

# BUCHBESPRECHUNGEN

## Machiavelli-Bilder Zum gegenwärtigen Stand der Machiavelli-Forschung

Von Wolfgang KERSTING (Hannover)

- René König, *Niccolo Machiavelli. Zur Krisenanalyse einer Zeitenwende*, Hanser, München 1979, 357 S. (Erstausgabe: Erlenbach, Zürich 1941).
- Dolf Sternberger, *Machiavellis ‚Principe‘ und der Begriff des Politischen* (= Sitzungsberichte der Wiss. Gesellschaft a. d. Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt), Steiner, Wiesbaden, 79 S.
- ders., *Drei Wurzeln der Politik* (= Schriften II/1), Insel, Frankfurt a. M. 1978, 445 S.
- Herfried Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M. 1982, 505 S.
- Arno Baruzzi, *Machiavellis politische Theorie und ihr eigentümlicher Zusammenhang mit der neuzeitlichen Philosophie*, in: *Philosophische Perspektiven* Bd. V, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973, 117–129.
- ders., *Einführung in die politische Philosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983, 242 S.
- Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe/Illinois 1958, 348 S. (Nachdruck: University of Washington Press, Seattle, London 1969).
- J. G. A. Pocock, *Custom and Grace, Form and Matter: An Approach to Machiavelli's Concept of Innovation*, in: M. Fleisher (Hg.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, Atheneum, New York 1972, 153–184.
- ders., *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton N. J. 1975, 567 S.
- Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought, Vol. I: The Renaissance*, Cambridge University Press, Cambridge 1980, 305 S.
- ders., *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1981, 102 S.
- Mark Hulliung, *Citizen Machiavelli*, Princeton University Press, Princeton N. J. 1983, 289 S.
- Hanna Fenichel Pitkin, *Fortune Is a Woman. Gender and Politics in the Thought of Niccolò Machiavelli*, University of California Press, Berkeley 1984, 354 S.<sup>1</sup>

„Die Erklärung und Würdigung dieses Lebens und dieser Schriften ist seit drei Jahrhunderten als eine würdige Aufgabe für Scharfsinn und Wissen angesehen worden. Und wenn man etwa auch über die dichterischen Erzeugnisse, über die Geschichten, so wie über die Bedeutung des Werkes von der Kriegskunst so ziemlich übereinstimmte, so war dies bei den in das Gebiet der Staatskunst einschlagenden Schriften um so weniger der Fall. Immer wieder und auch jetzt noch zieht es fast Unzählige mit einer Art von magischer Gewalt an, ausfindig zu machen, wie Machiavelli in seinem Innersten gedacht, was er gewollt, und wie er dieses bewerkstelligt habe. Man möchte es eine politische Quadratur des Zirkels, die Entdeckung eines Perpetuum mobile nennen. Kaum dürfte sich in der ganzen Geschichte der menschlichen Geistesentwicklung ein Zweiter finden, dessen Lebensschicksale so unzweifelhaft vorliegen, der sich so unumwunden selbst ausgesprochen hat, der so viel schrieb, und über welchen doch die Urtheile so weit auseinandergehen.“<sup>2</sup> Mit diesen Sätzen hat Robert v. Mohl 1858 den

<sup>1</sup> Die Seitenangaben im Text beziehen sich auf die oben angegebene Arbeit des jeweils behandelten Verfassers; wenn von einem Verfasser zwei Studien herangezogen worden sind, wird die Zitation aus der ersten durch ein vorangestelltes ‚I‘ und aus der zweiten durch ein vorangestelltes ‚II‘ kenntlich gemacht.

<sup>2</sup> Robert v. Mohl, *Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaft*. In Monographien dargestellt, dritter Band (Erlangen 1858) 529.

Machiavelli-Literaturbericht in seiner „Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften“ eingeleitet;<sup>3</sup> und seitdem sind sie unzählige Male variiert worden. Kaum eine Arbeit über Machiavelli hat bisher versäumt, auf diese Merkwürdigkeit hinzuweisen, daß ausgerechnet der Schriftsteller, der wie kein anderer deutlich, geradeheraus und ohne jedes Blatt vor dem Mund gesprochen hat, die disparatesten Deutungen und Beurteilungen erfahren hat. Diese Interpretationslage hat sich auch in der gegenwärtigen Forschungssituation nicht sonderlich gebessert; man ist immer noch weit entfernt davon, den Auslegungstreit auf Detailfragen eingrenzen zu können. Zwar verblassen die „schwarze und die weiße Legende“,<sup>4</sup> die „Legende des Hasses und der Liebe“,<sup>5</sup> die Machiavellis Wirkungsgeschichte jahrhundertlang so dramatisch gestaltet haben, zusehends, wird Machiavelli immer weniger in ideologische Stellvertreterkriege hineingezogen, ist der Umgang mit seinem Werk immer deutlicher durch Nüchternheit und Unparteilichkeit geprägt, aber diese Demythologisierung Machiavellis und Verwissenschaftlichung der Behandlung seiner Schriften hat nicht Eindeutigkeit gebracht und keinesfalls Konsens beschert, sondern an die Stelle der Schwarzweißzeichnung der im Wettlauf verteuflenden und glorifizierenden ideologischen Rezeptionsphase ein irritierend vielfärbiges Machiavelli-Bild gesetzt. Machiavellis große Widersacherin, die launische Fortuna, die die Gegenwart unordentlich und die Zukunft undeutlich macht, hat ihm nicht nur zu Lebzeiten übel mitgespielt, sie hat auch nach seinem Tode nicht von ihm gelassen.

## I.

Bis zu *René Königs* Interpretation galt Machiavelli gemeinhin als Realist; er wollte ja, so heißt es im berühmten 15. Kapitel des „Principe“, „etwas Brauchbares“ für den politisch Interessierten schreiben, und daher erschien es ihm „zweckmäßiger, dem wirklichen Wesen der Dinge nachzugehen als deren Phantasiebild“. Diese ‚verità effettuale della cosa‘ wurde in der gesamten Rezeptionsgeschichte als Grundprinzip des Denkens Machiavellis betrachtet. Seit Bacon<sup>6</sup> ist Machiavellis Antinormativismus und Antiutopianismus immer wieder affirmativ herausgehoben worden; Nietzsche<sup>7</sup> hat seinen Verzicht auf alle Ausflüchte in Hinter- und Überwelten als Redlichkeit gefeiert, und bis in unsere Tage wird Machiavellis Nüchternheit<sup>8</sup> und sein ideologieimmun Polittikkonzept<sup>9</sup> gelobt. Zwar besteht hinsicht-

<sup>3</sup> Neuere Machiavelli-Literaturberichte: E. Cochrane, Machiavelli 1940–1960, in: *Journal of Modern History* 33 (1969) 113–136; J. H. Geerken, Machiavelli Studies since 1969, in: *Journal of the History of Ideas* 37 (1967) 351–368. Hier soll auch auf den Forschungsbericht von A. Buck, Machiavelli (Darmstadt 1985) hingewiesen werden, der eine verlässliche Inhaltsangabe der politischen und historischen Schriften Machiavellis gibt und überall dort überzeugt, wo die philologische Kompetenz des Romanisten Buck zu Hause ist, aber von einer merkwürdigen Ahnungslosigkeit gegenüber den inhaltlichen Streitfragen der Machiavelli-Forschung ist; die in den Kontext der politischen Theorie fallenden Interpretationskontroversen gewinnen keine Kontur; überhaupt findet neuere Machiavelli-Literatur nicht statt; Bucks „Versuch einer Gesamtdeutung: Machiavelli als Begründer der Wissenschaft von der Politik“, gerade 13 Seiten lang, ist ein Flickenteppich aus über 50 Zitaten und Verweisen, der ein undeutliches Cassirer-Croce-Muster zum Ausdruck bringt.

<sup>4</sup> W. Waetzold, *Niccolò Machiavelli* (München 1943) 231.

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Der Mythos des Staates* (Zürich 1978) 155.

<sup>6</sup> Fr. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum* (Amsterdam 1648) VII, 2, 10: „Est quod gratiam agamus Machiavello et huiusmodi scriptoribus, qui aperto et indissimulanter proferunt, quid homines facere soleant, non quid debeant.“

<sup>7</sup> Vgl. Fr. Nietzsche, *Götzendämmerung. Sämtliche Werke in zwölf Bänden*, Bd. VIII (Stuttgart 1964) 177.

<sup>8</sup> Vgl. S. Papcke, *Lob der Nüchternheit: Machiavelli und die Krise der Renaissance*, in: ders., *Vernunft und Chaos. Essays zur sozialen Ideengeschichte* (Frankfurt a. M. 1985) 27 ff.

<sup>9</sup> Vgl. J. Janoska-Bendl, *Niccolò Machiavelli: Politik ohne Ideologie*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* XL (1958) 315–345; siehe auch E. Faul, *Der moderne Machiavellismus* (Köln 1961) 352: „In einer Zeit ausgehöhlter Autoritäten, substanzloser Ideologien, geisttötender Schlagworte und maschineller Lügen kann die Illusionslosigkeit des Machiavellismus... wie ein letzter Hort der Redlichkeit empfunden

lich der ihm zugrunde liegenden Motive keinesfalls Einigkeit – die einen interpretieren seinen Realismus pragmatisch, die anderen szientistisch, und wieder andere haben dahinter eine energische volksaufklärerische Absicht vermutet –, aber daß Machiavellis Schriften den Tatsachenblick einüben, war unstrittig, auch für Machiavellis Feinde und Kritiker, denn die ihm vorgeworfene Zerstörung der objektiven Teleologie und Reduzierung der Politik auf erfahrungsangeleitete Technik und die insbesondere von ihnen beklagte Psychologisierung des Menschenwesens sind allesamt Folgen der konsequent durchgeführten Entscheidung, die Welt und die Menschen ausschließlich in empirischer Perspektive und unter dem Aspekt der Brauchbarkeit zu betrachten. Königs Machiavelli-Bild stellt nun diesen jahrhundertelang erprobten Interpretenkonsens in Frage; er entwickelt eine Interpretation, in der Machiavelli gleichsam von den erdverbundenen Füßen auf den wirklichkeitsflüchtigen Kopf gestellt wird. König sucht, einen „genuinen Ästhetizismus bei Machiavelli“ (338) nachzuweisen, sieht in ihm den „übermächtige(n) ästhetische(n) Drang der Renaissance“ (74) am Werk, der „unter der Hand die Politik zum Teil einer universalen Ästhetik“ (136) umgestaltet hat. Dort, wo Reginald Pole die Handschrift Satans ausgemacht hat,<sup>10</sup> erblickt König nur die krisensymptomatologisch aufschlußreichen Produkte eines sozial entwurzelten, politisch enttäuschten und daher kompensationsbedürftigen Ästheten; „der Principe ist der Roman des sterbenden Italien“ (338), mit ihm habe Machiavelli „die Verderbtheit seiner Zeit im Kunstwerk“ überwunden (147). Die Wurzeln dieses Machiavellischen Ästhetizismus sind in der „Krisenstruktur der Renaissance“ (66) zu finden. Königs Renaissanceverständnis vereinigt gängige Epochenklischees zu einem undifferenziert-simplen und grell übertriebenen Zerrbild; da ist von den neuen und freien Individuen die Rede, die „sich sättigen im wilden Abenteuerdrange an den zahllosen Wirklichkeiten, die... die neue Welt in unaufhörlichem Wirbel zustrudelt“ (67), von jenem „Spuk des ‚Alles ist erlaubt‘, in dem der von allen Bindungen befreite Mensch sich verstrickt, um in jedem Genuß nur von neuer Begierde, bei jedem Ziel nur von unzählig vielen neuen Zielen, kurz von jener modernen Hast verschlungen zu werden, die keinen Boden mehr unter den Füßen hat und sich dann willig jedem Provisorium verschreibt, wenn es nur glänzt und an seinem Rande Versprechungen aufblitzen läßt nach dem ungreifbar Neuen, dem ganz und gar Unerhörten“ (67), und von einer die kollabierte Universalordnung des Mittelalters ablösenden zerrissenen Welt, in der sich eine „neue Tatsächlichkeit“ (75) und eine den religiös inspirierten mittelalterlichen Chiliasmus säkularisiert beerbende Antikensehnsucht und Fluchtbewegung in die Schönheit fremd gegenüberstehen. Der Humanismus ist für König der Ort, an dem die Renaissance die mit der Reduzierung mittelalterlicher Wirklichkeit auf moderne Tatsächlichkeit entstehende romantische Veranlagung auslebt; „die ästhetische Weltflucht der Renaissance ist Humanismus“ (72). Von einem „civic humanism“,<sup>11</sup> von einem sich vom „Bildungshumanismus“ explizit absetzenden „Leistungshumanismus“,<sup>12</sup> von einem Fortleben des Aristotelismus in den humanistischen politischen Lehrbüchern, von einer republikanischen Rückeroberung des Ideals der *vita activa* und des *bios politikos*, von alledem weiß Königs Humanismuskonzept nichts: „in Wahrheit aber bemächtigt sich der Humanismus auch der bürgerlich-gesellschaftlichen wie der staatlichen Wirklichkeit, spritzt ihnen sein ästhetisches Gift ein und lenkt sie ab von der Selbstgestaltung, indem er ihnen die Illusion einer ästhetisch-mythischen Ordnung vorgaukelt“ (128) oder sie in eine Galerie böser Bilder entführt; denn der Humanismus kann in einer lichten, aber auch in einer düsteren Gestalt auftreten, und Machiavelli ist für König ein schwarz-romantischer Humanist, der sich mit Gewaltphantasien und wüsten Träumen aus der Prosa des politischen Lebens stiehlt. „So zerbricht denn die Zeit in

werden. Sie hält den Gewalthabern ein Porträt entgegen, das nicht im Hohlspiegel ihrer Gunst verzerrt wurde, das die Macht nicht zeigt, wie sie selber gern erscheinen möchte, sondern so, wie sie aus der Nähe betrachtet ist... Im Machiavellismus waltet so ursprünglich durchaus ein Element geistiger Unabhängigkeit und Freiheit, und Machtkritik erschien schon früh als die positivste seiner Möglichkeiten.“

<sup>10</sup> Vgl. Sternberger, Schriften II/2 (Frankfurt a. M. 1978) 335–348; Sternberger hat hier eine Übersetzung der für den Poleschen Antimachiavellismus einschlägigen Stellen der ‚Apologia‘ gegeben.

<sup>11</sup> Dieser Begriff ist von H. Baron geprägt worden; der Entwicklung des ‚civic humanism‘ ist Barons Hauptwerk gewidmet: *The Crisis of the Early Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, 2 vols. (Princeton N.J. 1955).

<sup>12</sup> Diese Unterscheidung macht St. Otto in der von ihm eingeleiteten, zusammengestellten und kommentierten Textsammlung: *Renaissance und frühe Neuzeit* (Stuttgart 1984) 339 ff.

zwei unzusammenhängende Teile, die tobende Tatsächlichkeit und die ästhetisch-verführerische Magie des Wortes, die ungeordnete Willkür der faktischen Verhältnisse und die verzweifelte Mystik all derer, die nicht dazu geboren sind, nur im Tatsächlichen zu leben. Aus solcher ästhetisch-mythischen Magie erwächst auch das Denken Machiavellis, nur daß er nicht mehr – wie die ersten Humanisten – einzig das Schöne und Gute, sondern gerade die Nachtseiten der Geschichte ästhetisch überhöht, gleich einem bedrängten Magier, der die bösen Geister nicht mehr los wird und in verzweifelter Anspannung versucht, mit ihnen gemeinsam den Stein der Weisen zu finden. Wie der literarische Dekadenzmoralismus aller Zeiten weiß er dem verwesenden Leichnam seiner Zeit phantastische Lichter aufzusetzen, wie er sich auch an Schilderungen blutrünstiger Taten berauscht.“ (145f.) Auf die strittige Frage nach dem Status seiner Arbeiten, nach der Einordnung seiner schriftstellerischen Tätigkeit gibt König eine verblüffende Antwort: ein Philosoph oder ein Szientist? ein Theoretiker oder ein pragmatisch interessierter Lehrer? nichts von alledem: Machiavelli ist ein Literat; er begegnet der politischen Wirklichkeit nicht mit einem pragmatischen, machteffizienten Politikkonzept, verordnet nicht kühn einer heillosen Wirklichkeit das stärkste Gift,<sup>13</sup> nein, er begegnet ihr mit Literatur, mit unernstem Spiel und ästhetischem Schein. Machiavellis Versteufelung durch Pole und Gentillet<sup>14</sup> beruht auf einem Mißverständnis, einer Verwechslung seines Ästhetizismus mit Immoralismus; sehen wir mit König hin, dann entpuppt sich die Machiavelli sprichwörtlich zugeschriebene politische Skrupellosigkeit als ästhetische Spielerei eines Gewaltliebhabers: „Machiavelli ist der Ästhet der Gewaltsamkeit, der diese aus ihrer blicklosen Einsamkeit erlöst und ihren Waffen eine goldene und diamantengeschmückte Fassung gibt, so daß sie von nun an in wunderlicher Anrühigkeit zu strahlen beginnt und mit ihrem dunkel verführerischen Glanze auch die Fernsten noch in ihren Bannkreis zieht.“ (134)

Königs metaphorentrunkener Machiavelli-Roman, der wie der von ihm gesehene Renaissancehumanismus vor allem Glanz erzeugt, ist zuerst 1941 erschienen und bereits wenige Tage nach seiner Auslieferung verboten worden. Die in ihm dargebotene Machiavelli-Deutung stand offenkundig quer zur nationalsozialistischen Machiavelli-Rezeption; möglicherweise hat König seine These von Machiavellis gewaltästhetischem Politikkonzept aus dem Geist der Krise auch in Hinblick auf den Nationalsozialismus exponiert und in Machiavellis Figur des großen politischen Täters und heroischen Neuordners die politische Mythologie des Nationalsozialismus spiegeln oder gar die Nationalsozialisten als Realkarikatur dekadenzliterarischer Hirngespinnste entlarven wollen. Aber dieser vermutete Zusammenhang liefert keine Erklärung für die Neuauflage dieses Buches 1979. Man wird nicht sagen können, daß König eine zu Unrecht vergessene Interpretationsperspektive in Erinnerung ruft. Sowohl hinsichtlich der geistesgeschichtlichen Formation der Renaissance im allgemeinen wie des Humanismus im besonderen als auch hinsichtlich des Werks Machiavelli ist mittlerweile doch ein Kenntnisstand erreicht worden, der Königs Interpretationsklischees weit hinter sich gelassen hat. Königs Holzschnitt vom romantisch-weltflüchtigen Humanismus aus dem Geist der Krise und von Machiavelli als seinem schwarzgewandeten Protagonisten kann heute nurmehr als Dokument des Mentalitätsklimas seiner Entstehungszeit Interesse beanspruchen.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> „Machiavelli suchte die Heilung Italiens; doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben.“ (Ranke, Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber [Leipzig 1874] 33)

<sup>14</sup> Innocent Gentillet, Discours sur les moyens de bien gouverner et maintenir en bonne paix un Royaume ou autre Principauté. Contre Nicolas Machiavel (1576); jetzt in einer neuen Edition (Firenze 1974) leicht zugänglich.

<sup>15</sup> Papcke vermutet, daß König die Neuauflage seines ‚Machiavelli‘ darum für „zeitgemäß“ erachtet, „weil er das gegenwärtige Machiavelli-Hoch wiederum als Folge einer Krisenstimmung sieht, vor der es zu warnen gilt“ (a. a. O. 30).

## II.

Der Galilei-Vergleich, wohl zuerst von Baldelli in einer Machiavelli-Laudatio in der Florentiner Akademie 1794 angestellt,<sup>16</sup> ist ein Topos der Machiavelli-Literatur. Immer wieder wurde Machiavelli als Galilei der Politik apostrophiert, dem eine der Begründung der mathematischen Naturwissenschaften analoge Verwissenschaftlichung unseres Verständnisses der politischen Welt zu verdanken sei und der einen „neuen Weg zur politischen Wissenschaft“ gebahnt habe:<sup>17</sup> „he created a ‚scienza nuova‘ in the same way Galileo started, at the end of the century, his new science of motion and a new natural philosophy; that is by circumscribing the phenomena in their own sphere and field as independent objects of a methodical interpretation“.<sup>18</sup> Es hat allerdings auch immer Stimmen gegeben, die gegen diese szientistische Machiavelli-Deutung angesichts der mangelnden Theorieförmigkeit und Methodizität und offenkundigen pragmatischen Abzweckung seiner Schriften und ihrer starken rhetorischen Stilelemente Bedenken erhoben haben; doch hat auch in dieser Interpretengruppe kaum jemand gezögert, Machiavelli gleichwohl als einen politischen Denker einzustufen und ihm einen hervorragenden Platz in der Geschichte des politischen Denkens zuzuweisen.

