieren, von Prognosen lebt. Damit hat sich auch die politische Verantwortung geändert, drängt sich mehr denn je Zukunft ins politische Handeln und damit in die Ethik. So wird aber eins überdeutlich: bei vielen wichtigen Entscheidungen (z. B. für oder wider die Atomkraftwerke) reicht das Vorwissen nicht hin, der Politiker übernimmt immer mehr Verantwortung, als überhaupt zurechenbar ist. Aber gerade diese Gefahr ist es doch, die uns den Imperativ nahelegt: „nichts zu tun, was das weitere Auftreten von Seinesgleichen (nämlich von Staatsmännern, die überhaupt noch frei entscheiden können, d. V.) verhindert“ (214). Entscheidungen, die, nachdem sie gefallen sind, die kommenden Politiker zu bloßen Marionetten der Sachzwänge degradieren, sind abzulehnen. Das Prinzip ist klar: die Verantwortung des Politikers muß so verstanden werden, daß sie weiterhin verantwortliches Handeln ermöglicht.

Es gibt also zwei Arten von Zukunftshorizonten, den näheren, aufgrund unseres Wissens mehr oder minder vorausberechenbaren, und den weiteren, über den sich nur zwei Dinge voraussagen lassen: „Gewisse kausal einsichtige ‚Möglichkeiten‘ (Eventualitäten), die dann der Kontrolle ent wachsen sein werden, und die enorme, das ganze Menschenlos betreffende ‚Größenordnung‘ dieser Möglichkeiten.“ (216) Sicher, jene globalen, derzeit nicht berechenbaren Nebenwirkungen könnten noch immer durch den wissenschaftlichen Fortschritt, durch wissenschaftliche Revolutionen wettgemacht werden. Aber auf den Aberglauben, auf das Allvermögen der Wissenschaft (vgl. 219) zu bauen, „wäre gänzlich unverantwortlich“ (219), genauso unverantwortlich, wie daran zu basteln, „daß der Mensch sich an alles gewöhnen kann bzw. dazu gebracht werden kann“ (219). Die entscheidende Frage ist nicht jene, ob es irgendwie schon klappen wird, Jonas meint, „man muß fürchten, es wird“ (220), sondern jene, „woran darf sich der Mensch gewöhnen? Woran zu gewöhnen darf man ihn nötigen oder ihm erlauben?“ (220) Hierher gehört wohl auch das soviel zitierte zumutbare Restrisiko, der Mensch hat sich an das durch die Nutzung der Atomenergie geschaffene Restrisiko, an das durch die universell vorhandene latente Verseuchung der Nahrungsmittel, die ubiquitären Abgase und den Lärm, etc. etc., „zu gewöhnen“. Aber gerade dieses Problem zeigt überdeutlich, daß auch politisches Handeln und damit auch politische Moral eine völlig neue Dimension erhalten und damit Verantwortung ein neues Gesicht, geprägt durch die neuen Inhalte und durch die bisher nie gekannte Zukunftsweite (vgl. 220f.).

5.2.2. Menschliches Können und Verantwortung

Jonas geht nun der Frage nach, „warum ‚Verantwortung‘ bisher nie im Zentrum ethischer Theorie stand“ (222). Eine wichtige Antwort hierfür ist: „Verantwortung... ist eine Funktion von Macht und Wissen“ (222), und da beide früher sehr beschränkt waren und an ihre Stelle Schicksal und der unerbittliche Naturablauf traten, war der vorher umrissene Zukunftshorizont kein Thema der Verantwortung. Es galt, dem nicht von rasanter Sozialdynamik, Wissenschaftsrevolutionen und Produktionseuphorie gebeutelten Staat eine dauerhafte Verfassung zu geben und diese zu leben. Das wahre Gut des Individuums und das pragmatische Gut des Staates waren weitgehendst identisch, die persönlichen Tugenden sind auch die Politie-Tugenden, ihr Vorleben, ihre Verwirklichung verleiht dem sozialen Ganzen Dauerhaftigkeit und macht es jenseits utilitaristischer Erwägungen auch zu einem moralisch Ganzen.