Beiden Thesen, sowohl der starken vom Politologen Machiavelli als auch der schwächeren vom obzwar unsystematischen und unterbegrifflichen, gleichwohl einschlägig politischen Charakter des Machiavellischen Denkens hat *Dolf Sternberger* in Hinblick auf den „Principe“, den gemeinsamen Bezugstext beider Thesen, widersprochen und grundsätzlich bezweifelt, den „Principe“ der Kategorie des Politischen zuordnen zu können. Als Kronzeugen ruft er Machiavelli selbst in den Zeugenstand, denn Machiavelli hat, so Sternbergers philologische Entdeckung, im „Principe“ kein einziges Mal von Politik gesprochen, d. h. an keiner Stelle die Ausdrücke ‚Politik‘, ‚politisch‘, ‚Politiker‘ verwendet. Nur in den „Discorsi“ taucht der Ausdruck ‚politico‘ auf, und zwar immer in derselben Wendung: ‚uno vivere politico‘. Den Schlüssel zur Lösung dieses „philologischen Rätsels“ (I/35) findet Sternberger durch Kontextanalysen; sie legen die Merkmale eines aristotelischen Politikkonzepts frei. Die den mit dieser Wendung bezeichneten Zustand qualifizierenden Eigenschaften „fügen sich... zusammen zu dem Begriff einer Verfassung oder Verfassungsordnung. Ein ‚vivere politico‘ ist eine verfassungsmäßige Lebensordnung oder auch – wenn man diese Vorstellung von ‚politeia‘ im aristotelischen Sinn mitdenkt – eine bürgerliche Lebensordnung.“ (I/38) Ihr hat Machiavelli in den „Discorsi“ selbst die „potestà assoluta“ (II, 2) entgegengesetzt, die dem Protagonisten des „Principe“, dem ‚principe nuovo‘, eignet und „la quale degli autori è chiamata tirannide“. Machiavellis Hauptschriften verhalten sich also zueinander wie sich die ‚politeia‘ zur ‚tyrannis‘ verhält. „Die Schrift ‚Il Principe‘... handelt von nichts anderem als von diesem Typus des ‚Neuen Herrschers‘, des homo novus, des Parvenüs der Macht, des Tyrannen, des Erwerbers, Inhabers und Bewahrs einer absoluten Gewalt, der es nur mit Untertanen, nicht mit freien und gleichen Bürgern zu tun hat. Das ‚vivere politico‘ hat in dieser Schrift keine Stelle. Das ist der Grund, weswegen das Wort ‚politisch‘ hier gänzlich fehlt... Nach seinen eigenen Begriffen hatte der ‚Principe‘ mit dem Politischen nichts zu tun. So wenig, wie nach den Begriffen des Aristoteles die Tyrannis etwas mit der Politie zu tun hatte.“ (I/39) Ist die verborgene aristotelische Semantik des Machiavellischen Politikverständnisses einmal freigelegt, stellt sich die herrschende Machiavelli-Deutung auf den Kopf: Machiavelli hat einen Begriff des Politischen, aber das ist kein neuer, sondern der alte der aristotelischen Tradition, und das Werk, das als Geburtsstätte seiner angeblich neuen und reinen Politik angesehen wird, ist nach Machiavellis eigener Überzeugung gerade kein politisches, da eben dieser Begriff des Politischen für die Bezeichnung einer bürgerlich-öffentlichen Lebensordnung reserviert ist. Machiavelli selbst hat seinen „Principe“ als „arte dello stato“ charakterisiert, und unter „arte“ ist eine „Kunstlehre“ zu verstehen, „eine spezielle Erfahrungskunde, ein Handbuch und Werkzeugkasten für den praktischen Gebrauch, eine empirische Technologie, in der Tat mehr eine Technae als eine Epistemae“ (I/41).

Aber was besagt nun diese Auflösung des „philologischen Rätsels“? Doch nur, daß der Begriff des Politischen einen Bedeutungswandel erlebt hat, an dem Machiavellis „Principe“ wider Willen beträcht-

<sup>16</sup> Vgl. Buck, Machiavelli, a. a. O. 160; dort auch weitere Belegstellen für die Verbreitung dieses Vergleichs.

<sup>17</sup> E. Cassirer, Mythos des Staates, a. a. O. 172.

<sup>18</sup> L. Olschki, Machiavelli, the Scientist (Berkeley 1945) 33.

lichen Anteil besitzt. In der Geschichte der Machiavelli-Rezeption hat der Politikbegriff eine neue und dezidiert antiaristotelische Bedeutung bekommen, die Machiavellis „arte dello stato“-Merkmale in sich aufgenommen hat, „die nicht das Sein, sondern das Tun, nicht die Gemeinschaft, sondern den handelnden Einzelnen, nicht die allgemeine Freiheit, sondern das persönliche oder kollektive Interesse, nicht die Verfassung, sondern die Herrschaft, nicht die Erkenntnis, sondern die Technik und Taktik zum Inhalt hat“ (I/49). Aber Sternbergers Beobachtung macht die These vom politischen Galilei nicht falsch, denn die Machiavelli-Interpreten, die Machiavelli als Begründer einer autonomen und wissenschaftlichen Politik reklamieren, verwechseln keinesfalls den „Principe“ mit Aristoteles „Politik“. Sicherlich ist es ein merkwürdiger Umstand, daß Machiavelli eine semantische Neubestimmung des Politikbegriffs veranlaßt hat, obwohl er selbst noch die Welt des Politischen aristotelisch buchstabierte. Aber damit wird die Rede vom Galilei der Politik nicht „anachronistisch“ (I/49), denn es besteht nicht die mindeste Veranlassung, die aristotelische Politikbedeutung zu kodifizieren.

Zweifellos bezeugt Machiavellis Denken im Kontext der ‚vivere politico‘-Stellen große Aufmerksamkeit für die institutionellen Komponenten des politischen Lebens, aber die Interpretation, die ihn als Begründer einer autonomen und wissenschaftlichen Politik herausstellen will, bezieht sich allein auf die nie zuvor so deutlich profilierten pragmatischen Komponenten der politischen Welt, auf Machiavellis politische Pragmatik, die im „Principe“ ebenso wie in den „Discorsi“ zu finden ist; mit einem Wort: es ist das von Machiavelli selbst in den Mittelpunkt seines Denkens gerückte Interesse an den Erfolgsbedingungen politischen Handelns, auf das sich die Rede von der Politikbegründung Machiavellis bezieht, nicht auf einen dem „Principe“ fälschlicherweise unterstellten Aristotelismus.

Sternbergers Beobachtung erweist sich einerseits als harmlos; die Tatsache, daß die Rede vom Politologen Machiavelli nicht durch Machiavellis eigene Verwendung des Ausdrucks ‚politisch‘ legitimiert wird, verliert schnell ihren befremdenden Charakter; die Interpreten, die Machiavelli als Begründer des politischen Denkens portraituren, rücken ja nicht den „Principe“ in einen aristotelischen Zusammenhang, sondern wenden rückwirkend auf Machiavelli das neue, in seiner Wirkungsgeschichte entstandene Politikkonzept an, das den alten aristotelischen Namen für die Bezeichnung der neuen machiavellischen Sache der „arte dello stato“, der Herrschaftspragmatik und Machttechnik, verwendet. Andererseits birgt Sternbergers Deutung des Machiavellischen Wortgebrauchs problematische interpretatorische Konsequenzen, die von ihm weitgehend unbedacht bleiben. Es scheint, daß Sternberger die Differenz zwischen einer kontextuellen Begriffsanalyse und einer Wortvorkommensstatistik nicht hinreichend fest im Auge behält; wenn er schreibt, daß „die positive Vorstellung Machiavellis von ‚politischer‘ oder ‚ziviler‘ Lebensordnung... in der Tradition des politischen Aristotelismus des späten Mittelalters“ steht (I/54), und damit einen aristotelischen Machiavelli qua Autor der „Discorsi“ und einen machiavellistischen Machiavelli qua Autor des „Principe“ unterscheidet, dann geht das weit über das hinaus, was sich durch die Zählung von Wortvorkommen stützen läßt. Um die These vom politischen Aristotelismus der „Discorsi“ – genauer: vom nostalgischen Aristotelismus, denn Sternberger unterstellt im klaren Gegensatz zum pragmatischen Historiographiekonzept und zur zyklischen Geschichtssicht Machiavellis, daß Machiavelli die in den „Discorsi“ beschriebenen politischen Zustände für unwiederbringlich hielt – plausibel zu machen, muß nachgewiesen werden, ob der gesamte Argumentationskontext der „Discorsi“, insbesondere das aus dem Livius-Kommentar als spezifische Rom-Interpretation abgeleitete Republikanismuskonzept mit seinen institutionellen, sozialen und ethischen Implikationen, mit dem Gehalt des politischen Aristotelismus kompatibel ist. Es gibt gewichtige Gründe, Sternbergers These zu verwerfen oder zumindest beträchtlich zu relativieren; es dürfen nicht die Abweichungen unterschlagen, es darf nicht das Gewicht der Diskontinuitäten unterschätzt werden: Gerechtigkeit und Glück sind keine Zielprinzipien des Machiavellischen ‚vivere politico‘; die aggressive Ruhmsucht, die das politische Handeln nach Machiavelli motiviert, beruht auf einer Radikalisierung römischer Vorstellung und ist keinesfalls aristotelisch, genauso wenig wie die Orientierung am Gedanken der Selbsterhaltungsfähigkeit des Gemeinwesens und an der Strategie der Korruptionsprophylaxe; auch, und das ist ein gewichtiger Umstand, deutet nichts in den „Discorsi“ darauf hin, daß das ‚vivere politico‘ in eine ‚zoon-politikon‘-Anthropologie eingebettet ist: im Gegenteil, die Anthropologie der „Discorsi“ ist nicht minder antiaristotelisch als die des „Principe“; überdies hat Sternberger selbst festgestellt, daß Machiavellis ‚virtù‘ nichts mehr mit der griechischen ἀρετή und der stoisch-humanistischen ‚virtus‘ gemein hat, und diese Beobachtung kann nicht folgenlos bleiben, bedenkt man, daß die ‚virtù‘-Bedeutung sich nicht ändert, wenn man vom „Principe“ zu den „Discorsi“ übergeht: die ‚virtù‘ der Römer ist dieselbe ‚virtù‘ wie die des ‚principe nuovo‘. Nimmt man

dies alles zusammen, so muß man sagen, daß der Gesamthintergrund der „Discorsi“ der These vom politischen Aristotelismus wenig Evidenz verleiht, vielmehr starke Anzeichen für eine beträchtliche Veränderung des mit dem Ausdruck ‚vivere politico‘ von Machiavelli Gemeinten enthält: das ‚politische Leben‘ Machiavellis ist nicht mehr das ‚politische Leben‘ des Aristoteles.

In seinem großen Werk „Drei Wurzeln der Politik“ hat Sternberger das Thema der historischen Semantik des Begriffs des Politischen wieder aufgenommen und im Rahmen einer ausführlichen „Principe“-Studie die These der Vorgängerschrift zu befestigen versucht. In diesem Buch erscheint der „Principe“ als Ursprungsort eines originären Politikbegriffs, den Sternberger als „dämonologisch“ bezeichnet und von dem „politologischen“ Politikbegriff des Aristoteles und dem „eschatologischen“ Politikbegriff, wie ihn Augustinus entwickelt hat, absetzt. Aus der „arte dello stato“, dem Staatshandwerk – oder besser: Machterhaltungshandwerk, da ‚stato‘ bei Machiavelli mancherlei bedeutet, aber mit Sicherheit nicht Staat<sup>19</sup> – ist jetzt eine „Dämonologik“ geworden, so daß wir jetzt Sternbergers These aus der Schrift von 1974 so verstehen können, daß Machiavellis Werk sich auf zwei irreduzible Bedeutungsfelder des Politischen verteilt, seine „Discorsi“ in der Traditionslinie des Politologischen stehen, sein „Principe“ hingegen dem Politikbegriff eine neue Bedeutung beschert, die Sternberger mit dem für aufgeklärte Ohren befremdlich klingenden Kennzeichen des Dämonischen versieht.

In drei Interpretationsdurchgängen umkreist Sternberger den Protagonisten des „Principe“. Im ersten greift er auf die häufig beobachtete Oberflächenähnlichkeit zwischen dem ‚principe nuovo‘ und der Tyrannengestalt der aristotelischen „Politik“ zurück und geht der Modifikation nach, die Machiavellis „Principe“ am klassischen Tyranniskonzept vornimmt. Diese ist von beträchtlicher Tragweite, läuft sie doch auf eine „Emanzipation des Tyrannen“ (II/159) hinaus. Machiavelli hat die altbekannte Tyrannenfigur „von ihrem Gegenbild, dem guten König, abgelöst, ... sie aus dem Schatten gezogen, vom Bannfluch befreit, ... sie selbständig gemacht, so daß sie allein aufzutreten vermochte. Er hat sie im Triumph vorgeführt als den Typus des ‚principe nuovo‘, des neuen Herrschers. Die Emanzipation des Tyrannen – dies und nichts anderes ist Machiavellis historische Leistung. Sie ist erstaunlich genug, sie brach mit einer theoretischen Überlieferung, die an die zweitausend Jahre im heidnischen wie im christlichen Abendland gegolten hatte. Wohlgeremt, Machiavelli ist nicht eigentlich als ein Entdecker zu preisen, er ragt nicht durch eine wesenhaft neue Erkenntnis, gar die Eröffnung einer neuen Wissenschaft hervor ...; seine Beschreibung der Techniken der Aufrichtung und der Erhaltung einer Tyrannenherrschaft fügt ... dem Schatz von Regeln nicht sehr viel hinzu, den schon Aristoteles in seinen Tyrannen-Kapiteln ... ausgebreitet hatte ... Die Neuerung bestand, kurz gesagt, vor allem darin, daß er den Tyrannen vorführte und den König wegließ, daß er es wagte, von diesem abzusehen und jenen zu ‚isolieren‘.“ (II/161) Indem der ‚neue Fürst‘ von dem normativen Hintergrund der Tyrann/guter Herrscher-Opposition abgelöst wird, wird die ganze Erörterung idealen fürstlichen Verhaltens vom Gerechtigkeitsbegriff unabhängig gemacht und allein dem Gesichtspunkt herrschaftstechnischer Tauglichkeit unterstellt; damit fällt „von der Tyrannis die Schlechtigkeit ab“ (II/161) und der ‚principe nuovo‘ wird in den Zustand machtpolitischer Unschuld versetzt. Der ‚neue Fürst‘ Machiavellis ist „unpolitisch“, ohne jeden Bezug auf die Gemeinschaft der Bürger, und „transmoralisch“, „von Natur aus weder gut noch schlecht“ (II/190), soll er doch frei für jede zweckmäßige Handlungsweise sein können, soll doch sein herrschaftstechnisches Handlungsrepertoire durch keine moralische Bestimmung eingeengt sein.

Weitere Hinweise auf den Charakter des ‚neuen Fürsten‘ entnimmt Sternberger den von Machiavelli in reichem Maße herangezogenen Sinnbildern, Allegoresen, Emblemen und mythologischen Anspielungen; die Rede vom Löwen und vom Fuchs gehört hierher, ebenso die Forderung nach einer centaurischen Herrschernatur, der Tierisches unters Menschliche gemischt ist. Diese von Machiavelli in bester humanistischer Stiltradition aufgebotenen Charakterisierungs- und Illustrierungsmittel verraten Sternberger, daß der emanzipierte Tyrann ein „emblematisches Wesen“ (II/214) besitzt, eine „Kunstfigur“, ein „künstlicher Dämon“ und „Un-Mensch“ ist (II/223), ein „Zwischenwesen, kein Mensch und kein Gott“ (II/222), eine umgekehrte Golem-creatur, „von Anfang an zum Herrn und Herrscher über die Menschen bestimmt“ (II/223) und im Gegensatz zur Schöpfung des Rabbi Löw wirklich und geschichtsmächtig geworden: „der Dämon oder Un-Mensch, der von seinem Erfinder ‚Principe‘ genannt wurde, hat viele Nachahmer gefunden und findet sie noch immer, und sie gehören nicht in die

<sup>19</sup> J. H. Hexter, *Il Principe and lo stato*, in: *Studies in the Renaissance* 4 (1957) 113–138.

Sage, sondern in die Geschichte. Ein solcher Nachahmer ist ein Mensch und bleibt ein Mensch, aber einer, der die außer- und un-menschliche Position des Dämons mit seiner transmoralischen Unschuld einzunehmen strebt, um alsdann mit den gewöhnlichen Menschen, von denen er eine verächtliche Ansicht hegt, nach seinem Herrschaftsinteresse zu schalten und zu walten, sie zu behandeln, zu täuschen, zu beglücken, zu füttern, zu rekrutieren, zu benutzen, zu betreuen, zu vernichten, je nach Lage und Zweck.“ (II/224) Der Witz dieser schriftstellerisch gewohnt brillanten „Principe“-Deutung liegt darin, daß Sternberger vorsätzlich das Medium für die Botschaft nimmt: Machiavellis Sprachbilder gelten ihm nicht als rekonstruktionsbedürftige Darstellungskonventionen, sondern sie tragen ihre Bedeutung an ihrer literarischen Oberfläche; sie machen das Außer- und Unmenschliche des ‚neuen Fürsten‘ kenntlich, grenzen ihn aus der Menschengemeinschaft aus.

In einem weiteren Interpretationsgang befestigt Sternberger seine dämonologische Deutung des Machiavellischen Politikkonzepts und geht, von der Machiavelli-Verteufelung Reginald Poles angeregt, der „Ähnlichkeit zwischen dem ‚Neuen Fürsten‘ und dem Teufel“ nach (II/228). Der bedeutende Antimachiavellist Kardinal Pole hatte seinerzeit in dem „Principe“ eine Art politisches Testament des Teufels erblickt, mit dem dieser seinen Sohn politisch instruieren und auf die Nachfolge in der Weltherrschaft vorbereiten wolle. Sternberger stößt damit bei Pole auf eine verwandte Sicht, sieht in Poles Verteufelung eine christliche Version seiner Erkenntnis des dämonischen Charakters des ‚principe nuovo‘; der Rekurs des Kardinals auf den Teufel gilt ihm als „Rückübersetzung dieses transmoralischen Renaissance-Dämons in die mythologische Sprache des christlichen Mittelalters. Der Dämon wird zum Teufel, der Transmoralische ist ihm eben darum der Böse.“ (II/235) Das entscheidende Argument, und eben darauf stützt sich die Interpretationsverwandtschaft zwischen dem Kardinal des 16. Jahrhunderts und dem Politologen des 20. Jahrhunderts, ist das von Sternberger „anthropologisch“ genannte (I/99): wenn Pole den Autor des „Principe“ als Finger Satans bezeichnet, dann darum, weil unvorstellbar ist, daß ein menschlicher Geist die menschenverachtende, Menschlichkeit negierende Figur des ‚neuen Fürsten‘ überhaupt ersinnen kann, darum, so Pole, müsse jener Geist Machiavellis Feder gelenkt haben, „der nie genug haben kann am Elend des Menschen“ (II/234). „Hier ist ausgesprochen“, so kommentiert Sternberger diese berühmte Stelle aus der „Apologia ad Carolum V Caesarem super quatuor libris a se scriptis de Unitate Ecclesiae“, „daß diese Figur nicht menschlich, daß sie – im einfachen Wortsinn – unmenschlich ist. Hier ist die tiefe Differenz kenntlich gemacht, die den ‚Principe‘ von den ‚uomini‘ trennt. Hier ist festgehalten, daß es sich dabei nicht bloß um den alten und altbekannten Unterschied zwischen Groß und Klein, zwischen den ‚Großen der Welt‘ und den ‚kleinen Leuten‘ ... handelt, sowenig wie um die Unterscheidung der Herrschenden und der Beherrschten ... Sondern um den Unterschied zwischen Un-Mensch und Mensch – oder vielmehr zwischen dem einen Un-Menschen und den vielen Menschen.“ (II/234)

Das Dämonische, Teufliche zeigt sich in der Austreibung des Menschlichen aus der Politik, in der Verwandlung der κοινὴ πολιτικὴ in ein machttechnisches Verhältnis von Material und Verfüger. Sternbergers Machiavelli-Deutung erlaubt, einen Bogen vom Politikkonzept des „Principe“ bis zu unserer eigenen politischen Leidensgeschichte zu schlagen; Machiavellis „Dämonologik“ ist in der totalitären Politik dieses Jahrhunderts Realität geworden; in der jüngsten Vergangenheit konnte „die ‚teufliche‘ Möglichkeit des Menschen als eines Un-Menschen in potenziert Weise erfahren“ werden (II/238).<sup>20</sup>

### III.

Um einen historischen Denker angemessen zu verstehen, ist es unerlässlich, sein Werk in seinem ideengeschichtlichen und sozialgeschichtlichen Kontext aufzusuchen, den Überlieferungs- und Diskussionszusammenhang, in dem seine Schriften stehen, aufzuhellen und die politischen und gesellschaftli-

<sup>20</sup> Dieses ‚dämonologische‘ Politikkonzept hat Faul bereits 1961 seinen Untersuchungen zum ‚modernen Machiavellismus‘ zugrunde gelegt: „Der Machiavellismus ist die Art der technischen Verfügung, die den Menschen selbst zu ihrem ‚Material‘ macht, indem sie seine natürlichen Leidenschaften und Interessen zweckmäßig steuert. Von der isolierten Lebensorientierung dieser politischen Technik ausgehend, hatte schon Machiavelli jeden Kontakt mit einer anderweitigen, das heißt vor allem sittlichen Wirklichkeit verloren.“ (A. a. O. 355)



chen und ökonomischen Zustände seiner Zeit zu beleuchten: in Befolgung dieser methodologischen Devise hat *Herfried Münkler* eine der umfassendsten Studien der jüngeren Machiavelli-Literatur geschrieben. Münklers Monographie besitzt zwei Vorzüge: einmal wird in ihr der von vielen Machiavelli-Autoren gegebene kulturgeschichtliche Hintergrundbericht sozialgeschichtlich präzisiert, so daß das Florentiner Renaissanceumfeld deutliche sozio-ökonomische Konturen erhält; zum anderen geht Münkler davon aus, daß Machiavellis Denken auf einer „systematischen Grundlage“ (15) ruht, die durch seinen offensichtlichen pragmatischen Charakter verstellt wird und unter literarischen Formelementen, rhetorischen Stilmomenten und einer unterbegrifflichen Redeweise verborgen ist. Seine Interpretation zielt darauf, diese kryptische Theorie ans Licht zu bringen und dadurch ein solideres Verständnis der an der literarischen Oberfläche sichtbaren politischen Konzeption zu ermöglichen. Der Vorzug dieses Interpretationsansatzes zeigt sich darin, daß am Machiavellischen Denken Seiten sichtbar werden, die in der an den Werken orientierten, sich aus „Principe“- und „Discorsi“-Interpretationen entwickelnden Machiavelli-Deutung in der Regel unterbelichtet bleiben. In der abgesonderten Darstellung der in den Kontexten des „Prinzipe“ und der „Discorsi“ nie isoliert und begriffsdeutlich anzutreffenden systematischen Grundlagen wird klar, daß Machiavellis Denken sich nicht auf das notorische Politik/Moral-Problemfeld eingrenzen läßt, daß es geschichtsphilosophische und anthropologische Voraussetzungen macht, die bedeutende politiktheoretische Implikationen besitzen, aber auch eine Erklärung der von Machiavelli in der praktischen Politik bezogenen Positionen enthalten.

In seiner Deutung der politischen Anthropologie Machiavellis folgt Münkler Fichte, der „als erster die systematisch-strategische Bedeutung des anthropologischen Pessimismus bei Machiavelli erkannt“ und sich „Machiavellis Grundaxiom von der permanenten menschlichen Korruptibilität“ als staatstheoretische Begründungshypothese zu eigen gemacht hat (265). Und die methodenbewußte Position, die Fichte in der Endphase des neuzeitlichen Naturrechts eingenommen hat, sieht Münkler bereits in den Schriften Machiavellis wirksam werden: der anthropologische Pessimismus ist für Machiavelli keine „empirische Aussage“, sondern die „systematisch-logische Voraussetzung des modernen Staates als einer Institution, die nur mit den Mitteln des Zwangs und der Gewalt ihren Fortbestand wahren und die Friedfertigkeit der Bürger gewährleisten zu können glaubt“ (264). Daneben dient Machiavellis Menschenbild legitimatorischen Zwecken. Und eben „diese doppelte strategische Funktion seines Menschenbildes, logische Voraussetzung und legitimatorische Absicherung des modernen Staates zugleich zu sein, kann als eine der wichtigsten Innovationen in der politischen Theorie Machiavellis angesehen werden. Indem Machiavelli den Menschen als böses, weil ehrgeiziges, ruhm- und herrschsüchtiges, von dem Verlangen nach Macht und Besitz beherrschtes Lebewesen zeichnet, vermag er die staatliche Repression und die dazu erforderlichen Apparate in ihrem vollen Umfang zu legitimieren.“ (266) Ein derart als Domestikationsinstitut eingeführter Staat kann sich natürlich in seinem Handeln allein an der „aus dem Vernunftkalkül gewonnenen absoluten Norm der Selbsterhaltung“ orientieren (266). Die Konsequenz dieser anthropologischen Staatsbegründung ist die Abwehr aller Anforderungen an staatliches Handeln, die nicht mit der aus dem Staatsentstehungsanlaß einzig ableitbaren Disziplinierungs- und Ordnungsfunktion kompatibel sind. Es steht daher „für Machiavelli prinzipiell außer Frage, daß der absoluten Norm der Selbsterhaltung des Staates mit allen Mitteln und um jeden Preis alle anderen, insbesondere aber ethische und moralische Erwägungen, untergeordnet sind“ (283). Der berüchtigte Amoralismus Machiavellis entdeckt sich Münkler also als staatstheoretische Konsequenz; Machiavelli ist ein Verfechter der Staatsraison *avant la lettre*; er hat im Vorgriff auf Hobbes' Reduzierung der aristotelischen Zweckbestimmung politischen Lebens auf staatliche Koexistenzsicherung staatliches Handeln allein auf den Selbsterhaltungszweck konzentriert.

In dem „auf dem Gedanken einer geschichtsimmanenten *nécessité* beruhenden Ordnungsmodell der geschichtlichen Zyklen“ (343) erblickt Münkler ein weiteres Fundament des politischen Denkens Machiavellis, das zusammen mit der These vom anthropologischen Pessimismus Machiavellis Gedankenwelt bis in die letzten Verzweigungen hinein trägt und ihr einen inneren Halt gibt. Ist der anthropologische Pessimismus besonders in politiktheoretischer Hinsicht implikationsreich, spinnt Münkler doch aus seinen Bestimmungen das vollständige Positionsprofil neuzeitlicher Staatsphilosophie heraus, so daß deren Geschichtsschreibung sich veranlaßt sehen könnte, Machiavelli als Proto-Hobbes in ihre Genealogie aufzunehmen, so bildet die zyklische Geschichtssicht die Grundlage für Machiavellis Pragmatik und politische Beurteilung seiner eigenen Zeit; sie versetzt ihn „in die Lage, sowohl an das kulturelle Selbstbewußtsein der Renaissance anzuknüpfen, das die eigene Zeit als die Erneuerung der Antike verstand..., als auch die Perspektive eines neuen politischen Aufstiegs von

Florenz und Italien zu entwickeln... Mit diesem Modell gelang es Machiavelli, die unbestreitbaren politischen Verfallserscheinungen seiner Zeit geschichtsphilosophisch einzuordnen, ohne gleichzeitig in einen resignierenden Fatalismus verfallen zu müssen. Auf der Basis des zyklischen Geschichtsmodells vermochte er... die Bedingungen für einen neuen politischen Aufstieg von Florenz und Italien recht genau anzugeben.“ (343f.)

Es ist ein großes Verdienst der Münklerschen Studie, die Wichtigkeit dieser These von der Kreisförmigkeit historischer Abläufe für das Machiavellische Denken deutlich gemacht und ihre systematische Reichweite in der Diskussion notorischer Interpretationsprobleme der Machiavelli-Forschung erprobt zu haben. Ist Geschichte eine Abfolge rekurrenter Strukturen, durch eine unablässige Ablösung strukturell unveränderlicher Korruptions- und Aufstiegsprozesse geprägt, dann ist Geschichte zu qualitativ Neuem unfähig und eben darum ein ebenso zuverlässiger Lehrmeister wie die Natur. Der geschichtspragmatische Optimismus Machiavellis, die Überzeugung, aus der Geschichte Handlungsanweisungen destillieren zu können, wird durch die Zyklicitätshypothese abgesichert. Bedenkt man die Implikationen dieses Geschichtsmodells, dann ist auch der bekannte Streit zwischen den Historisten und den Szientisten hinsichtlich der Geltungsdauer Machiavellischer Handlungsmaximen zu schlichten: „Eine politische Handlung ist dann und nur dann adäquat und richtig, wenn sie den Standort, den die politische Gemeinschaft in ihrer zyklischen Entwicklungskurve gerade einnimmt, exakt berücksichtigt. Machiavelli hat damit das präzisiert, was er verschiedentlich als *qualità dei tempi* bezeichnet hat. Das zyklische Geschichtsmodell universalisiert den Gültigkeitsanspruch von Machiavellis politischen Handlungsanweisungen, indem es prinzipiell alle politischen Gemeinschaften dieser Entwicklungskurve unterwirft, und es spezifiziert ihn zugleich, indem es die Angemessenheit und Richtigkeit politischer Handlungen an bestimmte Zeitpunkte in der zyklischen Entwicklungskurve eines Staates hetzt“ (345); Machiavellis Maximenkanon gilt also nicht nur für das politisch heruntergekommene Florenz, sondern für jede politische Krisenlandschaft, hat sich nicht nur in der Geschichte der römischen Republik als Rezept für politische Selbststeigerung, für Ruhm und Größe bewährt, sondern wird in sittlich gefestigten und politisch stabilen Zuständen immer Geltung besitzen.

Auch ein anderes Interpretationsproblem erfährt auf der Grundlage des Modells vom Geschichtskreis eine verblüffende Lösung; schon immer hat die Machiavelli-Literatur dem Verhältnis von „*Principe*“ und „*Discorsi*“ große Aufmerksamkeit geschenkt; die einen vermuteten hinter dem Unvereinbarkeitschein eine tiefe innere Zusammengehörigkeit beider Schriften; die anderen hingegen sehen wenig substantielle Gemeinsamkeiten und machten für Differenzen Lernprozesse und Positionsveränderungen des Autors verantwortlich. Münkler kann nun überzeugend darlegen, daß „*Principe*“ und „*Discorsi*“ so zusammengehören wie in einem Dekadenz und Aufstieg unauflöslich verbindenden Kreislauf die beiden Scheitelpunkte, der Tiefpunkt politischer Verelendung und der Zenit politischer Machtentfaltung zusammengehören. Zu Recht deutet Münkler darauf hin, daß „Machiavelli... Politik und Geschichte... von den Extremfällen her betrachtet“ hat (347) und im „*Principe*“ politisches Handeln unter Krisenbedingungen und in den „*Discorsi*“ politisches Handeln unter Stabilitätsbedingungen beschrieben hat; so gerät ihm die erstgenannte Schrift zu einem Krisenüberwindungsmanual und die andere zu einem Handbuch politischer Selbststeigerung und politischer Machtentfaltung. „Die immer wieder herausgestellten Differenzen zwischen dem *Principe* und den *Discorsi* sind so gesehen der Unterschied zwischen den politischen Handlungsanweisungen für die Herausführung eines Staates aus dem tiefsten Punkt seiner politischen Entwicklung und für seine Stabilisierung auf dem höchsten Punkt seiner Entfaltungsmöglichkeiten, der nach Machiavelli immer nur der einer Republik sein kann.“ (347) „*Principe*“ und „*Discorsi*“ sind also in diesem Sinne aufeinander verweisende Scheitelpunktschriften; doch ist klar, daß sie unter dem Dach eines einheitlichen, usurpatorische Gewaltherrschaft wie republikanische Mischverfassung als seine geschichtlichen Realisationen umfassenden Politikbegriffs stehen, und das bedeutet hinwiederum für Machiavellis Republikanismuskonzept, daß für ihn die Republik keine sittlich ausgezeichnete oder normativ gebotene Organisationsform politischer Macht ist, sondern allein die politisch beste, d. h. hinsichtlich des Ziels politischer Stabilität und staatlicher Selbsterhaltung angemessenste und effektivste: „Die republikanische Option bei Machiavelli ist – pointiert formuliert – eine Folge seiner prinzipiellen Orientierung an der Effizienz politischen Handelns und nicht die Folge einer ethischen Grundentscheidung.“ (396)

Machiavellis zyklische Geschichtstheorie ist gleich weit vom mittelalterlichen Providentialismus und vom neuzeitlichen Progressismus entfernt; weder gibt es für ihn einen geschichtsimmanenten Fortschritt noch eine transzendente Leitungsinstanz. Die Geschichte ist ein Kreislauf, der die politische

Verelendung zum unvermeidlichen Schicksal erklärt, jedoch auch jede Krise in den Rang einer Erneuerungschance erhebt, der Aufstiegsgeiwtheit vermittelt und zugleich auf das Selbstgefühl republikanischer Größe den Schatten des unausweichlichen Niedergangs legt, der aber dadurch auch die Bedingungen rationalen, situationsangemessenen Handelns verrät, die Geschichte zur Lehrmeisterin erhebt und so erlaubt, ohne eigenen Schaden klug zu werden.

Münklers Darstellung des Zusammenhangs von Politik und Geschichte ist gelungen; die Erprobung der systematischen Reichweite der Zyklicitätshypothese an den Problemkomplexen der Werkeinheit, des Geschichtslernens und der Geltungsstatus der Machiavellischen Pragmatik ist rundherum überzeugend. Sein Versuch jedoch, Machiavelli als Begründer des „politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz“ vorzustellen, ist fehlgeschlagen; der Florentiner Sekretär gehört nicht in die Galerie neuzeitlicher Staatsphilosophen; die von Münkler aus dem anthropologischen Pessimismus herausgekelterte Staatstheorie ist eine Unterstellung; Münklers Resümee seiner Interpretation muß widersprochen werden: „Machiavelli hat als erster politischer Theoretiker den modernen Staat auf den Begriff gebracht, als er ihn im Gegensatz zum politischen Denken der Antike und des Mittelalters nicht mehr als eine Instanz der Selbstverwirklichung oder der theologisch-moralischen Leitung des Menschen bestimmte, sondern als ein Zwangsinstrument gegen dessen destruktive Neigungen begriff. Mit dem anthropologischen Pessimismus, der dem modernen Staat zugrunde liegt und ihn legitimiert, hat Machiavelli die Konsequenzen aus dem Auftreten des neuen Homo oeconomicus gezogen, der jeden anderen Menschen zunächst als potentiellen Konkurrenten um die knappen Ressourcen und die begrenzten Gewinnmöglichkeiten ansieht. Diese von der sich durchsetzenden kapitalistischen Wirtschaftsform entfesselte Konkurrenz in Grenzen zu halten, ist die Aufgabe des modernen Staates, und gegen diese Konkurrenz wird er am Ausgang des Mittelalters auch als ein rational konstruiertes Artefakt errichtet. Die Selbsterhaltung des Staates wird bei Machiavelli zur obersten Norm des politischen Handelns. Nur ein geordneter und stabiler Staat vermag der beständigen Drohung des Bürgerkrieges, der die italienischen Stadtstaaten während des gesamten Spätmittelalters und der Renaissance ausgesetzt waren, entgegenzuwirken. Wie kein politischer Theoretiker vor ihm und kaum einer nach ihm hat Machiavelli die Faktizität des modernen Staates zur Grundlage seiner politischen Theorie gemacht.“ (395) So wie Macpherson seinerzeit in der Hobbesschen Naturzustandstheorie die kompetitive Marktgesellschaft des frühkapitalistischen England entdeckte, so entdeckt Münkler in den Schriften Machiavellis den Hobbesschen Naturzustand, der, wie man sieht, wahlweise in abstrakt-anthropologischer Form oder in konkret-geschichtlicher Form, also als vorstaatliches Ensemble selbstvergesellschaftungsunfähiger Individuen oder als das zerstritten ohnmächtige Ensemble der italienischen Kleinststaaten angesprochen wird; entsprechend tritt auch der naturzustandüberwindende Staat einmal als *der* neuzeitliche Staat und dann als italienischer Nationalstaat auf. In dieser unhobbesianischen Ambivalenz macht sich unterschwellig die Schwierigkeit einer Hobbesianisierung Machiavellis bemerkbar. Ohne Frage beruht Machiavellis Denken auf einer systematischen Grundlage, d. h. auf nicht-trivialen Annahmen, deren Thematisierung für ein angemessenes Verständnis seiner Schriften unerlässlich ist, und sicherlich gehört das von Münkler als anthropologischer Pessimismus charakterisierte Menschenbild dazu. Machiavellis anthropologisches Konzept besitzt wirklich ausgesprochen moderne Züge, ist wie das Hobbessche entschieden antiaristotelisch, begreift den Menschen als Bedürfniswesen ohne inneres Maß. Nur eine politiktheoretische Ausmünzung dieses modernen Menschenbildes findet bei Machiavelli nicht statt; seine Schriften stellen keinen theoretischen Anspruch, seine Anthropologie stützt kein theoretisches Argument, sondern – wie seine geschichtsphilosophischen Voraussetzungen auch – eine politische Pragmatik. Machiavelli entwickelt keine Begründungsargumente, verfügt über keine Legitimationsstrategie; schon gar nicht bringt er den „modernen Staat auf den Begriff“. Sein Denken ist trotz vieler, durch die Münklersche Hobbesianisierungsstrategie eher verstellter Gemeinsamkeiten von der Staatsphilosophie des Engländers genauso weit entfernt, wie ein Bemühen um gute Handlungsgründe von einem theoretischen Begründungsdiskurs entfernt ist. Von einer ‚Ethik staatlicher Selbsterhaltung‘ kann nicht die Rede sein; im Kontext des politischen Denkens Machiavellis von ‚Staat‘ und ‚staatlichem Handeln‘ zu sprechen ist anachronistisch. Machiavelli verfügt gar nicht über den modernen Begriff des Staates. Seine Unterweisung in die Kunst der Herrschaftsbehauptung ist individuenadressierte Klugheitslehre, nicht objektiv-impersonale Staatszielbestimmung; wie Hexters Analysen zu entnehmen ist, vermag Machiavellis Gebrauch der Wendung ‚mantenere lo stato‘ keinesfalls die Rede von der absoluten Norm staatlicher Selbsterhaltung decken;<sup>21</sup> ‚stato‘ heißt hier nicht ‚Staat‘, sondern individueller Herrschaftsbesitz. Machiavelli hätte vermutlich die Rede von einer

Selbsterhaltung des Staates als reine Mystik angesehen. Der Begriff des Staates ist keine Machiavellische Kategorie; Machiavelli denkt in Begriffen von Macht und Herrschaft, Ruhm und Größe; er hat eine Lehre politischen Handelns entwickelt und keine Theorie des Staates, keine „innerweltliche Staatsableitung“ (267), auch keine „Legitimation staatlicher Repression“ (263) geliefert. Münkler hat die politische Pragmatik Machiavellis staatsphilosophisch mißverstanden.

## IV.

Die skeptischen Bedenken gegenüber Münklers hobbesianisierender Machiavelli-Deutung – Machiavelli = Hobbes minus Kontraktualismus – stellen Machiavelli keinesfalls in den Überlieferungszusammenhang des politischen Aristotelismus zurück, bezeugen keine Blindheit hinsichtlich der Diskontinuitäten und bewußten Traditionsbrüche des Machiavellischen Denkens. Sie betreffen allein die politiktheoretische Ausmünzung der politischen Anthropologie Machiavellis; Münkler hat ihr charakteristische Argumentationsformen der neuzeitlichen Staatsphilosophie übergestülpt und in sie fremde Theoriemotive hineingelesen und durch diese offenkundige Verfälschung der Machiavellischen Denkart die Identifikation ihrer Modernitätsmomente eher erschwert als vorangebracht; zu nah ist Machiavelli an das Politologenkonzept des neuzeitlichen Staates herangerückt worden. *Arno Baruzzis* Untersuchung der Modernität des Machiavellischen Denkens, seines „eigentümliche(n) Zusammenhang(s) mit der neuzeitlichen Philosophie“, schlägt einen anderen, weniger riskanten, da den Bereich allgemeiner philosophiegeschichtlicher Zuordnungen nicht überschreitenden Weg ein. Wie Münkler stellt er Machiavellis Menschenbild in den Mittelpunkt seiner Untersuchung, ersetzt aber den politologischen Interpretationsfluchtpunkt des modernen Staates als repressive Marktaufsicht durch die Folie des begrifflichen Verhältnisses von Vernunft und Macht; die die klassische Philosophie prägende Vernunft/Macht-Konstellation ist durch das Machiavellische Denken, so seine These, radikal verändert, geradezu auf den Kopf gestellt worden: an die Stelle der Macht der Vernunft und der vernunftbegründeten Macht treten bei dem Florentiner die sich selbst begründende resp. als factum brutum umstandslos anerkannte Macht und die macht begründete, macht bewirkte Vernunft, wobei festzuhalten ist, daß die macht bewirkte Vernunft die macht begründende Vernunft nur imitiert, nicht diese selbst ist, nur ihre Funktionen unter anderen Bedingungen übernimmt; sie kann als Machterzeugnis Macht bewahrheiten, vermag jedoch nie ihre Herkunft abzuschütteln, ist folglich durchgängig gewaltimprägniert.