In bezug auf unser Wissen, unser Können, unsere Realisierungswut und damit in bezug auf unsere poetische Macht waren nicht-technologische Gesellschaften gleichsam von einer „Abwesenheit der Dynamik“ (224) gekennzeichnet. „Damit ist für uns Heutige, solange unser Sein im Zeichen sich fortwährend selbsterzeugender Veränderung steht, die immer wirklich Neues, Nie-Dagewesenes als ihr ‚natürliches‘ Produkt hervorbringen muß, die Staatsweisheit der Alten unnachahmbar.“ (224f.) Empirisch ist also festzuhalten: unsere technologische Gesellschaft hat eine multiple Dynamik entwickelt, die Verantwortung überhaupt erst ins Zentrum rückt. Philosophisch ging damit nach Jonas eine Richtungsänderung der Ethik einher, denn die frühere Ethik (Platon) war vertikal und nicht horizontal ausgerichtet. Das in Platons Ethik „Angestrebte ist ein überlegenes Was, das nicht ‚wird‘, sondern ‚ist‘“ (226). Dieses der Zeit und damit der Hinfälligkeit entzogene Was „kann nicht Gegenstand der Verantwortung sein“ (226). Verantwortlich ist man aber nur für Veränderliches, für jenes, was zerstört werden kann, damit hat Verantwortlichkeit nur Sinn durch die Zeit, mit welcher Vergänglichkeit demonstriert wird.

Mit der List der Vernunft, die den Geschichtsprozeß über die Köpfe der Menschen hinweg auf ihr Ziel zutreibt, mit dieser „radikalen Immanentisierung“ (228) bei Hegel, ist Verantwortung verschlungen, aber auch der konkrete Mensch. Zugleich bewegen wir uns horizontal entlang einer Zeitreihe, wie bei allen Fortschrittsmodellen. Wird aber, wie bei Marx, die List der Vernunft mit den wahren Interessen einer Klasse verbunden, dann fällt objektive Geschichtsdynamik mit wahren Willen der Menschen zusammen, und so wird zum erstenmal „Verantwortung für die geschichtliche Zukunft im Zeichen der Dynamik mit rationaler Einsichtigkeit auf die ethische Landkarte gesetzt“ (229). Aber nachdem die Technologie die Macht ergriffen hat und nachdem es offenbar ist, daß diese Machtergreifung auch „zu einer universellen Katastrophe führen könnte“ (229), wächst das Mißtrauen gegen die immanente Vernunft in der Geschichte. Wir haben den Geschichtsprozeß zu steuern ohne das Wissen um das Endziel (etwa bei Marx das Reich der Freiheit), und dies ist eine Lebensfrage jenseits von Weltanschauungen. Diese „ethische Neuartigkeit unserer Lage“ (230), hervorgerufen durch die Macht unseres Wissens und Könnens, verkehrt den Satz: „Du kannst, denn du sollst“ in sein Gegenteil. Er war ja ursprünglich wohl so zu verstehen, daß aus dem (apriorischen) Faktum Freiheit und dem Faktum Sollensgesetz der Vernunft das innere Können des Menschen resultiert. Die Aussage: „Du sollst, denn du kannst“ besagt, daß gerade wegen unseres enormen kausalen Könnens (man beachte, daß es sich hier um außenwirksames Können handelt, z. B. auf dem Gebiet der universellen Destruktion) eine Selbstbeschränkung sein soll. Die Macht des Menschen ist „die Wurzel des Soll der Verantwortung“ (231). Damit wird die Frage über die Beziehung Wollen/Sollen geklärt. Während in der Natur das zweckhafte Wollen keines Sollen bedarf, erzwingt der Mensch, bei dem sich „Kausalgewalt mit Wissen und Freiheit verbindet“ (232), ein Sollen, das seine enorme Macht des Könnens und damit auch des Willens kontrolliert und auf ein erträgliches Maß reduziert. Beim Menschen entspringt aus dem Wollen zugleich, „als Selbstkontrolle seiner bewußt wirkenden Macht“ (232), das Sollen. Er selbst wird damit Gegenstand dieses Soll und mit ihm auch die Natur. Wollen und Sollen sind also durch die Macht des menschlichen Könnens verbunden, und gerade diese Macht ist es, die „Verantwortung ins Zentrum der Moral rückt“ (233). Bei Kant diktierten also Sollen und Freiheit das innere Können, heute diktiert äußeres Können, d. h. die außenwirksame kausale Macht des Menschen, das Sollen des Menschen.