„Vom Prinzip der Vernunft zum Principe der Macht“ (II/22): mit dieser griffigen Formel macht Baruzzi den Unterschied zwischen klassischer Philosophie und Machiavellis Denken kenntlich. Machiavelli ist ein „von der Vernunft Enttäuschte(r)“ (II/22), der aus seiner Desillusionierung radikale Konsequenzen zieht, nicht den überkommenen Vernunftbegriff reformiert, sondern die Vernunft angesichts ihrer Ohnmacht und ihres Versagens eliminiert und die vakante Stelle mit der Macht besetzt; er versucht, „die Macht an der Stelle der Vernunft zu erproben, die Politik nicht unter dem Horizont der Vernunft zu betreiben, sondern unter dem der Macht und nur der Macht“ (I/118). Die von der Theorie verheißene Macht der Vernunft wird durch die Erfahrung der Ohnmacht Lügen gestraft und durch eine Theorie von der „Vernunft der Macht“ (II/17) ersetzt, die die herkömmliche Situation der Spannung zwischen Vernunft und Macht überwindet und auf der Grundlage einer „vernunftlosen Realität“ (II/25), d. h. einer Realität, die sich als vernunftlos entdeckt hat – eben das meint Machiavelli mit seinem Prinzip der *verità effettuale della cosa* –, und die in dieser Vernunftlosigkeit festzuhalten ist, und einer jetzt bei sich angelangten und allein auf sich gestellten Menschlichkeit – Baruzzi spricht von der „radikalen Situation unvermittelter Menschlichkeit“ (I/128) –, die Macht als Lebens- und Organisationsgrund entfaltet. Der Macht an Vernunftsstelle erprobende Mensch begreift sich als voraussetzungslos und Eigensetzung; Machiavelli lehrt insofern einen radikalen Humanismus, vertritt eine Menschenauffassung, die, antiontologisch und antikosmologisch, alles, was der Mensch tut und ist und was ihm begegnet, von ihm her auslegt. „Die Radikalität dieses Humanismus liegt weniger darin, daß der Mensch menschlich sei und nicht inhuman, als vielmehr, daß der Mensch überhaupt, d. h. radikal Mensch sei, daß er aus sich das setzt, was er ist. Übermenschliche Fortuna und unmenschliche necessità

<sup>21</sup> „*Lo stato* als conceived by Machiavelli in *Il Principe* is radically at variance with the modern conception of the state.“ (Hexter, a. a. O. 134)

werden durch menschliche *virtù* bezwungen. Der Humanismus ist ein Virtualismus. Als solcher setzt er vor allem nicht Grund und Ziel jedes sonstigen Humanismus voraus, daß nämlich der Mensch ein rationales Wesen sei, aber auch nicht das Gegenteil. Machiavellis Humanismus setzt nur voraus, daß der Mensch sich immer und stets zu setzen habe.“ (I/122)

Protagonist dieses radikalen – oder denkt man an Pico della Mirandolas Bild aus der „Oratio de dignitate hominis“ vom Menschen als „fictor“ seiner selbst, so möchte man auch sagen: fiktiven – Humanismus ist der ‚principe nuovo‘. In der von Baruzzi gewählten philosophischen Betrachtungsperspektive begegnet der ‚neue Fürst‘ weniger als politiktheoretische Figuration, sondern als idealtypische Darstellung des neuen Menschen; das an ihm demonstrierte Machtleben ist nur in der Nebensache das Machiavellische Gegenstück zum *bios politikos*, in der philosophischen Hauptsache ist es das Kontrastbild des Vernunftlebens, des *bios theoretikos*; darüber hinaus ist für den neuen Menschen charakteristisch, daß auf der von ihm eingenommenen Grundlage diese aristotelische bioi-Trennung hinfällig wird. Die politikspezifische Beschreibung der Handlungsmächtigkeit des Principe-Menschen ist als Chiffre menschlicher Selbstsetzung und Selbstbehauptung unter den Bedingungen einer kollabierten objektiven Vernunft zu verstehen. Die Virtuosität des Principe, der in das aus den Strukturmomenten *fortuna*, *virtù*, *necessità* und *occasione* gebildete „Machtquadrat“ (II/25) seinen Willen einschreibt, ist für jeden Menschen maßgeblich, der auf Sinnausflüchte verzichtet und sich auf die Vernunftlosigkeit der Realität einstellt. Das, was Baruzzi „Machtvernunft“ (II/32) nennt, ist nicht die in der politischen Windstille des Marktes sich entfaltende ökonomische Rationalität; der Ort der Machtvernunft ist die Krise, die allgemeine der Vernunft und die besondere der politischen Ordnung, hier ist sie entstanden, und hier, vor dem Hintergrund des Chaos, gewinnt sie exemplarische Deutlichkeit. Sie zeigt sich in der Fähigkeit, illusionslos Handlungswirklichkeit als reine Machtkonstellation aufzufassen und sich selbst als vorstellungsbegabte Formkraft günstig darin zu plazieren; ihr eignet ein Gespür für Chancen und klarer Sinn für das Notwendige, der keine Heteronomieklage anstimmt, sondern den Situationszwang in die Setzung integriert. Machiavellis Kernbegriffe, eben die Ecken des „Machtquadrates“, bekommen bei Baruzzi nahezu kategorialen Rang; sie werden aus der unterbegrifflichen Einkleidung, die sie durchweg in allen Schriften Machiavellis besitzen, befreit und geben sich dann als Kategorien der Selbstsetzungspragmatik des neuen Menschen zu erkennen, der in der Principe-Figur seine idealtypische Darstellung findet. Sie „verweisen auf die Vorgehensweise des Menschen, die sein Tun im Umgang mit der Macht ist, damit er sich als der ihrer Mächtige erweist. *Virtù* ist ein bestimmtes Tun, sie ist Mühe, Auseinandersetzung, erfordert höchste Kraftanstrengung, ist der Inbegriff der Macht selbst. Bei der *fortuna* versucht der Mensch das Steuer zu ergreifen, in der *necessità* versucht er durch Autonomie sich selbst als der die Notwendigkeit setzende Mensch durchzusetzen, aber vor allem auf *virtù* scheint es anzukommen, welche *fortuna* wie *necessità* in diesem Sinne revolutioniert, daß aus *fortuna* ein günstiger Zufall, aus *necessità* Selbstbestimmung wird.“ (II/34) In dem Maße, in dem dem Menschen der Umgang mit den Determinanten des „Machtquadrates“ gelingt, in dem er sich zu behaupten weiß und seine „Formkraft“ zur Dominanz bringen kann, in ebendem Maße „gebietet“ Macht Vernunft (II/20), eine Vernunft, die jetzt das „Hervorgebrachte“ ist, „nicht Grund, sondern Wirkung“ ist (II/21), die machtabhängig ist und diese Machtabhängigkeit nie abschütteln kann. Das zeigt sich nicht nur bei Machiavelli, das wird nach ihm zu einem Grundzug aller neuzeitlichen Philosophie, der Metaphysik der eigenmächtigen Subjektivität ebenso wie der neuzeitlichen Staatsphilosophie. „Die Macht selbst ist vernünftig; wir brauchen nicht eine andere Vernunft. In der neuzeitlichen politischen Philosophie zeigt sich diese Vernunft der Macht sogleich, wie das Problem der Macht, des Mehrhabenwollens gelöst wird. Die Macht gebietet so viel Vernunft, daß sie nicht zur Ohnmacht gerät, daß sie eben den Menschen in seiner egoistischen individualistischen Natur erhält und sogar steigert. Es entstehen die Vertragslehren, die Staatslehren. Die Macht gewinnt in sich selbst ihre ureigene Vernunft. Dies geht sogar so weit, daß man behaupten kann, gerade weil keine Vernunft am Menschen ist, weil, um dies nun im weiteren zu verdeutlichen, der Mensch asozial, ungerecht, schlecht ist, wird nun aus dieser Lage heraus das notwendig Gute, Gerechte, die Sozialität und Vernünftigkeit erzeugt.“ (II/20)

## V.

Gemeinsam ist den Interpretationen Münklers und Baruzzis, daß sie Machiavelli als Theoretiker ernst nehmen; statt einer historischen Methode, die Machiavellis Werk auf ein Dokument vergangenen Renaissancedenkens reduziert, wählen sie eine ideen- und philosophiegeschichtliche Zugangsweise, die Machiavelli als einen Begründer neuzeitlichen Denkens entdeckt und als einen der Väter unserer eigenen Denkart identifiziert. Im Rahmen der jüngeren Wirkungsgeschichte lassen sich Baruzzis philosophiegeschichtliche These von der neuartigen Macht/Vernunft-Konstellation im Denken Machiavellis wie Münklers hobbesianisierende Machiavelli-Deutung als eigenständige Modifikationen des Machiavelli-Bildes von *Leo Strauss* verstehen. In seinem Hobbes-Buch von 1936 hat Strauss Hobbes als Begründer der neuzeitlichen politischen Philosophie portraitiert; in einem zweiten Vorwort zur Neuauflage dieses Buches 1951 hingegen hat er Machiavelli diese Position zugeschrieben: Machiavelli, so die damals unbegründete Behauptung, unterscheide sich von Hobbes nicht hinsichtlich der Substanz der Lehre, sondern nur in Hinblick auf die Offenheit der Darstellung; was jener frank und frei ausspräche, würde dieser verbergen; doch die Zerstörung der großen abendländischen Naturrechtstradition sei nicht erst das Werk des more geometrico philosophierenden Engländers, sondern bereits die heimliche Arbeit des Florentiner Ex-Sekretarius gewesen.<sup>22</sup> In seinem Machiavelli-Buch von 1958, dessen tentativ gehaltener, Vorläufigkeit ansinnender Titel der leidenschaftlichen Bestimmtheit des Inhalts merkwürdig kontrastiert, hat Strauss diese These nun zu belegen versucht.

Der erste Satz dieses Buches ist berühmt geworden: „We shall not shock anyone, we shall merely expose ourselves to good-natured or at any rate harmless ridicule, if we profess ourselves inclined to the old-fashioned and simple opinion according to which Machiavelli was a teacher of evil.“ (9) Strauss gibt sich mit ihm als Sympathisant des Antimachiavellismus eines Reginald Pole, eines Gentillet und Marlowe zu erkennen; und die ungelehrte Überzeugung, daß Machiavelli wirklich ein Machiavellist gewesen ist und „maxims of public and private gangsterism“ (9) gelehrt hat, ist für ihn wahrheitsnäher als die Machiavelli vom Machiavellismusgeruch befreienden Deutungsversuche der „up-to-date scholars“ (10). Diese machen aus Machiavelli „a passionate patriot or a scientific student“ (10), aber beiden Auffassungen ist nach Strauss zu widersprechen: die erste ist sowohl hinsichtlich ihrer historistischen wie ihrer atheoretischen Implikationen abzulehnen: Machiavellis Patriotismus ist bei Lichte betrachtet eine komplexe politische Theorie mit Allgemeingültigkeitsanspruch; die zweite Deutungsperspektive mißverstehen den Status und die Motive der Machiavellischen Theorie, sieht deren Innovationsleistung fälschlicherweise in einer scientistischen, d. h. Werturteile vermeidenden, sich nüchterner Deskription verschreibenden Methode anstatt in einer normativen Konkurrenztheorie zur klassischen Welt- und Politiksticht: „Machiavelli does not oppose to the normative political philosophy of the classics a merely descriptive or analytical science; he rather opposes to a wrong normative teaching the true normative teaching.“ (233) Und eben aufgrund dieser Lehre ist Machiavelli „the man who is more responsible than any other man for the break with the Great Tradition“ (120). Diejenigen, die sich der These vom „teacher of evil“ nicht anschließen und insbesondere nicht einsehen können, daß Machiavellis „evil doctrine“ (10) und seine „responsibility for modernity“ unauflöslich zusammengehören, die Moderne nicht zuletzt darum entstanden ist, weil Machiavelli solch ein erfolgreicher „teacher of evil“ gewesen ist, werden von Strauss verdächtigt, sich dem Bann der von Machiavelli inaugurierten Denkart nicht mehr entziehen zu können; sie sind für die Wahrheit über Machiavelli verdorben, für ein sachangemessenes Verständnis seines Werks und seiner Wirkung verloren. „They misinterpret Machiavelli’s judgment concerning religion, and likewise his judgment concerning morality, because they are pupils of Machiavelli. Their seemingly open-minded study of Machiavelli’s thought is based on the dogmatic acceptance of his principles. They do not see the evil character of his thought because they are the heirs of the Machiavellian tradition, because they, or the forgotten teachers of their teachers, have been corrupted by Machiavelli.“ (12) Worin besteht nun nach Strauss „Machiavelli’s revolt against classical political philosophy“ (233)? Vor allem in der Zerstörung der anthropologischen Grundlagen der aristotelischen Sitlichkeitskonzeption, in der neuen Auffassung vom apolitischen und selbstsüchtigen Charakter des Menschen; auf diese „root of his disagreement with the classics“ (254) sind alle

<sup>22</sup> „Machiavelli, dieser größere Kolumbus, hatte den Kontinent entdeckt, auf dem Hobbes seinen Bau errichten konnte.“ (L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte* [Stuttgart 1956] 184)

anderen Positionen der Machiavellischen Theorie zurückzuführen, die Eliminierung der Gerechtigkeitsbestimmung aus dem politischen Denken und die Reduzierung der politischen Gemeinschaft auf den Sicherheits- und Selbsterhaltungszweck, die neue Konzeption einer „republican virtue“ (262), einer alle Momente einer „moral virtue“ abweisende spezifische politische Tüchtigkeit, die sich allein nach Maßgabe der Erfordernisse des „common good“ bestimmt, das seinerseits ebenfalls eine gegenüber der klassischen Gemeinwohlkonzeption verengte Bedeutung besitzt, auch die starke Betonung einer aggressiv-imperialistischen Außenpolitik und insbesondere das neue Konzept einer äußeren, seelenlosen Menschenführung. „Man’s selfishness is badness as long as it is not molded with a view to the needs of living together; it becomes goodness through such molding; but it always remains selfishness. For the same reason for which men are not by nature directed toward the good, they are not by nature directed toward society... Man is not by nature a social or political animal. Men are indeed by nature in need of each other, but they are also by nature no less antagonistic to each other... The task of the political art consists therefore in so directing the passions and even the malignant humors that they cannot be satisfied without their satisfaction contributing to the common good or even serving it. There is no need for a change of heart or of the intention. What is needed is the kind of institutions which make actions detrimental to the common good utterly unprofitable and which encourage in every way such actions as are conducive to the common good.“ (281) Hier wird der Unterschied deutlich, den Strauss zwischen Machiavellis „new teaching“ und der stets von ihm mit ehrfurchtsvollen Majuskeln versehenen „Great Tradition“ erblickt: das platonisch-aristotelisch-christliche Konzept einer erziehenden und charakterbildenden, dem Ideal des guten Menschen verpflichteten Politik weicht dem Konzept einer rein verhaltensinteressierten, manipulativen, technischen Politik, die allein mit dem Egoismus rechnet und sich durch keinerlei moralische Erwägungen vom Erfolg abbringen läßt, die das Politische analysiert, „as if it were not ordered toward the supra-political or as if the supra-political did not exist“ (295), die sich nicht an der natürlichen und ewigen Ordnung orientiert, an dem „one end by nature common to all which is visible in the sky – a pattern laid out in heaven“, sondern an den „roots hidden in the earth“ (290). Damit ist Machiavellis neue und böse Lehre identifiziert: sie zielt auf die radikale Außerkräftsetzung der natürlichen Ordnung; der systematische Kern des Antimachiavellismus ist die Negation des Naturrechts, die Zerstörung aller Transzendenz, die Säkularisierung und Verweltlichung menschlichen Lebens; Machiavellis Botschaft verkündet den emanzipierten und selbstmächtigen Menschen.

Betrachtet man die Resonanz der „Thoughts on Machiavelli“, so muß man mit dem empörten Straussianer Mansfield feststellen, „that Strauss has for the most part received the silent treatment from the scholarly community“. <sup>23</sup> Dieses Schweigen, das von den wenigen Rezensionen eher noch verstärkt worden ist, ist weniger Zeichen einer inhaltlichen Ablehnung der Interpretation Strauss’, sondern Hinweis auf eine fundamentale Rezeptionsschwierigkeit, die im methodischen Vorgehen der „Thoughts on Machiavelli“ begründet liegt. Ohne Frage ist Strauss’ Machiavelli nicht mehr „the historians’ historical Machiavelli“, <sup>24</sup> keine sich in den Renaissancekontext geschmeidig einfügende Figur zeitgenössischer politischer Schriftstellerei; die Renaissance findet bei Strauss nicht statt, sein Machiavelli steht im Rang eines intellektuellen Gründungsheros der Moderne, ist in ein großes dekadenzgeschichtliches dualistisches Schema integriert und auf der Schwelle des Zeitalters menschlicher Hybris postiert. Aber Strauss gewinnt diese These nicht auf dem Wege einer ideengeschichtlichen Vergleichsanalyse, die die systematischen Voraussetzungen des Machiavellischen Denkens rekonstruierte und mit den Positionen der klassischen Philosophie vergliche, ohne zu unterstellen, Machiavelli habe diese Auseinandersetzung wirklich gesucht und sein „new teaching“ wirklich beabsichtigt, also ohne zu unterstellen, daß Machiavellis Modernität eine als solche, im bewußten Traditionsbruch gelehrte Modernität sei. Strauss ist jedoch der Überzeugung, daß die Modernitätsthese zugleich eine richtige Darstellung der heimlichen Motive und Absichten Machiavellis gibt, die Rede von der

<sup>23</sup> H. C. Mansfield, Jr., Strauss’s Machiavelli, in: *Political Theory* 3 (1975) 372–384, 376; und wenn die gelehrte Welt nicht geschwiegen hat, dann hat sie überaus merkwürdige Strauss-Kritiken produziert, z. B. D. Germino, Second Thoughts on Leo Strauss’s *Machiavelli*, in: *Journal of Politics* 28 (1966) 794–817; der Verfasser versucht hier, Machiavelli ausgerechnet als christlichen Denker zu rehabilitieren; ein ähnlich gewaltsames Unternehmen hat früher schon einmal v. Murlalt (Machiavellis Staatsgedanke [Basel 1954]) in Angriff genommen.

<sup>24</sup> Mansfield, a. a. O. 376.

„responsibility for modernity“ in ihrer moralischen Primärbedeutung zu nehmen ist und nicht als Metapher einer geistesgeschichtlichen Zuordnung. Für Strauss sind der „Principe“ und die „Discorsi“ esoterische Bücher, die eine heimliche, verschlüsselte Botschaft enthalten, die es zu entziffern gilt. Unter dieser Perspektive untersucht er Machiavellis Schriften nach Anhaltspunkten und Hinweisen; ihre Lektüre wird bei ihm zu einer Schnitzeljagd, die nach Zeichen für den Weg zum „hidden center“ (237) sucht. Diese Zeichen findet Strauss in „little things, pregnant silence, and manifest blunders“,<sup>25</sup> auch entwickelt er eine nahezu kabbalistische Kapitelzählungsnumerologie, um den Code der Machiavellischen Spurenlegung und -verwischung zu knacken. Für Strauss sind Machiavellis Bücher als kontingenzfreie Schöpfungen zu lesen, in denen alles und jedes einen absichtsvoll-bedeutungsvollen Bezug zum heimlichen Sinnzentrum hat; in ihnen waltet „logographic necessity“, eine „perfect speech“ (121). Die Konsequenz dieser Machiavellis Schriften in Verrätselungen verwandelnden methodischen These von der absichtsvoll verborgenen Bedeutung und dem vollständig durchgeplanten Schreibwerk erklärt das von Mansfield beklagte Schweigen hinreichend: alle Voraussetzung einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung wird durch sie negiert, eine normale Interpretationskonkurrenz unmöglich gemacht, es bleibt nur Zustimmung aufgrund zufällig gleichgerichteter Entschlüsselungsintuitionen oder Schweigen.<sup>26</sup> Strauss' Interpretament von der absichtsvoll verborgenen Autorbotschaft immunisiert automatisch seine Interpretation; seine Interpretation ist genauso strukturell unwiderleglich wie der Nachweis geheimer Motive im Rahmen von Handlungsanalysen oder der Verdacht, ein falsches Bewußtsein zu besitzen.

Da die Verheimlichung einer Theorie von ihrem Inhalt nicht unabhängig sein kann, vielmehr durch ihn nahegelegt wird, muß Strauss mit der Entschlüsselung der Machiavellischen Botschaft auch ein Verschlüsselungsmotiv geben, aus ihrem Inhalt deren Verheimlichung plausibel machen. Und das ist dann die ganze Botschaft der Machiavelli-Interpretation Strauss': „the new philosophy takes its bearings by how men live as distinguished from how they ought to live; it despises the concern with imagined republics and imagined principalities. The standard which it recognizes is ‚low but solid‘. Its symbol is the Beast Man as opposed to the God Man; it understands man in the light of the sub-human rather than of the super-human... The good society in the new sense is possible always and everywhere since men of sufficient brain can transform the most corrupt people, the most corrupt matter, into an incorrupt one by the judicious application of the necessary force. Since man is not by nature ordered toward fixed ends, he is as it were infinitely malleable... Since man is not by nature ordered toward goodness, or since men can become good and remain good only through compulsion, civilization or the activity which makes men good, is man's revolt against nature; the human in man is implicitly understood to reside in an Archimedean point outside of nature. The ‚idealistic‘ philosophy of freedom supplements and ennoble the ‚materialistic‘ philosophy which it presupposes in the very act of negating it. The brain which can transform the political matter soon learns to think of the transformation of every matter or of the conquest of nature. The charm of competence bewitches completely first a few great men and then whole nations and indeed as it were the whole human race. Yet before that grand revolt or emancipation can get under way, the hold which the old modes and orders have over the minds of almost all men must be broken. It cannot be broken by frontal assault, for there does not yet exist an army which has sworn to the new modes and orders. Therefore a most subtle rhetoric is still needed for recruiting the highest officers or the general staff of the new army... Propaganda is to guarantee the coincidence of philosophy and political power.“ (296 f.) Machiavelli ist ein verschworener Präilluminat, der Jünger sucht, freie und gleichgesinnte Geister, die für die Freiheit reif sind und die Macht haben, sie durchzusetzen, ein Propagandist emanzipierten, selbstmächtigen Menschentums und der absoluten Verfügungsfreiheit über Menschen und Sachen.

<sup>25</sup> Mansfield, Machiavelli's New Modes and Orders. A Study of the *Discourses on Livy* (Ithaca and London 1979) 10. Dieser Kommentar des Machiavellischen Kommentars des Liviuschen Geschichtswerks ist durch und durch straussianisch, das zu einem Buch ausgewählte „Discorsi“-Kapitel der „Thoughts on Machiavelli“; vgl. A. Parels Buchbesprechung in: *Political Theory* 9 (1981) 273–277.

<sup>26</sup> Welch heftige Reaktion der Anspruch der Straussianer auf einen privilegierten Erkenntniszugang auslösen kann, zeigt der herrlich polemische Aufsatz von J. G. A. Pocock, *Prophet and Inquisitor, or a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's „Strauss's Machiavelli“*, in: *Political Theory* 3 (1975) 385–401.



## VI.

Geht man von Strauss' Machiavelli zum „historians' historical Machiavelli“, dann verwandelt sich der überlebensgroße Gründungsheros neuzeitlichen Denkens und Partisan der Moderne in einen hervorragenden Zeitgenossen. Im Betrachter ruft diese Verwandlung Ernüchterung hervor; er wird aus einem Drama herausgerissen und findet sich in der Prosa wieder; aus Originalitätsmerkmalen werden Gemeinplätze, aus Eigensinnigkeiten Zeittypisches; und je reichhaltiger und sorgfältiger die historische Dokumentation des intellektuellen Zeithintergrundes und des Überlieferungszusammenhanges, desto überspannter und überdehnter erscheint Machiavellis philosophische Großzeichnung. Das wird bei J. G. A. Pocock deutlich und stärker noch bei Skinner; bei beiden verliert Strauss' Machiavelli seine historische Anonymität und gibt seine geschichtliche Herkunft preis.