5.2.3. Das Urbild: die elterliche Verantwortung für das Kind

Das Problem ist hinreichend bekannt. Es scheint eine tiefe Kluft zwischen Sein und Sollen, zwischen dem „nackten ‚ist‘“ (235) und der Aufforderung zu bestehen. Die Kluft wird normalerweise so überbrückt, daß dem Menschen die Entscheidung zum Soll, dem Objekt allenthalben ein deskriptives Sein zugeordnet wird. Wer aber glaubt, daß vom Sein direkt, d. h. wohl logisch zwingend, auf ein Soll übergegangen werden kann, der begeht angeblich einen Fehlschluß, wenig glücklich naturalistischer Fehlschluß genannt.

Aber die Jonassche These lautet doch, daß Sein ein Sollen impliziert, sie lautet doch, daß Objektivität und Verantwortung vom Objekt her zu bestimmen sind, d. h. „das innere Recht des Gegenstandes geht also voran“ (234). Verantwortung impliziert Sollen, „zuerst des Seinsollens von etwas, dann des Tunsollens von jemand in Respons (als Antwort, d. V.) zu jenem Seinsollen“ (234). Gesucht ist also ein „ontisches Paradigma, in dem das schlichte, faktische ‚ist‘ evident mit einem ‚soll‘ zusammenfällt – also den Begriff eines ‚bloßen Ist‘ für sich gar nicht zuläßt“ (235)! Das Neugeborene „ist“ nach Jonas nicht nur, sondern es richtet sich auch an seine Umwelt mit einem Appell, mit einem Soll, „sich seiner anzunehmen“ (235). Wohl gemerkt, es handelt sich hier um ein Soll, nicht um ein Muß. Natürlich kann dem entgegengehalten werden, was ist, das ist ein wohlgeordneter Zellhaufen mit gewissen Programmen zur Weiterentwicklung. Daß aber dieser Zellhaufen sein soll, d. h. hier konkret, daß der Säugling an unser Handeln appelliert, für ihn zu sorgen, das kann doch nie und nimmer dem Säugling angesehen werden. Aber hier wird überdeutlich, daß naturwissenschaftliches Sehen (Beschreiben, Manipulieren, Messen, Testen) und das „Sehen der vollen Sache“ (236) nicht gleichrangig sind. Die Naturwissenschaften sind blind, wenn es um das ganzheitliche Sehen, das Sollen impliziert, geht. Daß ihr einseitiges, deskriptives, messendes, manipulatives und testendes Sehen mehr Wahrheitswert besitzen soll als am umfassenden Sein ausgerichtete Sehen, rührt wohl vom Erfolgsrausch dieser Disziplinen her.

Das Säuglingsbeispiel besitzt nach Jonas nicht nur intuitive Evidenz, unmittelbare Augenscheinlichkeit für ein Sollen im Sein, sondern ist auch der Prototyp der Verantwortung. Das vom Säugling ausgehende Seinsollen wird „zum transitiven Tunsollen Anderer“ (240), sie lösen das dem Säugling mitgegebene teleologische Versprechen ein.

Resümee: Im Säugling zeigt sich uns ein Sollen mit größter Augenscheinlichkeit (Evidenz), mit aller Konkretheit und mit größter Dringlichkeit. Das Säuglingsbeispiel zeigt aber auch, „daß der Ort der Verantwortung das ins Werden eingetauchte... Sein ist“ (242). Das Säuglingsbeispiel demonstriert also zum einen, daß ein ontologischer (nicht logischer) Übergang vom Sein auf Sollen möglich ist, es zeigt weiterhin, daß Verantwortung für die Erfüllung des teleologischen Versprechens besteht, schließlich, daß Verantwortung dort anzusiedeln ist, wo die Gegenstände der Verantwortung (z. B. der Säugling) unter dem Diktat der Zeit, d. h. dem Prozeß des Entstehens und Vergehens stehen. So kann Jonas gegen Ende seines Buches zusammenfassen: „Verantwortung ist die als Pflicht anerkannte Sorge um ein anderes Sein, die bei Bedrohung seiner Verletzlichkeit zur ‚Besorgnis‘ wird.“ (391) Jetzt wird überdeutlich, daß Jonas' Theorie der Verantwortung ganz und gar aus seinem Verständnis vom Sein lebt, daß die Instanz, vor der wir uns letztlich verantworten müssen, das zweckhafte Leben im weitesten Sinne ist, daß das Maß hier zu finden ist, und daß dort, wo Leben mit seiner zeitlichen Hinfälligkeit existiert, Verantwortung wohnt.

6. Die Durchsetzungsfrage: gesucht ist eine Macht zur Übermächtigung der Eigenmacht naturwissenschaftlich-technologischer Herkunft

Der Jonassche Imperativ, „daß er (der Mensch, d. V.) sein soll, allerdings als Mensch“ (250), erhebt also eine Überlebensformel zur Grundlage einer Ethik, die „Überdimensionierung der naturwissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation“ (251) erfordert dies. Welches von den zwei etablierten Machtsystemen, Kapitalismus oder Marxismus, in denen die naturwissenschaftlich-technische Spirale wuchert, hat das bessere systemimmanente Instrumentarium, die Gespenster, die sie en masse produzieren, zu bändigen? Eins ist klar, beide Systeme setzen auf exzessive Technik, der Marxismus braucht sie, um die versprochene Utopie, das Reich der Freiheit samt dem eigentlichen Menschen, zu produzieren, der Kapitalismus, um den Wildwuchs seiner Profitwirtschaft (vgl. 260 ff.) zu garantieren. Und so kommt Jonas nach der ersten kurzen Erwägung zu dem vorläufigen Ergebnis: der Marxismus scheint zu „einer Politik verantwortlicher Entscheidung“ (269), die ja zweifelsohne das Gebot der Stunde

ist, das bessere systemimmanente Instrumentarium zu besitzen. Daß der Demokratie mit ihrer notwendigen Dominanz der Gegenwartsinteressen die notwendige Härte zur Durchsetzung der „Umschaltungs- und Erhaltungspolitik“ (268) fehlt, ist für Jonas eine stillschweigende Voraussetzung (vgl. 269). Freilich basiert auch der Marxismus auf zwei „Fiktionen“ (270). Zum einen auf dem Ideal der Utopie, das Massen zu begeistern vermag, und zum anderen auf dem „institutionell verankerte(n) Prinzip der Gleichheit, das im Täglichen den Verdacht der Interessenbegünstigung ausschalten kann“ (270). Das Ideal der Utopie hat jedoch nur Nutzen, wenn es mißbraucht wird, da das glanzlose Ideal des universellen Verzichts, gegen das es ausgewechselt werden müßte, nicht zieht, das Ideal der egalitären Gerechtigkeit hat um so mehr Glanz, je mehr es verwirklicht wird.