Pocock betrachtet Machiavelli im Zusammenhang einer Darstellung des politischen Denkens in Florenz von 1494 bis 1530, insbesondere während der Phase der „Medicean Restoration“, die 1512, im Jahre des Sturzes der Soderini-Regierung und der Entlassung Machiavellis, begann. Das die politischen Schriftsteller damals beherrschende Thema war von den Ereignissen selbst gestellt worden: die politische Innovation. „Guicciardini, Vettori, and Alamanni all analyzed the position of the restored Medici in the light of what was unfamiliar and unprecedented about it, and examined the new to see what difficulties it had thrown in the path of the *ottimati's* enjoyment of their chosen, and allegedly traditional, function of civic leadership.“ (II/154)

Machiavellis Diskussionsbeitrag machte jedoch eine Ausnahme, er hatte den ‚Fürsten‘ nicht aus dem Blickwinkel republikanischen Parteiinteresses geschrieben, sondern aus theoretischer Neugier am Thema der politischen Innovation als solcher. „*Il Principe* is not a work of ideology, in the sense that it cannot be identified as expressing the outlook of a group: It is rather an analytic study of innovation and its consequences“ (II/156), „a theoretical treatise, inspired by a specific situation but not directed at it“ (II/160). Machiavelli entwickelt in seinem berühmtesten Buch nach Pocock „a typology of political innovators“ (I/167) mit den kargen begrifflichen Mitteln der „virtù-fortuna polarity“ (II/173). Die Kontrastfigur des Innovators ist der ‚principe naturale‘, der sich auf ein allseitiges Legitimationseinverständnis stützen kann, dem gewohnheitsmäßig Gehorsam entgegengebracht wird; „he is legitimized by custom and tradition, he is relatively invulnerable to *fortuna*, and he has little need of extraordinary *virtù*“ (II/158). Der ‚neue Fürst‘ hingegen „lacks legitimacy and the presumption is against everything he does“ (I/168); er ist daher unablässig den Schlägen Fortunas ausgesetzt und in höchstem Maße verwundbar und bedarf folglich einer außergewöhnlichen Tüchtigkeit, die sich in Zeiten der Instabilität und Unsicherheit auskennt, sich mit dem Unberechenbaren arrangiert und die Rationalisierungsleistung des zerstörten institutionellen Außenhalts wettmacht. Diese von Machiavelli als innovationstheoretischer Schlüsselbegriff exponierte ‚virtù‘ hat keinerlei semantische Gemeinsamkeit mehr mit der traditionellen ‚virtus‘; „we are looking at a genuine case of breakthrough in the employment of paradigms“.

Machiavellis Bearbeitung des Innovationsthemas hat ihn veranlaßt, „first, to employ the concept virtù in its purely formal sense of that by which order is imposed upon fortuna, and, second, to do so in a way that separates it from the Christian and Aristotelian, moral and political contexts in which it ordinarily functioned“ (I/169). Die Differenz zwischen dem herkömmlichen aristotelischen Bedeutungskontext und dem neuen Machiavellischen charakterisiert Pocock als Delegitimierung; ist die ‚virtus‘ der Tradition institutionalistisch, mit Ordnung, Sitte und Gewohnheit assoziiert, so ist die innovatorische ‚virtù‘ gerade in einer Situation zu Hause, die durch das Fehlen allen institutionalistischen Halts gekennzeichnet ist. Die Politik ist „deligitimized politics“ (II/163); der ‚neue Fürst‘ „has entered the domain of contingency“ (II/165); durch seine Zerstörung der vorgefundenen Ordnung ist eine „Hobbesian world“ entstanden, ein Naturzustand, der den Usurpator auf seine eigenen Kräfte zurückwirft, ihn zu einer „career of the indefinite maximization of his power“ nötigt (II/166). Nimmt man diese Hobbes-Allusion Pococks auf und strichelt sie ein wenig in Richtung eines systematischen Vergleichs aus, dann ergeben sich überraschende Einsichten: in der Tat besteht eine auffällige Parallele zwischen dem von Pocock herausgestellten „deligitimized context“ des „Principe“ und dem status naturalis des „Leviathan“; für beide Situationen ist die Negation institutioneller Ordnung konstitutiv, daher ist in beiden Situationen menschliches Verhalten, bei Machiavelli der ‚principe nuovo‘, bei Hobbes das allgemeine menschliche Individuum, gezwungen, aus eigener Kraft und ohne jeden Außenhalt die überlebensnotwendigen Leistungen zu erbringen; für beide Fälle ergibt sich daher die

Nötigung, eine Strategie der Machtakkumulation zu entwickeln, die strategische Vernunft zu kultivieren, einen strategischen Blick, auf Machtverhältnisse spezialisiert, zu trainieren; beide Zustände leiden auch an einer inneren Ambiguität, so wie die Innovator-*virtù* „formally self-destructive“ (II/167) ist, indem sie zugleich auf Vermehrung des Kontingenten und auf Kontingenzbewältigung ausgerichtet ist, so ist auch die interne Verfassung des Naturzustandes in sich widersprüchlich, da die gefahrenprophylaktische Rationalität des offensiven Mißtrauens die objektive Irrationalität der Gesamtsituation mit Notwendigkeit befestigt. Allerdings besteht ein großer Unterschied: Machiavelli schreibt über den ‚neuen Fürsten‘ und seine „deligitimized politics“, Hobbes über das ungebundene neuzeitliche Individuum und sein rationales Verhalten im Zustand umfassender Gesetzlosigkeit, d. h. Hobbes' Individuum ist die universalisierte Fassung des Machiavellischen Innovators; bei Machiavelli selbst sind jedoch noch keinerlei Anzeichen für eine auf anthropologische Verallgemeinerung zielende theoretische Intention auszumachen. Gewichtiger ist noch ein anderer Unterschied: Hobbes benutzt seinen Naturzustand als Ausgangspunkt für eine methodisch kontrollierte Argumentation, die eine legitimationstheoretische Alternative zum Legitimationskonzept der Tradition exponiert; Machiavelli hingegen begnügt sich damit, „student of deligitimized politics“ zu sein und die Schwierigkeiten zu beschreiben, die der ordnungszerstörende Innovator als „child of fortune“ (II/159) hat; Machiavelli liefert gleichsam das deskriptive Gegenstück zur normativen legitimationstheoretischen Argumentation Hobbes'.

Das politische Normalziel des ‚principe nuovo‘ wird von Machiavelli immer wieder als ‚mantenere lo stato‘ bezeichnet, und das meint nach Pocock, „that one's eye is always upon immediate dangers; *virtù* is that by which one resists them, not that by which one is emancipated from the need to fear them“ (II/176); ‚mantenere lo stato‘ meint also politische Selbsterhaltung, politisches Überleben. Befestigung des durch die Ordnungszerstörung erlangten Machtzustandes, hat also nicht die mindesten staatsphilosophischen Konnotationen; es ist nicht möglich, Machiavelli anhand dieser Wendung in die Nähe staatsphilosophischer Begründungsargumentation zu rücken, wie es beispielsweise Münkler getan hat. Von dem um sein politisches Überleben kämpfenden ‚principe nuovo‘, der nie aus der Abhängigkeit der von ihm selbst stark gemachten Fortuna entfliehen kann, ist der Gesetzgeber und Staatsgründer zu unterscheiden; er verkörpert das innovationstheoretische Ideal; das polemische Verhältnis von ‚virtù‘ und ‚fortuna‘ ist in seinem Fall einer Kooperation zwischen seiner charismatischen ‚virtù‘ und der zuarbeitenden ‚occasione‘ gewichen. Der Legislator ist der politische Demiurg, der ohne jede Störung seitens der Kontingenzgöttin Fortuna einer „inert matter“ (II/174), einem noch weitgehend unsocialisierten, noch nicht mit den Verhaltensmustern einer ‚zweiten Natur‘ versehenen Volk eine dauerhafte Form aufprägt. Der Legislator ist der wirkliche Erneuerer, seine ‚virtù‘ verobjektiviert sich in einem bleibenden Werk; wohingegen der ‚principe nuovo‘ letztlich an den Konsequenzen seiner usurpatorischen Zerstörungstat laboriert; seine ‚virtù‘ ist „*virtù* of action“ (II/178), die immer wachsame, sich im Kurzfristigen einrichtende Selbsterhaltungskompetenz. In den „Discorsi“ sieht Pocock Gedankenmuster des innovationstheoretischen „Principe“ wiederkehren: „Rome is, at it were, the ‚new prince‘ among republics“ (II/198); wie Machiavelli im „Principe“ sich für die Fähigkeit des Innovators zum ‚mantenere lo stato‘ interessiert habe, so sei er in seinem Livius-Kommentar mit „the republic's ability to control its external environment“ befaßt (II/197). Roms Imperialismus erscheint als Abbild der Machtakkumulation des ‚principe nuovo‘; Roms ‚virtù‘ manifestiert sich im „will of an aggressive republic to dominate in a disordered world“ (II/199); das Bemühen, sich von der Abhängigkeit von Fortuna zu befreien und die Gefahr der politischen Degeneration zu bannen, hat Rom auf den Weg der Eroberungspolitik getrieben. Diese außenpolitische Anwendung der „deligitimized politics“ des Innovators aus dem „Principe“ führt dazu, daß das Konzept der republikanischen ‚virtù‘ eine der Veränderung der Herrscher-*virtù* im „Principe“ analoge Umwertung erfährt; Machiavellis Vorliebe für das römische Republikmodell – seine Zeitgenossen bevorzugten hingegen durchgehend das wegen seiner innenpolitischen Stabilität berühmte venezianische Modell – führt ihn zu einer für die damalige Republikanismustheorie ungewöhnlich engen, über die zum Gemeinplatz gewordene Ablehnung des Söldnerwesens weit hinausgehenden Verknüpfung von bürgerlicher und soldatischer Existenz, „leads him to ground citizenship upon military virtue“ (II/203). Machiavelli verpflanzt Aristoteles' Theorie des ‚bios politikos‘ auf das Marsfeld. „The plebeian as Roman citizen is less a man performing a certain role in a decision-making system than a man trained by civic religion and military discipline to devote himself to the *patria* and carry the spirit over into civic affairs, so that he conformes to the dual model of the Machiavellian innovator displaying *virtù* and the Aristotelian citizen attentive to the common good.“ (II/203) Diese „militarization of citizenship makes the *Discorsi* in an important sense more

morally subversive than *Il Principe* ... the republic can be morally and civilly virtuous in itself only if it is lion and fox, man and beast, in its relation with other peoples" (II/213). Die republikanische ‚virtù‘ fordert Aggressivität, fordert ein imperialistisches außenpolitisches Konzept; die Republik kann sich nicht von Gerechtigkeits- und Fairneßerwägungen leiten lassen, wenn sie ihre politische Substanz, ihre Virtuosität, ihre das Verfassungswerk belebende Sittlichkeit vor der Korruption schützen will; „for this reason the Christian virtues and the civic could never coincide“ (II/213). Pocock entdeckt in der republikanischen ‚virtù‘ eine ähnlich gelagerte Aporetik wie in der innovatorischen ‚virtù‘: die auf Weltherrschaft gerichtete ‚virtù‘ gräbt sich selbst das Grab, jeder Erfolg bringt sie ihrem Ende näher, sie ist nach Pocock kannibalisch, zehrt sich selbst auf: „since military (and consequently civic) virtue is both emulative and competitive, the loss of virtue in the other peoples helped cause the decline of virtue in the Romans themselves; and this is in part the context in which Machiavelli propounds the view that the amount of *virtù* in the world at any one time is finite“ (II/217). Das ist die Konsequenz der Militarisierung des aristotelischen Bürgers: vermag der Bürger seine politische Tüchtigkeit nur als aktiver Volksmilizionär zu beweisen, verlangt die politische Gesundheit einer Republik nach immerwährender militärischer Anspannung, dann muß die Republik nach Erreichen der Weltherrschaft zugrunde gehen. Machiavellis Republikanismus ist mit seiner aggressiv-militaristischen und antiparochialistisch-imperialistischen Komponente ein erklärter Feind der klassischen Sittlichkeitskonzeption und des christlichen Aristotelismus des Mittelalters. „The truly subversive Machiavelli was not a counselor of tyrants, but a good citizen and patriot.“ (II/218)

## VII.

Quentin Skinner erprobt in seinen vorzüglichen „Foundations of Modern Political Thought“ eine historiographische Methode, die Geschichtsschreibung nicht als Gang durch eine Heldengalerie inszeniert, sondern die zentralen Texte der führenden Theoretiker in ihrem „appropriate ideological context“ (I/XI) aufsucht. Skinner bezeichnet diese von der „traditional, textualist“ method“ abweichende Darstellungsweise als „history of ideologies“; sie hat in ihrer Orientierung am „general political vocabulary of the age“, an den „ideological superstructures“ viele Gemeinsamkeiten mit Pococks paradigmengeschichtlichem Vorgehen, doch liefert Skinner in Verfolgung eines umfassenderen Programms eine weitaus differenziertere und ausführlichere Darstellung der politischen ‚Renaissance-Ideologie‘ als Pocock in seiner thematisch engeren Studie.

Die berühmte These Burckhardts von der „inneren Zusammengehörigkeit des Gewaltherrschers mit dem ebenfalls auf seine Persönlichkeit, auf sein Talent angewiesenen Philologen“<sup>27</sup> ist 1955 durch Barons „The Crisis of the Early Italian Renaissance“ relativiert worden.<sup>28</sup> Baron vertritt in dieser längst zum Standardwerk avancierten Studie zur politischen Ideengeschichte der Renaissance die These, daß sich in Florenz ungefähr seit 1400 während seines politischen Überlebenskampfes gegen den Mailänder Herzog Giangaleazzo Visconti eine bürgerliche und republikanische Ideologie entwickelt hat, ein ‚civic humanism‘, ein „politically minded, community conscious humanism“,<sup>29</sup> getragen von humanistischen Intellektuellen, die während des „struggle for civic liberty“<sup>30</sup> in ihrer Stadtrepublik ein politisches Bewußtsein entwickelt und sich mit ihrer philologischen Kompetenz am Freiheitskampf beteiligt haben, die sich mit dem Gedankengut des klassischen Republikanismus bewaffneten, Cicero wiederentdeckten, den Tyrannenmörder aus Dantes Hölle befreiten und Caesar an seine Stelle setzten, die die *vita activa* priesen und mit Aristoteles in der bürgerlichen Lebensform das Ziel allgemeiner menschlicher Bestimmung erblickten.

Seinen Gipfelpunkt erlebte nach Baron dieser aus der politischen Krise der Florentiner Republik am Anfang des 15. Jahrhunderts geborene ‚civic humanism‘ an deren Sterbebett rund ein Jahrhundert

<sup>27</sup> J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance (Stuttgart 10/1976) 202.

<sup>28</sup> Vgl. auch H. Baron, Humanistic and Political Literature in Florence and Venice at the Beginning of the Quattrocento (Cambridge 1955); ders., From Petrarch to Leonardo Bruni. Studies in Humanistic and Political Literature (Chicago and London 1968).

<sup>29</sup> Baron, From Petrarch to Leonardo Bruni, a. a. O. 102.

<sup>30</sup> Baron, Crisis of the Early Italian Renaissance, a. a. O. 21 ff.

später in den Arbeiten Machiavellis. Skinners Darstellung präzisiert diese inzwischen von der Forschung allseits akzeptierte Sicht in zweierlei Hinsicht: einmal stellt er heraus, daß die republikanische Freiheitsphilosophie nicht so plötzlich wie Baron meinte als neue Widerstandsideologie der gefährdeten Stadtrepublik Florenz entstanden ist, sondern sich aus älteren Quellen speist, aus denen dann allerdings aus Anlaß der Visconti-Bedrohung ausgiebig geschöpft wurde; und zum anderen korrigiert er die These von einer ungebrochenen Kontinuität des ‚civic humanism‘ von Leonardo Bruni bis Machiavelli, indem er die Diskontinuitäten freilegt und insbesondere Machiavellis eigentümlich gespanntes Verhältnis zur humanistischen Tradition deutlich macht.

1434, mit dem Beginn der Herrschaft Cosimos de' Medici über Florenz, erfuhr der ‚civic humanism‘ beträchtliche Rückschläge; um Ficino und Pico della Mirandola entstand eine Philosophie, die den republikanischen Heros Cicero durch Platon ersetzte und einem Leben in philosophischer Muße den Vorzug gab; andererseits gab es viele Humanisten, die sich mit der Situation eines sich ausbreitenden Stadtyrannentums arrangierten und in der moralisch-politischen Erziehung dieses neuen Herrschertyps jetzt ihre Hauptaufgabe erblickten und so eine humanistische Variante des seit alters bekannten Fürstenspiegelgenusses ausbildeten, in der wichtige Wertelemente des republikanischen Humanismus überlebten, aber auch charakteristische Neuerungen zu finden waren. „The ‚civic‘ humanists, as well as the authors of advice-books for *podestà* and city magistrates, had all committed themselves to the claim that the preservation of liberty and justice must be taken to constitute the main values in political life. By contrast, the mirror-for-princes theorists developed an argument which, as we have seen, had already been canvassed by the earliest defenders of ‚despotic‘ and ‚tyrannical‘ regimes. They contended that the essential business of government consists in maintaining the people not so much in a state of liberty as in security and peace.“ (I/123) So trat an die Stelle des Preises republikanischer Freiheit das Lob der Pax Medicea. Eine andere Modifikation betraf die Bedeutung des zentralen Begriffs der ‚virtus‘; „they agreed with their humanist predecessors in defining the concept heuristically as the quality which enables a man to combat the power of fortune and attain the goals of honour, glory and fame“ (I/125), jedoch betrachteten sie die Herrscher-‚virtus‘ immer mehr als ein gesondertes, wenngleich immer noch moralphilosophisch definiertes, aber sich doch von dem Boden allgemeinemenschlicher Tugendhaftigkeit entfernendes Problem; außerdem machte sich die Adressateneigentümlichkeit in einer „increasingly heroic list of individual moral qualities“ (I/126) bemerkbar. Machiavellis „Principe“ weicht nun in manchem von dieser politischen Konzeption des an die Gegebenheiten tyrannischer Herrschaft akkommodierten Humanismus ab; er verstand sich selbst „as a self-conscious critic of several key elements in the existing literature of advice-books for princes“ (I/129). Zum einen hat er seine Zeitgenossen angeklagt „for failing to emphasize the significance of sheer power in political life“ (I/129); und zum anderen hat er die für sie selbstverständliche Verknüpfung zwischen ‚virtus‘-gemäßem Verhalten und den Zielen der Ehre und des Ruhmes, also die Überzeugung von dem Ruhmeslohn gelebter Tugendhaftigkeit gelöst: „he agrees that the proper goals for a prince to aim at are those of honour, glory and fame. But he rejects with great vehemence the prevailing belief that the surest way of attaining these ends is always to act in a conventionally virtuous way.“ (I/131) Machiavelli, der genügend nach dem Wert von Freigiebigkeit und Geiz, von Milde und Grausamkeit fragt und wie alle Fürstenspiegelautoren die Frage erörtert, ob Herrscher geliebt oder gefürchtet werden sollen, in allem jedoch das Gegenteil der üblichen moralischen Ratschläge vorschlägt, hat nach Skinner seinen Zeitgenossen vorgeworfen, die Inkompatibilität zwischen der Moral der Ziele und der Moral der Wege nicht erkannt zu haben, übersehen zu haben, daß sich in ihrem Konzept ruhmerntender Tugendhaftigkeit zwei unvereinbare Moralitätsvorstellungen unachtsam vermengen. „The only way out of this dilemma... is to accept unflinchingly that, if a ruler is genuinely concerned to ‚maintain his state‘, he will have to shake off the demands of Christian virtue, wholeheartedly embracing the very different morality which his situation dictates. Thus the difference between Machiavelli and his contemporaries cannot adequately be characterised as a difference between a moral view of politics and a view of politics as divorced from morality. The essential contrast is rather between two different moralities – two rival and incompatible accounts of what ought ultimately to be done.“ (I/135) Nach Skinner ist Machiavellis geistesgeschichtliche Position also nicht durch die Interpretationsstichwörter ‚Reduktion einer normativen Politikkonzeption auf funktionale Technik‘, ‚Szentisierung der Politik‘ erfassbar; Machiavelli hat eine Konkurrenzmentalität zur christlichen Ethik entwickelt. Das, so macht Skinner klar, erklärt auch die immer wieder festgestellte semantische Differenz zwischen der Machiavellischen ‚virtù‘ und der ‚virtus‘ der humanistisch-stoizistisch-christlichen Tradition; Machiavelli hat aus seinem ‚virtus‘-

Begriff alle Bedeutungsbestandteile entfernt, die sich in den Kontext seiner „new morality“ (II/42) nicht einfügen. Diese den ciceronischen Humanismus wie die christliche Ethik gleichermaßen beiseite schiebende Neudefinition der ‚virtus‘ bildet den Kern der „Machiavellian revolution“ (II/31). Machiavellis „new morality“ wird aufgrund ihrer kritischen Haltung auch gegenüber der ciceronischen Tradition des *vir virtutis* und der ruhmbelohnten Tugend unterbestimmt, wenn sie lediglich als antichristlich charakterisiert wird; sie ist antichristlich und sie ist antistoizistisch, und gerade in dieser doppelten Frontstellung zeigt sich die „highly subversive line“ des Machiavellischen Denkens (I/135). Machiavellis ‚neue Moral‘ ist in einer Ethik des ‚mantenere lo stato‘ fundiert, die die politische Selbstbehauptung und ruhmstüchtige Selbstverwirklichung in der politischen Welt von allen traditionellen moralischen Auflagen befreit. „The whole of Machiavelli’s advice is governed by a highly original sense of what should be taken to constitute true *virtù* in a prince. Hitherto... it has generally been assumed that the possession of *virtù* could be equated with the possession of all the major virtues. With Machiavelli, by contrast, the concept of *virtù* is simply used to refer to whatever range of qualities the prince may find it necessary to acquire in order to ‚maintain his state‘ and ‚achieve great things‘.“ (I/138)