Wie steht es aber um die Chancen, daß diese besseren Chancen des Marxismus auch realisiert werden, daß also dieses bessere Instrumentarium zur Übermächtigung der naturwissenschaftlich-technologischen Macht vom Marxismus tatsächlich genutzt wird? Um es vorwegzunehmen, nach Jonas sehr schlecht. Der systemimmanente „Kult der Technik im Marxismus“ (275), „der fast religiöse Glaube an die Allmacht der Technik zum Guten“ (276), ist in einem extremen Anthropozentrismus verankert, der die Natur nur als Mittel zur Produktion des eigentlichen Menschen ansieht. Exzessive Technik ist also nicht nur dazu da, genauso wie im Kapitalismus, mehr oder weniger sinnvolle Güter zu produzieren, sondern sie erfüllt noch eine höhere Pflicht, sie wird zum Diener einer Utopie, die den eigentlichen Menschen erst ermöglicht. Hierzu meint Jonas: „Erstens, daß wir uns die Utopie mit dieser Bedingung heute nicht leisten können, zweitens, daß sie auch an und für sich ein falsches Ideal ist.“ (286) Zum ersten Resultat kommt Jonas nach einer gründlichen Realienprüfung, der Faktenabwägung, zurbe: „der Umbau des Sterns durch entfesselte Technologie (327), den ja die Utopie von der „Muße-mit-Fülle-Wirtschaft“ (339) fördert, ist schon materiell unmöglich. Diese Utopie, „das unbescheidene Ziel par excellence, muß man sich aus dem Kopfe schlagen“ (339), denn schon die materiellen Verwirklichungsversuche enden mit einer Katastrophe. Das zweite Ergebnis wird nach einer doppelten Prüfung des Ideals, nämlich nach der Prüfung des positiven Inhalts des utopischen Ideals (Widerlegung des Zukunftsbildes der Utopie = Blochs Wunschideal der tätigen Muße) und der Kritik des Vergangenheitsbildes des Ideals (Vorläufigkeit der bisherigen Geschichte = Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins), vorgelegt. Doch dieses Blochsche Ideal der tätigen Muße ist nach Jonas nicht einmal wünschbar, und würden die materiellen Bedingungen durch den universellen Umbau der Natur erfüllt, so ist durch die enormen Schäden an Mensch und Natur nichts mehr da vom versprochenen Glück. Der Vorläufigkeit aller Geschichte und des Menschen stellt Jonas sein: der Mensch ist immer „Schon Da“ (381) entgegen. Die ganze Ontologie des Noch-Nicht-Seins wurzelt nach Jonas in einem anthropologischen Grundirrtum, die Wahrheit ist schlicht, „daß der eigentliche Mensch seit je da war – in seinen Höhen und Tiefen, in seiner Größe und Erbärmlichkeit, seinem Glück und seiner Qual, seiner Rechtfertigung und seiner Schuld – kurz, in aller von ihm unzertrennlichen Zweideutigkeit“ (382).¹⁴ Und der Hegelschen bzw. Marxschen Geschichtsdynamik, also der Vorläufigkeit aller Geschichte, hält Jonas Rankes: „Jede Geschichtsepoche ist unmittelbar zu Gott“ (387) entgegen, jede geschichtliche Gegenwart ist ihr eigener Selbstzweck, ist nicht Mittel zum Eigentlichen, „bei dem der erhabenste Zweck vor die Hunde gehen muß“ (387).

Aber noch einmal, gesucht war doch eine Macht zur Übermächtigung der Eigenmacht naturwissenschaftlich-technischer Herkunft, geliefert wurde von Jonas eine umfassende Kritik der revolutionären Utopie (= marxistische Utopie).¹⁵ Diese Kritik an der marxistischen Utopie war für Jonas Kritik der „Technik im Extrem“ (388). Exzessive Technik impliziert nach ihm eine „quasi-utopische Dynamik“ (388) und das damit angestrebte Ziel ist weder wünschbar, noch würde es dem Wesen des Menschen, so wie Jonas ihn versteht, gerecht. Die Kritik der Utopie weist auch die Determination des Menschen durch den unerbittlichen Geschichtsablauf zurück und ermöglicht so, also jenseits dieser postulierten

¹⁴ Zum Jonasschen Verständnis vom Wesen des Menschen vgl.: Prinzip Verantwortung, 285, 307, 384 f.

¹⁵ Eine Antwort hierauf erfahren wir jedoch aus einem Gespräch H. Jonas' mit U. Martens: „Hätte man ein sozialistisches Regime ohne die gewissermaßen eschatologische Hoffnungsperspektive des Marxismus, ..., dann wäre in der Tat ein solcher, sehr ernüchterter Sozialismus wahrscheinlich die beste Voraussetzung, um die Technologie wieder etwas bescheiden in den Dienst der menschlichen Gegenwart und Zukunft zu stellen, anstatt sie sich austoben zu lassen und damit eventuell nach einem kurzen Fest des Überflusses alles zu gefährden.“ (Süddeutsche Zeitung 31, 1981)

Notwendigkeit, überhaupt erst Verantwortung. Gerade weil diese Kritik das Denken und Wollen in Richtung Verantwortung beeinflussen will, ja diese erst ins Zentrum rückt, „ist sie bereits ein Akt in der Ethik der Verantwortung selber“ (390).

7. Kritische Anmerkungen

7.1. Generelles

Schon das letzte Zitat schmeckt bitter. Kritik und konstruktiver Beitrag sind zweierlei. So treffend die Jonassche Kritik am revolutionären Utopismus Marxscher und Blochscher Prägung in vielen Punkten auch sein mag, sie ersetzt die konkreten Regeln, die sein Sittengesetz begleiten müssen, um aus der Allgemeinheit in den Grabenkampf des Alltags zurückzuführen, nicht. Insofern ist Jonas' im Untertitel angekündigter „Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation“ nicht erreicht. Was er vorgelegt hat, ist ein Sittengesetz, das er vermittels seiner induktiven Metaphysik im zweckhaften Sein verankert, eine Wertlehre, die sich wohltuend von der voluntativ-dezisionistischen Wertauffassung – die derzeit als scheinbar unhintergehbare Wahrheit gehandelt wird – unterscheidet, eine generelle Kritik am Utopismus und eine indirekte Kritik an der Vielfruchtmarmelade-Demokratie, die im Tanz der Gruppenegoismen die Probleme der Zukunft ignoriert. Was vorliegt, sind Prolegomena zu einer Ethik für das technologische Zeitalter.¹⁶

Auch sollte sich Jonas darüber im klaren sein, daß das, was er vorträgt und berechtigt fordert, im Bereich des Utopismus anzusiedeln ist. So sehr man das Jonassche Sittengesetz befürworten mag, von den Zinnen der Politikerhochburgen schallt es nach wie vor: Wachstum, koste es, was es wolle. Gerade deshalb tritt die „Arbeit am eigentlichen Menschen“ (249) eben nicht zurück, wie dies Jonas meint, denn die Frage, was der Mensch sein soll, determiniert weitgehendst die Frage, „daß er sein soll – allerdings als Mensch“ (250). Wenn dieses Was, wie derzeit, im Vollpfropfen des Menschen mit materiellen Gütern besteht, so heißt dies eben nicht nur extremen Energiezuwachs samt dem damit verbundenen Rattenschwanz an Problemen, sondern zuerst und zuförderst, die technologisch-wissenschaftliche Spirale ungehemmt weiterzutreiben, anstatt, wie Jonas dies fordert, sie zu bändigen.

Ob das Jonassche Setzen auf verantwortliche Staatskunst nicht doch von einer falschen Systemanalyse ausgeht, denn längst schon dominieren das Wirtschafts-, Wissenschafts- und Techniksystem und lenken das Handeln der Politiker, ist ebenfalls zumindest erwägenswert. Hier wäre dann zuerst einmal eine neue Kunst des bescheidenen Wirtschaftens und der gemäßigten Wissenschaft und Technik zu fordern und mit diesem neuen Eigenverständnis die Politik zu konfrontieren. Jenseits des von Jonas erwogenen Tricks der, das Volk vernebelnden, frommen Lüge und tyrannisähnlicher Staatsformen hat gerade hier die Demokratie ihre Chance.

Vom Methodologischen her hätte man sich gewünscht, daß Jonas das Sein und das Seiende besser trennt,¹⁷ und vor allem seine analogisierende Logik¹⁸ mit gewissen Kriterien versieht, wann denn nun per analogiam geschlossen werden darf und wann nicht, vor allem deshalb, da es gerade diese Logik ist, die seine wesentlichen Argumentationsketten trägt.

¹⁶ Jonas verspricht jedoch einen „kasuistischen Teil“ (vgl. 215), der den jetzt vorgelegten Band der Grundlegung ergänzen soll.