Machiavelli war aber nicht nur ein Fürstenberater mit einer unkonventionellen Botschaft, er war auch ein „philosopher of liberty“ (II/49), hat nicht nur einen eigensinnigen Beitrag zur humanistischen Diskussion idealen fürstlichen Verhaltens geliefert, sondern sich auch – auf eine nicht weniger originelle Weise – an der Republikanismusdebatte beteiligt, die sich durch den „final triumph of princely forms of government almost everywhere in Italy“ seit der Mitte des 15. Jahrhunderts nicht entmutigen ließ und in diesem „twilight of the city republics“ eine letzte Blütezeit erlebte (I/139). Skinner unterscheidet hier zwei Richtungen; eine institutionalistische, die in Fortführung der Tradition des „Italian scholasticism“ eines Bartolus von Saxoferrato, Ptolomäus von Lucca und Marsilius von Padua die Stabilität der Republiken in der „efficacy of institutions“ (I/148) erblickte und eine prävolkssouveränitäre Argumentation zugunsten der obersten Autorität des „whole body of the citizens“ in allen politischen Angelegenheiten entwickelte; hervorragender Vertreter dieses Republikanismuskonzepts ist der den Historiographen des Volkssouveränitätsgedankens und des Vertragsmotivs im politischen Denken wohlbekannte Mario Salamonio. Bedeutsamer als der scholastisch-juridische Republikanismus war jedoch der Republikanismus des ‚civic humanism‘, dem auch Machiavellis „Discorsi“ zuzuordnen sind. Gegen die These von der substantiellen Einheit des „Principe“ und der „Discorsi“ macht Skinner ihre unterschiedliche Wertorientierung geltend: „in *The Prince* the basic value around which Machiavelli organises his advice is that of security: the prince is told above all to ‚maintain his state‘, after which he is to set forth in pursuit of honour, glory and fame. By contrast, the basic value in the *Discourses* is that of liberty: it is this ideal, not that of mere security, which Machiavelli now wishes us to place above all other considerations, including the dictates of conventional morality.“ (I/157)

Machiavelli ist „a fervent partisan of popular government“; er zieht eine beteiligungsintensive Regierungsorganisation dem von vielen Zeitgenossen gelobten aristokratischen Republikmodell vor. Das Herz der bürgerlichen Lebensform erblickt er in der Hingabe an das Allgemeine, die durch geeignete Verfassungseinrichtungen nur unterstützt, nie jedoch ersetzt werden kann; vordringliches Mittel, diese politische Gesinnung zu erzeugen, ist für Machiavelli das militärische Engagement. Die „Discorsi“ sind wie die anderen zeitgenössischen republikanischen Traktate vor allem an einer Analyse der Ursachen politischer Dekadenz und der Stabilitätsbedingungen einer wohlheingeregten Republik interessiert; sie sind durchaus als ein republikanisches Manual der Korruptionsabwehr gedacht. Die Ursachen des Freiheitsverlustes und Niedergangs der bürgerlichen Lebensordnung erblickt Machiavelli – und da bekräftigt er republikanismustheoretische Gemeinplätze des Humanismus – in dem Übertragen der militärischen Verantwortung an Söldnertruppen und in dem Verzicht auf eine Volksmiliz, im Aufkommen eines ökonomisch motivierten Partikularismus, der Parteiinteressen über die öffentliche Sache stellt, und im Christentum: die „Discorsi“ unternehmen „a full-scale Gibbonian attack on the Christian religion for its subversion of civic life“ (I/167). Jedoch an der allgemeinen Venedig-Begeisterung – „the desirability of imitating the Venetians became an article of faith“ (I/171) – nimmt Machiavelli nicht teil; während seine republikanischen Freunde ihre Vorstellung einer idealen Republik am Stabilitätswunder Venedig ausrichteten, blickt Machiavelli auf Rom zurück, dessen Imperialismus zu einer mustergültigen Verquickung von soldatischer und bürgerlicher Lebensform geführt hat. Im Rahmen einer Darstellung des politischen Schicksals des republikanischen Rom bezieht Machiavelli nun republikanismustheoretische Positionen, die ihn beträchtlich von seinen Gesinnungsgenossen unterscheiden: da ist einmal – Skinner bekräftigt hier Pococks Analysen – Machiavellis Lob

des römischen Klassenkampfes, sein Plädoyer für eine agonistisch-antagonistische Sozialverfassung, das Freiheit nicht als Harmonieprodukt, sondern als Resultat eines politischen Kräftermessens begreift; und da ist zum anderen eben Machiavellis Ablehnung des christlichen Tugendkonzepts. Nicht nur Machiavellis Fürst, auch Machiavellis Bürger muß die Forderungen der christlichen und stoizistischen Moral als mit seinen Vorstellungen politischer Tüchtigkeit inkompatibel ablehnen. Unbeschadet des unterschiedlichen Bewährungskontextes sind die fürstliche und die republikanische ‚virtù‘ gleichermaßen antichristlich und antistoizistisch; Machiavellis ‚virtù‘ und die ‚virtus‘ der Tradition schließen einander aus. Man darf also nicht meinen, mit der Wendung vom Fürstenberater zum Republikaner sei das gespannte Verhältnis Machiavellis zum ‚civic humanism‘ seiner Zeitgenossen aufgehoben. Waren die humanistischen Fürstenspiegel-Autoren genauso wie die Verfasser der republikanischen Traktate von der Vereinbarkeit ihres jeweiligen politischen Ideals mit den Forderungen der traditionellen Moral überzeugt, so leugnet Machiavelli diese Vereinbarkeit sowohl für die Belange fürstlicher Politik als auch hinsichtlich des republikanischen ‚vivere civile‘; in ihrer Abweisung der moralischen Traditionselemente im politischen Denken des Humanismus sind sich Herrscher-‚virtù‘ und Bürger-‚virtù‘ gleich. „For all the many differences between *The Prince* and the *Discourses*, the underlying political morality of the two books is thus the same. The only change in Machiavelli's basic stance arises out of the changing focus of his political advice. Whereas he was mainly concerned in *The Prince* with shaping the conduct of individual princes, he is more concerned in the *Discourses* with offering his counsel to the whole body of the citizens. The assumptions underlying his advice, however, remain the same as before... The outcome of Machiavelli's commitment – as in the *Prince* – is thus that the concepts of *virtù* and virtue cease to have any necessary connection with each another. The idea of *virtù* is simply equated with whatever qualities are in practice needed to save the life and preserve the freedom of one's country. It is then made ruthlessly clear that these qualities stand in no very close relationship with the accepted list of Christian and moral virtues.“ (I/184)

## VIII.

In seiner Untersuchung „Machiavelli's *Prince* and Its Forerunners“ hat Allan Gilbert 1938 zu zeigen versucht,<sup>31</sup> daß der „Fürst“ „a typical book *de Regimine Principum*“ und tief in der Tradition der christlich-mittelalterlichen Fürstenspiegeltradition verankert sei und nur aus diesem Zusammenhang heraus angemessen verstanden werden könnte. Vermutlich waren die Idee, mit der Anwendung des Handwerkszeuges der historischen Methode zugleich eine Rehabilitierung Machiavellis durchsetzen zu können, und die Überzeugung, daß die Fehleinschätzung Machiavellis darauf beruht, daß der ‚Fürst‘ aus der ehrwürdigen Tradition der *Instructio Principum*-Literatur herausgerissen werde, dafür verantwortlich, daß Allan Gilbert sich um die Pointe seines Untersuchungsansatzes brachte und ihm beides mißriet, sowohl eine interpretatorisch überzeugende Anwendung der historischen Methode als auch eine Rehabilitierung des „Principe“-Autors. Gilbert liefert nur die Karikatur einer Rehabilitierung, nämlich eine verkrampte Weißwaschung,<sup>32</sup> und er übersieht, daß der „Principe“ kein „typical book *de Regimine Principum*“ ist, sondern die Karikatur der Fürstenspiegeltradition. Allan Gilbert unterscheidet nicht hinreichend zwischen Kontinuitäten und Diskontinuitäten und vernachlässigt sträflich die Differenz zwischen Form und Inhalt. So wichtig es für das Verständnis von Machiavellis Weltbestseller ist, ihn vor dem Hintergrund der Geschichte des Fürstenspiegelgenres zu betrachten, so falsch und verfälschend ist es, ihn als gewöhnliches Exemplar dieser Gattung anzusehen. Der „Principe“ ist alles andere als ein typischer Fürstenspiegel; man darf nicht von der Kontinuität der Form auf inhaltliche

<sup>31</sup> Allan H. Gilbert, *Machiavelli's Prince and Its Forerunners. The Prince as a Typical Book de Regimine Principum* (1938) (Neudruck New York 1968).

<sup>32</sup> „Machiavelli's first interest was the good of the people of Italy... Machiavelli advised a prince because he believed Italy could be deliered only by a single person, not by a republic... The work is addressed not to a tyrant but to a good ruler... Though Machiavelli's prince will be moral when permissible, he is under no detailed restraint whatever; he has, however, the ultimate obligation to rule well... The proper methods for avoiding tyranny and carrying on in the real world a government for the good of the people as a whole Machiavelli believed that he set forth in *The Prince*.“ (A. a. O. 2; 230)

Kontinuitäten schließen, sondern muß umgekehrt angesichts der unübersehbaren inhaltlichen Diskontinuität nach der Bedeutung der formalen Kontinuität fragen. Die Antwort findet man in einer subversiven Intention. Machiavellis ‚Fürst‘ schmuggelt antichristliche und antihumanistische Konterbande in die Festung christlichen und humanistischen Denkens und bedient sich dazu wohletablierter, unverdächtigter formaler Mittel. „Because of its formal resemblance to old manuals ‚Of Princely Government‘, Machiavelli’s ‚Prince‘ was like a bomb in a prayerbook.“<sup>33</sup> Diese Interpretation, die Pocock und Skinner mit ihren Untersuchungen bekräftigt haben, ist zuerst von Felix Gilbert in seinem Aufsatz „The Humanist Concept of the Prince and *The Prince* of Machiavelli“ 1939 vorgetragen worden.<sup>34</sup> Felix Gilbert hat das Vergleichsmaterial aus der Fürstenspiegeltradition, das sein Namensvetter vorwiegend aus dem Mittelalter genommen hat, um die humanistischen Fürstenspiegel erweitert und dabei den Unterschied zwischen dem christlichen Herrscherideal und dem humanistischen Fürstenbild einerseits und zwischen dem Protagonisten der humanistischen Fürstenspiegelliteratur und Machiavellis ‚principe nuovo‘ andererseits herausgestellt und letzteren als Pervertierung aller von den Fürstenspiegelautoren vertretenen Idealvorstellungen, gleichgültig ob sie klassisch, christlich oder humanistisch eingefärbt sind, kenntlich gemacht hat.<sup>35</sup>

Mark Hulliungs Untersuchung nun will die für die Erhellung des „Principe“ so fruchtbare Interpretationsmethode auf Machiavellis republikanisches Schrifttum ausdehnen. „What has been done for *The Prince* must now be done for the republican writings of Machiavelli: these, too, must be restored to their intellectual context, which for the *Discourses*, *Art of War*, and *Florentine History* is classical political thought, Roman in particular.“ (25) Hulliung folgt Felix Gilbert, Pocock und Skinner „in situating Machiavelli historically within the tradition of the studia humanitatis and of measuring his originality by the extent to which he reworks that tradition“ (242), geht aber stärker als seine Vorgänger auf die klassische römische Philosophie, also auf die Moralphilosophie Ciceros und Senecas ein. Das Ergebnis dieser geistesgeschichtlichen Einordnung formuliert Hulliung als Variation des oben angeführten Hale-Zitates: „Because of its formal resemblance to the old moralistic writings ‚on republic rule‘, Machiavelli’s *Discourses* was like a bomb in a moral treatise.“ (27) Machiavellis Schriften führen eine „rebellion against the humanists“ (242) im Schilde; Machiavelli ist nach Hulliung zu fürchten als „the great subversive of the humanist tradition“; gegen die „disconcerting brilliance“ seiner „intentional subversion of the humanist creed“ (X) habe man sich auch heute noch zu wappnen. Machiavellis Humanismus sei ein sich in humanistische Gewänder, in den Kanon der studia humanitatis kleidender Antihumanismus, sein Republikanismus ein Raubtierrepublikanismus, aggressiv und imperialistisch, bestrebt, die politische Konzeption des ‚civic humanism‘ auszuhöhlen, zu demonstrieren und zu unterminieren. Hulliungs Thema ist der Machiavellismus des „citizen Machiavelli“: die These vom doppelgesichtigen Machiavelli, der einmal als machiavellistischer Tyrannenberater und zum anderen als republikanisch gesinnter Bürger auftritt, muß seiner Meinung nach schleunigst fallengelassen werden; der Bürger Machiavelli ist nicht minder machiavellistisch als der Autor des „Principe“. Machiavellis Werk ist kohärent, der ‚Fürst‘ und die republikanischen Schriften sind „intimately interrelated“ (231). Der Schein der Unvereinbarkeit der republikanischen „Discorsi“ mit dem monarchisch-tyrannischen „Principe“ ist zu durchschauen. Frühere Interpreten haben sich vom oberflächlichen Unvereinbarkeitschein blenden lassen und eine biographisch-werkchronologische Erklärung zu geben versucht. So hat Chabod 1925 die lange Zeit dann maßgebliche These vertreten, daß Machiavellis politisches Denken eine Entwicklung durchgemacht habe, die als Desillusionierung zu charakterisieren sei und von den idealistisch getönten „Discorsi“ zu dem realistisch gehaltenen „Principe“ führe.<sup>36</sup> Felix Gilbert hat

<sup>33</sup> J. R. Hale, *Machiavelli and Renaissance Italy* (New York 1960) 30.

<sup>34</sup> *The Journal of Modern History* XI (1939) 449–483.

<sup>35</sup> „There appears to be no doubt that Machiavelli did not merely refute the idealistic interpretation of politics in general but that he wrote with the conscious aim of discrediting the idealized conception of the prince as contained in the catalogues of the virtues... Machiavelli was motivated by a spirit of contradiction.“ (Felix Gilbert, a. a. O. 480)

<sup>36</sup> F. Chabod, *Machiavelli and the Renaissance* (London 1958) 41: „The Republic yielded place to the Principate; the people, capable of dictating its wishes and of leaving its own impress on the State, gave way to the single man with his individual energy and the resources of his own ability; the vision of past

später die ungewisse Werkchronologie der Machiavellischen Hauptschriften für eine genau gegenläufige Erklärung benutzt. Er hat die Desillusionierungsthese durch ihr Gegenteil ersetzt und das Ernüchterungsmotiv durch das Eskapismusmotiv ersetzt, den Entwicklungsgang also als Bewegung vom Realismus zum Idealismus interpretiert und den „Principe“ also werkgeschichtlich vor die „Discorsi“ plaziert.<sup>37</sup> Nach Hüllung läßt sich diese Chronologiespekulation auf ein Problem ein, das gar nicht existiert und das sie nur darum als drückend empfindet, weil sie sich ein falsches Bild von den „Discorsi“ macht, in ihnen das Dokument eines orthodoxen Humanismus und antimachiavellistischen Republikanismus erblickt und daher nach Konversionsmotiven Ausschau hält. Aber Machiavelli hat weder eine Entwicklung vom Idealismus zum Realismus noch vom Realismus zum Idealismus durchlaufen; Machiavelli ist durch und durch und von Anfang bis Ende machiavellistisch. Worin aber nun besteht der Machiavellismus der „Discorsi“? Worauf beruht die von Hüllung aufgedeckte, der Verzerrung des traditionellen Fürstenideals analoge „subversion of humanism“ (X)? Mit einem Wort: auf einer aggressiv-imperialistischen Umdeutung des republikanischen Ethos und des politischen Stoizismus – Hüllung spricht von „turning stoicism into machiavellism“ (243): das alles regierende Motiv dieses „predatory republicanism“ (26) ist die hemmungslose Begierde nach Ruhm und Größe.<sup>38</sup> Machiavellis im Gewand eines Livius-Kommentars vorgetragener Republikanismus betreibt „politics of grandeur“ (65), zielt darauf, „to transform humanism into power politics“ (237). Dieser aggressive, die machtpolitische Steigerung des Gemeinwesens zum einzigen Kriterium politischen Handelns erhebende Republikanismus wurzelt in einer paganen und heroischen Minimaethik, die sich von allen Elementen stoischer Moralität befreit hat: verbannte Cicero die Methoden des Löwen und des Fuchses aus der Politik, war für ihn echter Ruhm nur tugendethisch ausgewiesener, durch moralitätskonformes Handeln erworbener Ruhm, so befreit Machiavelli den römisch-stoizistischen Ruhmesgedanken aus seinem tugendethischen Kontext und verabsolutiert ihn; Ruhm und Größe werden jetzt sich selbst tragende, moralitätsirrelative Ziele, die durch offenkundige Gewalthandlungen und betrügerische Machenschaften nicht diskreditiert werden können, die sich mit einem hemmungslosen Imperialismus verbinden lassen. In explizit Cicero-polemischer Stoßrichtung kann Machiavelli daher die Methoden des Fuchses und des Löwen zu den emblematischen Merkmalen der Politik erheben, der republikanischen wie der fürstlichen. Und eben darin erblickt Hüllung Machiavellis subversives Vorgehen: Machiavelli betreibt eine Salvirung der Gewalt und des Betrugs mit den Mitteln des stoizistischen Republikanismus und des römischen Ruhmesgedanken. „Machiavelli's ploy was not to discover a hidden meaning in Latin literature, but to take its outspokenly idealistic and Stoical message and invert it, changing it to power politics, to Machiavellism; he then idealized the Machiavellism through incorporating its methods of force and fraud into the heroic code. The force and fraud Cicero hated were, in Machiavelli's judgement, the heart and soul of Roman greatness.“ (216)

Machiavellis Historiographie wird von Hüllung – er bedient sich da eines Begriffes Nietzsches – als Beispiel monumentalistischer Historie identifiziert.<sup>39</sup> Sowohl seine Darstellung der römischen Ge-

---

glory – a vision clouded by nostalgic regret – was replaced by the theoretical prospect of Italy's political recovery“; vgl. 28, 37.

<sup>37</sup> „The differences between *The Prince* and the *Discorsi* can be considered as a first sign of Machiavelli's inclination to accept orthodox humanism, and the contrast between the political realism of *The Prince* and the political idealism of the *Discorsi* would appear to be the result of an intellectual development rather than an expression or a tension in Machiavelli's mind... There is... an inner logic in this development: for there are few if any who, after having once stared unblinkingly into the face what man is, have been able to hold that vision and have not escaped into dreaming of what ought to be.“ (Felix Gilbert, *The Composition and the Structure of Machiavelli's Discorsi*, in: *Journal of the History of Ideas* 14 [1953] 136–156, 156)

<sup>38</sup> Dazu R. Price, *The Theme of Gloria in Machiavelli*, in: *Renaissance Quarterly* 30 (1977) 588–631.

<sup>39</sup> In „Vom Nutzen und Nachteil der Historie“ charakterisiert Nietzsche die ‚monumentalistische‘ Art der Geschichtsbetrachtung so: „Die Geschichte gehört vor allem dem Tätigen und Mächtigen, dem der einen großen Kampf kämpft, der Vorbilder, Lehrer, Tröster braucht und sie unter seinen Genossen und in der Gegenwart nicht zu finden vermag... Mit der Rücksicht auf den Tätigen nennt zum Beispiel Polybius die politische Historie die rechte Vorbereitung zur Regierung eines Staates und die vorzüglichste Lehrmeisterin, als welche durch die Erinnerung an die Unfälle anderer uns ermahne, die



schichte in den „Discorsi“ als auch seine „Istorie Fiorentine“ sind unmittelbar politisch motiviert; sind erstere als „how-to-do-it-manual for republics“ zu lesen, so ist letztere als „how-not-to-do-it-manual for republics“ aufzufassen (62). Machiavellis „Istorie Fiorentine“ ist keine „Laudatio Florentinae Urbis“;<sup>40</sup> die eulogische Florenzhistoriographie des frühen 15. Jahrhunderts findet in Machiavelli keinen Fortsetzer. Machiavelli ist Florenzkritiker, und seine Florenzkritik und sein Romlob sind zwei Seiten einer Medaille; „the republic of Florence was the republic of Rome turned upside down“ (61). Florenz ist für Machiavelli lehrreiches Anschauungsobjekt sittlicher Korruption und politischer Verelendung; wurde das öffentliche Leben in Rom von einem republikkompatiblen Agonismus und Kompetitivismus belebt, so wütete in Florenz ein anarchischer Fraktionismus und Partikularismus, dessen republikzerstörende Wirkung durch den sich unaufhörlich ausbreitenden Einfluß einer „commercial oligarchy“ (68) verstärkt wurde. Machiavelli beklagt nach Hulliung die Durchdringung des gesamten politischen Lebens mit Denk- und Verhaltensmuster einer letztlich kriegsuntauglichen und politikunfähigen, unheroischen Bourgeoisie, die den Ruhmesgedanken durch eine kleinliche Interessenorientierung ablöst, die nicht mehr handelt und wagt, sondern nur noch kalkuliert; er sah eine Mittelwegmentalität sich ausbreiten, die nur noch „mean-spirited politics“ (77) zuließ; „he never doubted for a moment that in his bourgeois republic he was surrounded by the horror of philistinism. In the absence of political artists – molders and shapers of men – a history of Florence could not be other than a tale of sadness and regret, of desirable might-have-beens that never were and disasters that frequently were.“ (68) Machiavelli sieht in seinen Tagen in Florenz einen Typ dominieren, der für die Republik untauglich geworden ist, dem es in allen Belangen ein Format fehlt, dem die Gestaltung des öffentlichen Lebens mißrät, der insbesondere auch keine machiavellistischen Qualitäten entwickeln kann, nur zu „small-minded, petty and poorly-done violence“ (220) fähig ist und auch das Betrugsrepertoire nur mangelhaft beherrscht: „Florence was far from a first-rate fox“ (72); die Römer hingegen, sie waren „masters of Machiavellian methods“ (198).