¹⁷ Dies bemängelt schon mit Recht G. Pfafferott in seiner Rezension des Jonasschen „Prinzip Verantwortung“, nämlich: „... wobei ihm (Jonas, d. V.) Sein unversehens zum lebendig-natürlichen Seienden gerät“. In: Philos. Literaturanzeiger 33, H. 3 (1980) 218.

¹⁸ Auf S. 200 wird von Jonas die Analogie Wachstum/Geschichte abgelehnt; auf S. 189ff. wird die Analogie der „eminenten Paradigmen der Verantwortung“ (184), nämlich Eltern/Staatsmann, wieder erlaubt; auf S. 291 wird wiederum die Analogie Einzeldasein/Geschichtsdasein, also Ontogenese und Phylogenese, verworfen, obwohl gerade diese Analogie empirisch sinnvolle Belege vorweisen kann. Der Verdacht einer ad libitum Argumentation könnte daher schon auftauchen.

7.2. Vom Fortschritt in Wissenschaft und Technik

Obleich Jonas' ganzes Bestreben dahin geht, die Gefahr, die von „der Überdimensionierung der naturwissenschaftlich-technisch-industriellen Zivilisation“ (251) ausgeht, zu bannen, er von „entfesselter Technologie“ (327) spricht, die es zu übermächtigen gilt, widmet er dieser zentralen Problematik nur einige Seiten (vgl. 293-297).

Was den Fortschritt in Wissenschaft und Technik anbelangt, erfahren wir bei Jonas: „Hier ist Fortschritt, und sogar potentiell endloser, ein eindeutiges Datum, und sein Anstiegscharakter, nämlich daß das jeweils Folgende dem Vorigen ‚überlegen‘ ist, ist keineswegs bloß Sache der Interpretation“ (293). Und was die unbeschränkte Forschung in der Wissenschaft angeht, so ist „das Vorantreiben des Wagnisses der Erkenntnis ein höchstes Soll“ (294). Auch für die Technik gilt, wie oben angeführt, „daß das Folgende dem Vorherigen notwendig (!) überlegen ist“ (295). Daß die Technik durch ihre Erfolge zum Ziel der Menschheit geworden ist und nicht mehr als Mittel für die Menschheit gilt, wird von Jonas zwar kritisiert, daß aber eben diese Kritik auch auf die Wissenschaft selbst zurückschlägt, nämlich durch die von ihm konstatierte „enge Verschwisterung“ (296) von Wissenschaft und Technik, dies übersieht Jonas völlig.

Trägt nun der Fortschritt in der Wissenschaft und Technik „zur allgemeinen Versittlichung“ (296) bei? Wissenschaft könnte „für ihre Ausführenden wohl versittlichend wirken (tut es jedoch befremdlicherweise nicht immer)“ (296) und Technik, die ja die lebendigen Produkte der Wissenschaft in die Welt entläßt, tut das gleiche, für die „Früchte“ (297) der Technik gilt, „daß manche versittlichend und manche entsittlichend wirken“ (297), und Technik allgemein in Richtung „Vulgarismus“ (297) führt. Jonas' Gesamtergebnis: Man kann „bei Wissenschaft und Technik eindeutig von Fortschritt und sogar potentiell endlosem sprechen – vielleicht die einzigen permanent anti-entropischen Bewegungen, in denen der spätere Zustand immer den früheren übertrifft“ (297).

Ich halte diese Ergebnisse von der Sache und der Problemlage her für nicht treffend und in bezug auf das Jonassche Sittengesetz und seine gesamte Konzeption für selbstwidersprüchlich. Daß in Wissenschaft und Technik das „jeweils Folgende dem Vorigen ‚überlegen‘ ist“ (293), ist, da dieser Satz bei Jonas nicht weiter erläutert wird, eine wenig sinnvolle Aussage, denn man muß hier schon den Standpunkt angeben, der diese Aussage erst objektivierbar macht. Daß eine Quarzuhr einer klassischen Uhr notwendig überlegen ist, hängt vom Standpunkt ab, und der Standpunkt, den Jonas vertritt, war doch, daß die Produktion von allem Überflüssigem, wenn nötig sogar mit Zwang zu unterbinden ist. Daß die Wissenschaft unbeschränkt forschen soll, ist angesichts der Tatsache, daß fast alle von Jonas an die Wand gemalten Unheilsdrohungen aus dieser Wissenschaft entstammen, ebenfalls schwer verständlich. Längst schon ist es wegen der hohen finanziellen, sozialen und ökologischen Kosten ungehemmten Forschens und Realisierens an der Zeit, für einen gemäßigten wissenschaftlichen Interventionismus zu plädieren. Und was den endlosen Fortschritt in Wissenschaft und Technik anbelangt, so sei darauf hingewiesen, daß es auch in der Wissenschaft so etwas wie ein Gesetz vom abnehmenden Grenznutzen gibt, und daß auch exponentielle Kurven asymptotisch „enden“. Im Grunde geht es auch gar nicht darum, ob Wissen und Technik versittlichend oder entsittlichend wirken, sondern um die von Jonas so beredt dargestellten Folgekosten. Wer jedoch, wie Jonas, gewisse Folgekosten des Wissens und der Technik als für die Menschheit und die Natur katastrophal ansieht, der müßte doch auch erwägen, das System, das dieses Wissen produziert, so zu steuern, daß es nicht ungehemmt und wild Wissen und Techniken erzeugt, sondern solche geistigen und materiellen Erzeugnisse und Produkte hervorbringt, die mit seiner Auffassung vom Sein und dem daraus abgeleiteten Sittengesetz verträglich sind. Nicht narrenfreie, sich austobende Wissenschaft und Technik benötigen wir, sondern eine Wissenschaft, die ihre Forschung an den von Jonas selbst postulierten Werten orientiert, genauso eine Technik, die diese Werte endlich akzeptiert. „In diesem Sinn kann es gerechtfertigt sein, nach bestimmten Zusammenhängen nicht zu suchen und bestimmte Theorien nicht zu konzipieren bzw. nicht einer Prüfung durch die Erfahrung auszusetzen.“¹⁹ Merkwürdig auch, daß Jonas kein Wort über das doch naheliegende Thema Wissenschaft und Verantwortung verliert.

Jonas' „Prinzip Verantwortung“ ist ein jenseits der grauen Schulphilosophie problemorientiertes,

¹⁹ W. K. Essler, *Wissenschaftstheorie III* (Freiburg/München 1973) 127. Man bedenke, daß es sich hier um eine Aussage eines gewiß nicht wissenschaftsfeindlichen Wissenschaftstheoretikers handelt.

und dies heißt am Leben ausgerichtetes Buch. Schon diese Tatsache macht es lesenswert. Daß es mehr offene Fragen erzeugt, vor allem in bezug auf die Wissenschaften und Technik, spricht für, nicht gegen es. Drei dieser Fragen seien kurz erwähnt:

- Ist Jonas' erster Imperativ, auch ohne seine Seinsverankerung, noch aussagekräftig? Diese Frage ist deshalb von Bedeutung, da weite Kreise von Wissenschaftlern, und jene sind für diese Problematik von besonderer Relevanz, diesen „metaphysischen Überbau“ nicht akzeptieren.
- Wer aber setzt dann die orientierenden Werte? Etwa die jeweils herrschenden wissenschaftlich-technologischen Sachzwänge? Und steuern wir nicht einem technologischen Wertobjektivismus entgegen, wo Werte hinter dem Rücken der Menschen von technologischen Großprojekten gesetzt und durchgesetzt werden?
- Ist Ethik heute überhaupt noch möglich und wünschenswert? Läßt sich die technologische Menschheit überhaupt noch durch das appellative Soll steuern, oder bedarf es dazu noch weiterer Technologien wie Genmanipulationen, brain washing etc.? Oder wird hier nicht doch, als entscheidendes Korrektiv, die Notwendigkeit des Glaubens einsichtig?

O. P. Obermeier (Augsburg)