Durch das ganze ebenso lesenswerte wie mit Vergnügen zu lesende Buch hindurch befindet sich Hulliungs Machiavelli-Version vom machtpolitischen Wolf im humanistischen Schafspelz in einer temperamentvollen Auseinandersetzung mit einer Auffassung, die er als „standard interpretation of Machiavelli“ (220) bezeichnet und der er eine interpretative Verzeichnung und als deren Folge eine politisch-moralische Verharmlosung Machiavellis anlastet. Diese Interpretation geht davon aus, in Machiavellis Schriften auf einen „kindred spirit“ zu stoßen, der die uns heute bedrängenden Probleme der Vereinbarkeit einer humanistischen Haltung mit den Realitäten der politischen Welt zuerst bedacht und mit seiner nüchternen Hinnahme von Sachzwang und politischer Notwendigkeit unsere Einsichten und Kompromisse antizipiert habe, der mit dem „problem of ‚dirty hands‘, the dilemma of the necessity of doing evil for the sake of the good“ sich hellsichtig auseinandergesetzt habe (IX). Diesem Prozeß des „well-intended revisionism“ (4), der Entmachiavellisierung will Hulliung gelegentlich mit einem an den Bekenntnisaristotelismus Strauss' gemahnenden Eifer den Weg verlegen; Machiavelli ist ein Machiavellist; der „citizen Machiavelli“ ist nicht mehr als Kronzeuge der Verteidigung brauchbar, er ist durch die Befragung Hulliungs zu einem Kronzeugen der Anklage geworden.

## IX.

*Hanna Fenichel Pitkin* hat die an strittigen, Streit provozierenden Büchern nicht gerade arme Machiavelli-Literatur um eine methodisch eigenwillige und sehr originelle Interpretation bereichert, die zumal in den konservativeren Kreisen der Welt der Machiavelli-Gelehrten für einigen Aufruhr sorgen

---

Abwechslungen des Glücks standhaft zu ertragen. Wer hierin den Sinn der Historie zu erkennen gelernt hat, den muß es verdrießen, neugierige Reisende oder peinliche Mikrologen auf den Pyramiden großer Vergangenheiten herumklettern zu sehen; dort, wo er die Anreizungen zum Nachmachen und Bessermachen findet, wünscht er nicht dem Müßiggänger zu begegnen.“ (Werke in zwei Bänden, Bd. 1, [München 1967] 122)

<sup>40</sup> Zur eulogischen Florenzhistoriographie der republikanischen Humanisten vgl. Baron, *Crisis*, vol. I, a. a. O. passim; ders., *Humanistic and Political Literature*, a. a. O. 62 ff.; Brunis „Laudatio Florentinae Urbis“ ist abgedruckt in: Baron, *From Petrarch to Leonardo Bruni*, a. a. O. 217 ff.

wird. Pitkin probiert eine psychoanalytische Lesart der Machiavellischen Texte aus. Sie liefert kein Psychogramm Machiavellis, versucht nicht über Machiavelli so zu schreiben, wie Freud über da Vinci und Erikson über Luther geschrieben haben, sondern sie benutzt psychoanalytische Interpretationsmodelle, um Machiavellis Schriften aufzuhellen und ihre Spannungen und Widersprüchlichkeiten verständlich zu machen, insbesondere, um zu klären, warum die Freiheit bei Machiavelli ein barbarisch-verzerrtes Antlitz und der Machiavellische Bürger eine profaschistische Physiognomie besitzt. Ihr Erkenntnisinteresse gilt der politischen Theorie Machiavellis; ihr psychoanalytischer Interpretationsansatz ist nicht reduktionistisch und unterscheidet sich wohlthuend von solchen kurzschlüssigen Deutungsunternehmen, die unter Umgehung aller argumentativen und sachbezogenen Zusammenhänge theoretische Werke wie beispielsweise die „Kritik der reinen Vernunft“ als Manifestation der frühkindlichen Erziehungsleiden ihrer Verfasser dechiffrieren.

Für Pitkin ist Machiavelli „a republican for hard times, seeking to encourage men to action“ (19); sein zentrales, „with obsessive persistence in all his works in a variety of guises“ auftauchendes Thema sind die Schwierigkeiten personaler und politischer Autonomie. Machiavelli kann unter dem Eindruck seiner politischen Erfahrungen und der zunehmenden innenpolitischen Verelendung und außenpolitischen Gefährdung von Florenz weder in der geistphilosophischen Überschweglichkeit der Ficino-Schule noch in der hochgestimmten republikanischen Tonlage des ‚civic humanism‘ über Autonomie und politische Freiheit reden. Für Machiavelli ist Autonomie problematisch; oft scheint es aussichtslos, sie zu gewinnen, und besitzt man sie, dann ist sie stets gefährdet; sie zu erhalten, kostet enorme Anstrengungen. Literarischen Niederschlag findet diese Situation allseits und allzeit gefährdeter personaler und politischer Autonomie in dem Leitmotiv von der ewigen Konfrontation von ‚virtù‘ und Fortuna, die von Machiavelli als emblematischer Geschlechterkampf illustriert wird, so daß sich seine Vorstellungen privater und persönlicher Autonomie durchweg „in terms of gender“ präsentieren. Und das ist Pitkins Ausgangspunkt; sie untersucht den Zusammenhang zwischen „politics and gender“, das Verhältnis zwischen der politischen Welt und den geschlechtsbestimmten menschlichen Verhältnissen, zwischen den politiktheoretischen Problemlagen und der von Machiavelli zu ihrem Ausdruck benutzten psychologischen und sexuellen Bildsprache.

Pitkin unterscheidet bei Machiavelli drei ‚virtù‘-Varianten und ihnen zugeordnete Männlichkeitsmodelle, die allesamt in sich spannungsvoll und untereinander nicht kompatibel sind. Da ist zuerst das „ideal... of manliness aiming not toward the actual, overt rewards of power, but rather toward indirect gratifications: the pleasures of identification with great men, the secret pride of being smarter than they and able to manipulate them“ (29). Literarisch verkörpert dies Ideal die „Mandragola“-Figur Ligurio, der listig hinter den Kulissen den Ehebruch inszeniert; gesellschaftlich entspricht ihm die Rolle des Sekretärs und Beraters der Mächtigen – Machiavelli ist selbst Ligurio; emblematischer Ausdruck dieser Charaktere ist der Fuchs. Die Freiheitsmittel des Fuchses, mit denen er sich seine Unabhängigkeit zu verschaffen sucht, sind sein entlarvender Verstand und sein autoritätsskeptisches Mißtrauen. Bei Pitkin steht der Fuchs nicht für moralisch verwerfliche Hinterlist und Heimtücke, sondern für den Versuch, sich aller Machtmittel bar allein mit dem angestammten Werkzeug des Intellekts Unabhängigkeit zu verschaffen: Heuchelei, Entlarvung, Manipulation gelten als Autonomiegewinnungsstrategien. In Pitkins Interpretation der Machiavellischen „foxiness“ (42) wird auch die Erkenntnis wirksam, daß der beste Aufklärer auch der beste Manipulator ist; die Fuchs-Männlichkeit ist psychisch gefährdet; die von ihr beherrschte Autonomieversion des „outsmarting all the others“ (32) ist irrwegig. Die spezifische Defizienz des Fuchs-Mannes zeigt sich in seiner Neigung zur Selbstverachtung, durch die die andern gegenüber gehegte Geringschätzung sich selbst einholt, in seiner unfrei machenden Vertrauensunfähigkeit und vor allem in der Gefahr, durch Heuchelei und Anpassung an die Mächtigen – „the fox is a underling“ (42) – die Identität zu verlieren.

Ein anderes Männlichkeitsbild begegnet in der mythischen Figur des übermenschlich großen Gesetzgebers, Staatengründers und Menschenbildners; dieser „manhood of the Founder“ galt Machiavellis größte Bewunderung (52). Der Machiavellische Gründungshero ist dadurch gekennzeichnet, daß er außerhalb aller menschlichen Beziehungen steht; Romulus tötete seinen Bruder, Brutus seine Söhne, Moses wurde in einem Weidenkorb gefunden, auch der Titelheld des Machiavellischen Lebensromanes von Castruccio Castracani war ein Findling: „the true Founder must not only be a founding, independent of the past and self-made in his origins, but he must also be ruthless toward the future, ready to sacrifice his nearest and dearest for the sake of his founding, ready to sacrifice the immortality of the blood promised through his offsprings for that larger and more individual immortality promised

through the glory of his founding“ (60). Es wird deutlich, daß die Untaten der Gründungsheroen, die, was Pitkin entgeht, eine große strukturelle Übereinstimmung mit der Rousseauschen Figur des *Legislateur* besitzen, der *Brudermord Romulus*, der *Sohnesmord Brutus*, nicht unter das gemeinmachiavellistische *Rubrum* der politischen Skrupellosigkeit eingeordnet werden können; sie dürfen nicht als „manifestations of the fox's cynical tough-mindedness“ genommen werden, sondern sie besitzen eine symbolische Valenz, sie machen radikale Autonomie, die Autonomie menschlichkeitsexterner Einsamkeit kenntlich; damit sie ihre außerordentliche Aufgabe der Politisierung durchführen können, muß ihnen alles Menschliche fremd bleiben. Aber eben darin zeigt sich die Defizienz auch dieses Männlichkeitsmodells: der Gründer besitzt kein Menschenmaß mehr, die Gründung bekommt den Charakter einer *creatio ex nihilo*, der politische Übervater trägt göttliche Züge: „the Founder is the only person, the only free agent among objects... Autonomy becomes singularity, the unmoved mover.“ (63) Das Geschöpf dieses politischen Demiurgen, der sich an dem paradoxen Unternehmen versucht, aus absoluter Herrschaft Freiheit zu erzeugen, ist der von Machiavelli mit einer aristotelischen Physiognomie versehene „fraternal Citizen“ (79); mit ihm erst wird das Feld des Politischen betreten, denn „the image of the fox and that of the Founder are... fundamentally nonpolitical, even antipolitical understandings of public life and manhood“ (83).

Alle drei Manifestationen männlichen Autonomiestrebens sind gleichermaßen mit „fortune and other mythical female powers“, mit dem Zufall, der Notwendigkeit und der Natur, konfrontiert, allesamt von Machiavelli als „mythical females“ gezeichnet, als „versions of a generalized feminine power against which men struggle“ (169). Zu Recht stellt sich Pitkin gegen die von Interpreten unterschiedlichster Provenienz vertretene Auffassung,<sup>41</sup> Machiavellis *Fortuna*-Konzept deute auf irrationales Walten und erklärungsresistente Unbegreiflichkeit, und macht darauf aufmerksam, daß bei Machiavelli „nothing intrinsically inexplicable or mysterious about the events ascribed to fortune“ (164) ist, sondern *Fortunas* Walten immer erst aus der Perspektive der Handelnden sichtbar wird, eben als das von ihnen nicht Vorhergesehene, als das Unerwartete, als das, was die Pläne vereitelt hat. *Fortuna* ist also die Chiffre für die kognitive Unverfügbarkeit der Handlungszukunft; weil menschliches Handeln in seinen Folgewirkungen immer nur teilweise transparent ist, sind Menschen den Launen *Fortunas* ausgesetzt, ist der Kampf zwischen *Fortuna* und ‚virtù‘ – der Fähigkeit zur Handlungsplanung – unvermeidlich; *Fortuna* ist also unter menschlicher Perspektive eine pragmatische Trivialität. Machiavelli hat aber gleichwohl diese Zufallskategorie verweiblicht und mythisiert; nach Pitkin wollte er seine lethargischen Zeitgenossen ermutigen, sie zum Handeln anfeuern und bediente sich dazu der „conventional misogyny of his time“ (305), versuchte „to enlist their concern for manliness, their fear of dependence, their craving for sexual gratification“ (293), mit einem Wort: um aus ihnen politische Wesen, Bürger zu machen, reizte er sie in ihrer Männlichkeit, verpackte er seine politische Botschaft so in „terms of gender“.

Pitkins Interpretationsbefund lautet, daß Machiavelli durchgehend sich bei der Darstellung der Probleme menschlicher Handlungsfreiheit und politischer Freiheit und Gesellschaftsbildung einer „sexual and familial imagery“ (301) bedient und politische Problemstellungen als Beziehungen zwischen dem Personal des „family drama“ (230) veranschaulicht. Zur näheren Deutung dieser metaphorologischen Analyse greift Pitkin auf einen „Machiavelli at his best“ zurück (285). Dieser extrapolierte und gegen die verzerrenden Intentionen seiner Bildersprache wohlwollend konzeptualisierte Machiavelli ist ein begabter Dialektiker, der „apparently incompatible truths“ (287) in einer „synthetic tension“ zu halten versteht, Natur und Geist, Freiheit und Notwendigkeit, Autonomie und Kontingenz in eine spannungsvolle Synthese bringen kann und der einem aristotelischen Konzept politischen Lebens verpflichtet ist. Aber dieses von Machiavelli eigentlich Gemeinte kommt nicht zur Darstellung; eine aufdringliche Bildlichkeit verhindert die Konzeptualisierung und verfälscht die Intentionen des „Machiavelli at his best“. „The very metaphors and images he employs to convey his insights repeatedly distort or destroy those insights. Whether this is because of his own psychic needs and conflicts, or because of his effort to address the psychic vulnerabilities of his audience, must remain ultimately undecided. What matters is to understand the connections between political and psychological considerations in the text.“ (288) Machiavellis Metaphorik ist kontraproduktiv; er hat seine Visionen

<sup>41</sup> Eine gute Übersicht über die verschiedenen Interpretationen der Machiavellischen *Fortuna*-Konzeption findet sich bei Th. Flanagan, *The Concept of Fortuna in Machiavelli*, in: A. Parel (Hg.), *The Political Calculus. Essays on Machiavelli's Philosophy* (Toronto 1972) 127–156.

falsch bebildert; der Fuchs Machiavelli hat sich in der psychoanalytischen Falle gefangen; „the sexual and familial imagery Machiavelli invokes tends... to undermine his teaching“ (309); die intendierte Emanzipation wird konterkariert „by his invocation of mythological engulfing mothers and rescuing fathers“ (296); aus der einschüchternden Paternität des Gründerübertaters wird nie die Fraternität des bürgerlichen Lebens entstehen; mit den Mütter-, Väter- und Frauenvergleichen werden „images of domination and fears of dependence“ (301) heraufbeschworen, wird das Bemühen um einen erwachsenen, autonomen Bürger zunichte gemacht; „misogyny works to undermine the vision of political liberty... men who are anxious about their masculinity will be severely limited in their capacity for genuine mutuality“ (304). Die Konfundierung von Autonomie und Maskulinität, von Freiheit und Herrschaft trübt Machiavellis Republikanismus. „Heroism becomes *machismo* and embodies the wrong conception of autonomy, as sovereignty and domination. The participatory, republican politics of freedom does coexist in Machiavelli's political theory with protofascism; the key to their complex relationship lies in the metaphor that ‚fortune is a woman.‘“ (327) Aristotelisch gesprochen: Machiavellis Metaphorik und Symbolik geht davon aus, daß sich politische Problemstellungen als familiendramatische Beziehungen explizieren lassen, und setzt sich so über die grundlegende Einsicht der Aristotelischen politischen Philosophie hinweg, daß zwischen der politischen Welt und der privaten Welt des Hauses ein unüberbrückbarer Gegensatz besteht und daß jeder, der diesen kategorialen Hiat mißachtet und Politisches nach dem Vorbild häuslicher Beziehungen begreift und gestaltet, das Wesen des Politischen und die politische Natur des Menschen notwendig verfehlen und verfälschen muß.

#### Hermeneutische Fragen an Heideggers Gesamtausgabe\*

Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975 ff.

- PGZ = *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), hg. von Petra Jaeger (= *Gesamtausgabe* Bd. 20), 1979, XII u. 448 S.  
 L = *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925/26), hg. von Walter Biemel (= *Gesamtausgabe* Bd. 21), 1976, VIII u. 420 S.  
 GP = *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (= *Gesamtausgabe* Bd. 24), 1975, X u. 476 S.  
 PIK = *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), hg. von Ingrid Görland (= *Gesamtausgabe* Bd. 25), 1977, XII u. 436 S.  
 MAL = *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), hg. von Klaus Held (= *Gesamtausgabe* Bd. 26), 1978, VI u. 292 S.  
 GM = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30), hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (= *Gesamtausgabe* Bd. 29/30, 1983, XX u. 542 S.\*\*)

„Sie wissen doch, was ich in ‚Unterwegs zur Sprache‘ und auch sonst zuweilen über Vorlesungsnachschriften gesagt habe, daß sie nämlich trübe Quellen sind. Dabei bleibe ich, und hoffe nur, daß es mir nicht einmal ähnlich ergeht wie Hegel.“

Heidegger an Hartmut Buchner<sup>1</sup>

\* Dieser ersten Rezension der Heidegger-Gesamtausgabe, Abt. Vorlesungen, werden weitere, auch von anderen Rezensenten, folgen, welche folgende Schwerpunkte wählen: Kant, Nietzsche, Hegel, Heraklit und Parmenides (die Red.).

\*\* Weitere, im Text zitierte Schriften von Heidegger: SZ = Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen 1977); N = Martin Heidegger, *Nietzsche*, zwei Bände (Pfullingen 1961); Eim = Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1953).

<sup>1</sup> Hartmut Buchner, *Fragmentarisches*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hg. von Günther Neske (Pfullingen 1977) 50f.

Nachschriften mögen „trübe Quellen“ sein, aber die Anziehungskraft von Heideggers Vorlesungen ist legendär geworden. Die in den letzten zehn Jahren – mit Hilfe einiger trüben Nachschriften – veröffentlichten Vorlesungen aus Heideggers Marburger (1923–1928) und Freiburger (1928–1944) Zeit erklären die Begeisterung. Zwar findet man hier Heidegger noch unterwegs. Sein Motto für die Gesamtausgabe lautet: „Wege – nicht Werke“, eine Umstellung des Baco-Zitats: „ut homines eam non Opionem, sed Opus esse cogitent“, das am Anfang der „Kritik der reinen Vernunft“ steht.<sup>2</sup> Aber, wie von Vorlesungen zu erwarten wäre, ist die Prosa einfacher, der Stil lässiger und der Gedankengang zur Einführung geeigneter als das dichte Schreiben der „Holzwege“, „Wegmarken“ oder „Unterwegs zur Sprache“. In dieser Hinsicht wenigstens ist eine gewisse Ähnlichkeit mit Hegels Vorlesungen gar nicht zu leugnen!

Die bis jetzt erschienenen Bände der Gesamtausgabe haben schon eine große Wirkung gehabt, Heideggers vielfältige Wegweisung zu verdeutlichen. Vor kurzer Zeit ist eine neue Zeitschrift („Heidegger Studies“) entstanden, zu deren Zwecken es gehört, die hauptsächlich aus der Gesamtausgabe hervorgehenden Ergänzungen der Heideggerschen Philosophie zu bearbeiten. Ein Kollege, der mehrere Jahre regelmäßige Seminare über Heideggers Denken in „Sein und Zeit“ gehalten hatte, entschloß sich, „Sein und Zeit“ durch die Vorlesung „Grundprobleme der Phänomenologie“ zu ersetzen, aufgrund des geringeren Anlasses zum Mißverständnis der Seinsfrage – und nicht existentialistischen Themen – als Leitproblem des Philosophen.

Trotz der großen Erwartung und schnellen Wirksamkeit haben die Vorlesungen in dem veröffentlichten Zustand schwere Enttäuschung erregt. Es läßt sich bedenken, ob man sich ohne Vorbehalt auf diese nicht kritische Ausgabe verlassen dürfe. Man hat sogar auf Ähnlichkeiten zwischen der Gesamtausgabe und der viel verrufenen, von Elisabeth Förster-Nietzsche herausgegebenen Edition der Nietzsche-Werke hingewiesen.<sup>3</sup> Der Vergleich mit der *ursprünglichen* Nietzsche-Ausgabe ist zwar unfair, aber daß die Gesamtausgabe gewisse Ansprüche nicht befriedigt, darf man nicht abschlagen. Die folgenden Bemerkungen, die zu einer Einschätzung der Kritik an der Gesamtausgabe beitragen wollen, beschränken sich auf die sechs erschienenen Vorlesungen von 1925 zu 1930, also den Jahren gerade vor und nach dem Erscheinen von „Sein und Zeit“.<sup>4</sup> Die Diskussion wird von drei Fragen geleitet: Was spricht für eine Edition *dieser* Vorlesungen? Was spricht für *diese* Ausgabe? Was spricht dagegen?

1. Ohne Zweifel ergänzen diese Vorlesungen unser Verständnis für die verschiedenen Nuancen bzw. Wenden („Kehren“) in Heideggers Verfolgen der Seinsfrage und späterer Themen. Also ist es dem Forscher jetzt möglich, derjenigen Entfaltung nachzuforschen, die einen Höhepunkt in „Sein und Zeit“ erreichte, sowie der offensichtlich neuen Wege, die kurz danach folgten. Diese Möglichkeit läßt sich kurz skizzieren.

Im Vergleich mit der knappen Auslegung von „Rede“ in „Sein und Zeit“ finden sich ausführlichere Abhandlungen über dieses Thema in der Einleitung zu „Logik“ (WS 1925/26, Bd. 21) als der Wissenschaft vom Reden (allerdings in einem „weitgefaßten, natürlichen Sinn“) und in der Erörterung von Rede (sowie Hören, Schweigen, Gerede und Sprache) als einem Phänomen der „Entdecktheit“ in „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (SS 1925, Bd. 20). Band 20 ist, wie der Herausgeber richtig bemerkt, in mancher Hinsicht (Themen wie Weltlichkeit, Verfallen, Unheimlichkeit, Sorge) „eine frühe Fassung von ‚Sein und Zeit‘“, die aber auch Heideggers Bewertung der Husserlschen Phänomenologie bzw. ihrer „entscheidenden Entdeckungen“ (Intentionalität, kategoriale Anschauung, Sinn des Apriori) sowie ihrer „Versäumnisse“ (die Seinsfrage und die Frage nach dem Sein des Menschen) darlegt (PGZ 444, 34f., 148f.).

Eine Analyse der Zeit fehlt in Band 20, trotz des Titels, aber ist in Band 21, hauptsächlich durch eine Auslegung des kantischen Zeitbegriffs, zu finden. Auch in den „Logik“-Vorlesungen steht eine Erklärung der in „Sein und Zeit“ erörterten Struktur des hermeneutischen „Als“ und des apophanti-

<sup>2</sup> Martin Heidegger, Frühe Schriften, Gesamtausgabe Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1978) Nachwort des Herausgebers, 437.

<sup>3</sup> Thomas Sheehan, Caveat lector: The New Heidegger, in: The New York Review of Books (4. Dezember 1980) 39f.; X. P. P., Rezension von Bd. 24 der Gesamtausgabe in: Revue de métaphysique et de morale 82 (1977) 131–133.

<sup>4</sup> Vgl. das Literaturverzeichnis am Anfang des Aufsatzes.

schen „Als“ (L 135f.). Mit einer verwandten Deutung der Struktur des Urteils behandelte Heidegger in seinen Vorlesungen: „Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz“ (SS 1928, Bd. 26), die Metaphysik des leibnizschen Satzes vom Grund, ein Thema, das in „Vom Wesen des Grundes“ (1929) und in „Satz vom Grund“ (1955/1956) weitergeführt wird. Auch zu berücksichtigen in diesem Band ist Heideggers Erklärung des „Transzendenzproblems“ bzw. des Problems des Seinsverständnisses mit Hilfe einiger „Sein und Zeit“ exponierender „Leitsätze“ (MAL 110f.).

Die Bedeutung der „Grundprobleme der Phänomenologie“ ist schon weit anerkannt. Schon aus den beiden Tatsachen, daß Heidegger diese Vorlesungen vom Sommersemester 1927 als erste erscheinen ließ und daß er seinen Leser auf sie als „Neue Ausarbeitung des 3. Abschnitts des I. Teils von ‚Sein und Zeit‘“ verwies, dürfte man auf Heideggers eigene Würdigung dieses Bandes schließen (GP 1 Anm.). Hier soll die Auslegung von vier (kantischen, mittelalterlichen, neuzeitlichen, logischen) Thesen über das Sein zu der Einsicht führen, daß ein fundamentales Fragen nach dem Sinn von Sein dabei noch ausbleibt. Im zweiten Teil geht Heidegger der Seinsfrage in Zusammenhang mit der ontologischen Differenz und mit der Bedeutung von Zeitlichkeit und Temporalität nach.

In den Vorlesungen des folgenden Wintersemesters 1927/1928 („Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft“) stellt Heidegger sich die Aufgabe, nach Kants eigener Formulierung Kant besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Die „Kritik der reinen Vernunft“ soll als „die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft“ gedeutet werden. Mit diesem hermeneutischen Ansatz unternimmt Heidegger eine genaue Textanalyse der ersten Hälfte der „Kritik der reinen Vernunft“, woraus dennoch (wie in „Kant und das Problem der Metaphysik“) die kantische Quelle von Heideggers Denken deutlich hervorgeht. Die Kategorien sind „ihrem Wesen nach zeitbezogen“, und Kants Schematismuslehre ist sein Versuch, „die innere Möglichkeit der Kategorien, d. h. der reinen transzendentalen Zeitsätze“, herauszuarbeiten (PIK 2f., 10, 429f.).

In der ersten Freiburg-Vorlesung („Die Grundbegriffe der Metaphysik“, WS 1929/1930) will Heidegger die Grundstimmung des Daseins deuten, woraus die zur Philosophie führende „Ergriffenheit“ entsteht. Die Auseinandersetzung mit der überlieferten Ontologie (Aristoteles, Thomas von Aquin, Suarez), also die in „Sein und Zeit“ angekündigte „Destruktion“, wird fortgesetzt. Aber wie in seiner Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (1929) sucht Heidegger in einer zwar „bestimmten tiefen Langeweile“ die Grundstimmung, wonach die metaphysische Frage der Welt zu entwickeln ist. Hier befinden sich mindestens zwei wichtige Ergänzungen der Analyse in „Sein und Zeit“. Die erste und vielleicht unerwartete Ergänzung betrifft eine Auslegung der These: „das Tier ist weltarm“ und der damit zusammenhängenden Frage nach dem Wesen des Organismus. Die andere Ergänzung geht auf das mehrmals wiederkehrende Thema der „Als-Struktur“ ein, die in dem weltbildenden Grundgeschehen des Daseins verwurzelt ist (GM 9f., 37f., 274f., 397f.).

Auch bei den Vorlesungen zwischen 1925 und 1930 ist eine gewisse Entwicklung in Heideggers philosophischem Selbstverständnis zu ahnen. In „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs“ (SS 1925) kennzeichnet Heidegger Phänomenologie als „produktive Logik“, also ein „vorwissenschaftliches, eigentliches philosophisches Erschließen“ der den Natur- und Geisteswissenschaften zugrunde liegenden Wirklichkeiten. Aber dieselbe Phänomenologie heißt noch eine „wissenschaftliche Philosophie“, obzwar Heidegger hinzufügt, daß „die Definition dieser Wissenschaft selbst“, d. h. die auf die Seinsfrage radikalisierte phänomenologische Forschung, „jetzt dahingestellt“ bleibt (PGZ 2f., 184, 190; SZ 10).

Im folgenden Semester unterscheidet Heidegger eine „forschend-wissenschaftliche-philosophierende Logik“, deren Grundaufgabe „das wirkliche Fragen der Frage: Was ist Wahrheit?“ heißt, von der traditionellen Logik. Diese philosophierende Logik ist außerdem „die Wissenschaft von der Wahrheit“, obwohl in bezug auf theoretische, praktische und religiöse Wahrheiten „es nicht ohne weiteres entschieden (ist), welche Art des Wahren das Primäre und das Ursprüngliche ist“ (L 12ff.).

Ein Jahr später, als Heidegger sich mit dem Begriff einer Weltanschauungsphilosophie auseinandersetzt, wird der wissenschaftliche Charakter der Philosophie noch stärker unterstrichen. Also heißt „der Begriff einer Weltanschauungsphilosophie überhaupt ein Unbegriff“, aber „Philosophie ist die Wissenschaft von Sein“, und zwar „die absolute Wissenschaft von Sein“ (GP 15–17). „Die Grundprobleme der Phänomenologie erörtern besagt dann nichts anderes, als diese Behauptung von Grund aus begründen: daß Philosophie Wissenschaft von Sein sei und wie sie es sei, ...“ (GP 15, vgl. auch 23) So steht es auch in „Sein und Zeit“ aus demselben Jahr: „Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft von Sein des Seienden – Ontologie.“ (SZ 37)

In Heideggers Versuch während des nächsten Semesters, die „Kritik der reinen Vernunft“ als die Grundlegung der Metaphysik als Wissenschaft zu deuten, erklärt er „die Idee von Wissenschaft überhaupt“. Ähnlich wie in „Sein und Zeit“ legt er das aus, was zum Dasein wesentlich gehört, „bevor es und ohne daß es je sich *wissenschaftlich* zur Welt verhält“. Dazu erklärt er den Grundakt – die *Vergegenständlichung* eines *Gebiets* des Seienden –, wodurch das vorwissenschaftliche Verhalten zum wissenschaftlichen wird. Hierdurch geht deutlich hervor, daß „Wissenschaft“ gewöhnlich Wissenschaft des Seienden bedeutet und daher seiner Begründung, d. h. des *Seinsverständnisses* überhaupt, unfähig bleibt. Aber wie in den früheren Vorlesungen beschreibt Heidegger Philosophie selbst, die diese Begründung leisten soll, als eine Wissenschaft, und zwar „Wissenschaft des Seins, ... Ontologie“. „Dieses fragt *thematisch* nach dem Begriff des Seins und der Seinsverfassung als solcher.“ Heidegger spricht also von einer Vergegenständlichung des Seins, einer Aufgabe, die sich mit seinem späteren Denken schwer vereinbaren läßt. Heidegger will allerdings den Unterschied zwischen Wissenschaften von Seienden und Philosophie hervorheben. Bedeutend bleibt aber das Kennzeichnen der Philosophie als *thematisch* und *wissenschaftlich* (PIK 24–28, 32–36).

In der letzten Marburg-Vorlesung wiederholt Heidegger die Idee einer „philosophischen Logik“ sowie die einer „philosophischen Wissenschaft“ (MAL 11, 70). Aber in der Beilage („einem nicht vorgetragenen Text zum Vorlesungsabschluß“) kommt die folgende (neue?) Einsicht vor: „Philosophie ist weder eine Wissenschaft unter anderen noch eine Herstellung von Weltanschauung; sie ist ursprünglicher denn jede Wissenschaft und in einem zugleich ursprünglicher denn jede Weltanschauung.“ (MAL 285, 287) Die erste Hälfte dieses Zitats mag heißen: „Philosophie ist eine eigentümliche Wissenschaft“, und die früheren Vorlesungen scheinen diese Deutung zu bestätigen. Aber in der zweiten Hälfte dieses Zitats wird Philosophie von *jeder* Wissenschaft entfernt – oder meint er nur „jede positive Wissenschaft“ bzw. „jede Wissenschaft von Seienden“?

In Freiburg wird ein wissenschaftliches Philosophieren völlig abgelehnt. „Die Philosophie und erst gar als Metaphysik hat eben noch nicht die Reife der Wissenschaft erreicht“ – und sie darf es nicht. „Am Ende ist die Auslegung der Philosophie als Weltanschauungsverkundigung nur dieselbe Verlogenheit wie die Kennzeichnung derselben als Wissenschaft. Philosophie (Metaphysik) – weder Wissenschaft noch Weltanschauungsverkundigung.“ Der bloße Vergleich der Philosophie mit Wissenschaft heißt „eine unberechtigte Herabsetzung ihres Wesens“ (GM 2–4).

In diesem Kontext denkt Heidegger allerdings vor allem an den Versuch seit Descartes, Philosophie zum Rang einer absoluten Wissenschaft zu erheben. Die Zweideutigkeit der Philosophie, daß sie (wie Rechnen) jeden gesunden Menschenverstand angehen und zugleich etwas Letztes und Höchstes („die höchste Gewißheit“) sein soll, unterliegt dieser „katastrophalen“ Vorstellung der Philosophie als absoluter Wissenschaft. In dieser neuzeitlichen Tradition ergibt sich vielleicht „eine wissenschaftlich-kritische, aber keine philosophisch-kritische Haltung“ (GM 22–24, 30).

Was Heidegger damit behaupten will, läßt sich in seiner Deutung des berühmten Zweifels am Anfang der cartesischen Philosophie erklären. „Das Dasein, das ich (das ego) wird gar nicht in Frage gestellt“, obwohl gerade dieses Dasein äußerst fragwürdig und unsicher ist. Philosophie darf keine Wissenschaft sein, weil sie ein „Heimweh“ ist, dessen Wahrheit im Schicksal des Daseins „mitgewurzelt“ ist. „Gerade weil diese Wahrheit solchen Begreifens ein Letztes und Äußerstes ist, hat sie die höchste Ungewißheit zur ständigen und gefährlichen Nachbarschaft.“ Das Bemühen dieses Philosophierens ist die aus einer Stimmung hervorgehende *Ergriffenheit*. Was dadurch begriffen wird, dürfte nicht vorgestellt werden, „sondern uns in einem ganz anderen und ursprünglich von jeder wissenschaftlichen Art grundverschiedenen Verhalten bewegen“ (GM 9, 13, 29).

Vielleicht ist diese Entwicklung nur ein Schein, der sich durch sorgfältiges Unterscheiden der verschiedenen Zusammenhänge (oft Vorbetrachtungen, Einleitungen) und der mehrfachen Bedeutungen von „Wissenschaft“ (positive Wissenschaft oder Erfahrungswissenschaft, absolute Wissenschaft, ontologische Wissenschaft) abweisen läßt. Ohne Zweifel besteht eine grundlegende Einheit zwischen der vorwissenschaftlichen produktiven Logik von 1925 und dem Begreifen „ureigener Art“ von 1929/1930. Überdies findet man mit der Kennzeichnung der Philosophie als Wissenschaft in „Grundprobleme der Phänomenologie“ oder vor allem in „Sein und Zeit“ kaum eine Vernachlässigung der inneren Beziehung zwischen Philosophie und Dasein. „Sein gibt es nur, wenn Wahrheit, d. h. wenn Dasein existiert.“ (GP 25; vgl. auch SZ 8, 13)

Augenfällig aber bleibt zumindest als Ergebnis eines vorläufigen Lesens dieser Vorlesungen zwischen 1925 und 1930 der Eindruck einer Entwicklung in Heideggers Vorhaben als dem Weg von einer

wissenschaftlichen Philosophie zu „etwas Urtümlich-Eigenständigem“ (GM 35). Nach der in „Sein und Zeit“ geübten Kritik an theoretischem Erkennen bzw. an der Vereinfachung des Sinnes von Sein auf das Vorhandene kommt der Bruch mit einer wissenschaftlichen Philosophie nur konsequent vor. Aber dabei bleibt die Bedeutung der Philosophie noch ein Rätsel. Ein erheblicher Vorteil der veröffentlichten Vorlesungen Heideggers von 1925 bis 1930 ist die Gelegenheit, die sie Mitdenkern anbieten, sich auf seine vielseitige Auseinandersetzung mit dieser Frage einzulassen.

2. Was spricht aber für *diese* Edition? Man muß nicht auf sie ewig warten, wie man vermutlich auf eine kritische Aufgabe sicher hätte warten müssen. Dazu dürfte man annehmen, daß Bände der Gesamtausgabe verhältnismäßig billiger zu bekommen sind. Was das Herausgeben tatsächlich angeht, legt jeder Herausgeber seine Praxis und die Lage der von ihm bearbeiteten Manuskripte am Ende des Bandes deutlich dar.

Vor allem aber soll die Gesamtausgabe Heideggers eigenen Wünschen sowie seiner eigenen Praxis entsprechen. Offensichtlich wollte er keine von philologischen Anmerkungen überlastete historisch-kritische Ausgabe. Seine Kritik an der vom Nietzsche-Archiv in Weimar besorgten historisch-kritischen Gesamtausgabe weist auf seine Gründe hin (NI, 18). Die erschienenen Bände der Vorlesungen sollen – und daran hat man keinen Grund zu zweifeln – „auf Anweisung Heideggers aus der Handschrift und der Nachschrift nach den von ihm gegebenen Richtlinien zusammengesetzt“ sein (GP, Nachwort des Herausgebers, 471). Also hat Heidegger selbst die Herausgabe schon geregelt.

Indem aber Heideggers genaue Anweisungen sich in keiner Veröffentlichung befinden, muß man sie 1) aus den von ihm selbst herausgegebenen Vorlesungen und 2) aus dem Verfahren bzw. der Erklärung desselben durch die Herausgeber der Gesamtausgabe herausholen.

„Das Gesprochene spricht nicht mehr im Gedruckten.“ (EiM, Vorbemerkung) Mit diesem knappen Hinweis kündigt Heidegger an, daß und – zum Teil – wie er seinen Vorlesungstext ausgearbeitet hat. Längere Sätze wurden aufgelöst, der Text wurde gegliedert, „Wiederholungen . . . gestrichen, Versehen beseitigt, Ungenaues . . . verdeutlicht“. Beinahe dieselben Worte wurden von Heidegger verwendet, als er sein Verfahren in Vorbereitung der Nietzsche-Vorlesungen beschrieb, mit der wichtigen Ergänzung, daß der „Vorlesungscharakter“ beibehalten bleibt. (Daß diese Ergänzung in „Einführung in die Metaphysik“ fehlt, läßt das Bedenken zu, daß Heidegger unterschiedliche Muster für die Herausgabe seiner Vorlesungen hinterließ.)

Die Herausgeber der Gesamtausgabe haben ausdrücklich versucht, nach diesen Mustern zu arbeiten. In seinem Nachwort bietet der Herausgeber der „Grundprobleme der Metaphysik“, Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, eine eingehende und deshalb besonders hilfreiche Erklärung seiner Verfahrensweise an. Mit wenigen Abweichungen gilt diese Erklärung für die Praxis aller Herausgeber der Gesamtausgabe. Nach Heideggers „Anweisungen für die Herstellung des für den Druck zureichend geeigneten Textes“ besteht die Aufgabe des Herausgebers aus vier Momenten: Vervollständigung einer ersten Abschrift durch Vergleich mit dem handschriftlichen Text, Einarbeitung der aus der autorisierten Mitschrift übernommenen Ergänzungen, Textgestaltung und Überarbeitung des Vorlesungstextes „nach den Erfordernissen des Drucktextes“.

Zwar muß man die merkwürdigen Unterschiede im Zustand der verschiedenen Manuskripte, die zur Verfügung des jeweiligen Herausgebers standen, in Betracht ziehen. In Band 20 hatte der Herausgeber Heideggers Vorlesungshandschrift, Mosers stenographische Mitschrift (bzw. Nachschrift) und „eine handschriftliche, stichwortartige Mitschrift seiner damaligen Schülerin Helene Weiß“ (PGZ 446). Der ganze zweite Abschnitt (knapp 20 Seiten) fehlt aber in dem Originalmanuskript und wurde von Mosers Nachschrift übernommen. Nach den Herausgebern von Band 20 und Band 21 (Petra Jaeger und Walter Biemel) hatte Moser seine Nachschrift regelmäßig *während* des Semesters Heidegger übergeben sollen (PGZ 445; L 417). Aber für die Vorbereitung von Band 24 hatte der Herausgeber (v. Herrmann) ein Originalmanuskript, Fritz Heideggers maschinenschriftliche Abschrift und Mosers Nachschrift, die Heidegger „nach ihrer Fertigstellung mehrmals durchgesehen und hier und da mit Marginalien versehen“ hat (GP 471). Zur Vorbereitung des 25. Bandes hatte Ingrid Görland ein „von Heidegger vollständig ausgearbeitetes“ Originalmanuskript und eine von Hermann Mörchen handgeschriebene Nachschrift, die aber nur eine „geraffte Wiedergabe“ der Vorlesung darstellt (PIK 433). Band 26 ging aus Heideggers Manuskript, einer von Hildegaard Feick überarbeiteten Abschrift und zwei (von Hermann Mörchen und Helene Weiß) handgeschriebenen – also stichwortartigen und nicht stenographischen – Manuskripten hervor (MAL 287). Zur Verfügung des Herausgebers von Band 29/30



standen: 1) eine *Vorlesungshandschrift* (das Originalmanuskript Heideggers), die „zahlreiche, nicht immer vollständig ausformulierte längere oder kürzere Texteneinschübe, Textverbesserungen und den Haupttext ebenfalls erweiternde stichwortartige Bemerkungen enthalten“; 2) eine *maschinenschriftliche Abschrift*, die im Auftrage Heideggers von Ute Guzzoni hergestellt, nicht aber mit Heidegger kollationiert wurde; und 3) eine (oft umfangreichere) stenographische Mitschrift von Simon Moser, die Heidegger nach Semesterabschluß überprüfte und gelegentlich mit Randbemerkungen versah (GM 537f.).

Also sah jeder Herausgeber unterschiedlichen Bedingungen entgegen. Gelegentlich hatte der Herausgeber eine stenographische Nachschrift bzw. eine autorisierte und überprüfte Mitschrift oder Nachschriften, die nur „trübe Quellen“ heißen können. In dem Originalmanuskript fehlte eine zureichende Gliederung des Textes oder eine nur während der Vorlesung stattgefundene Erörterung. Außerdem waren überflüssige Wiederholungen und nur zum Vorlesen geeignete Redewendungen zu finden. Nach dem Vorbild von „Einführung in die Metaphysik“ und „Nietzsche“ versucht der jeweilige Herausgeber diese Schwierigkeiten gewissermaßen zu „glätten“, um einen gut lesbaren und zugleich vorlesungstreu Text herzustellen. Die Vorteile dieser Methode sowohl für Forscher als auch für Anfänger liegen auf der Hand. „Dem Kenner kann die Vorlesung einen besseren Einblick in die Konzeption gewähren, dem Neuling dient sie als Einführung in das Hauptwerk.“<sup>5</sup>

3. Was spricht aber *gegen* diese Ausgabe? Vor allem hätte man wissen wollen, wo und warum genau ein Wort oder eine Redewendung gestrichen oder vor anderen bevorzugt wurde. Ohne Zugang zu den Varianten, mit denen die Herausgeber gerungen haben, ja ohne zu wissen, ob es eine Variante gäbe oder geben konnte, muß der Leser sich ganz auf die Einsicht bzw. das Gefühl der Herausgeber (weil Begründung fehlt) verlassen. *In nuce* bleibt diese Edition der Vorlesungen *unüberprüfbar*. Solche Prüfbarkeit, die keine endgültige bzw. ideale Fassung voraussetzt, fordert eine zwar gegen Heideggers Wünsche kritische Ausgabe. Mit der erfolgreichen Erfahrung der Hegel-, Fichte- und Husserl-Archive scheint aber die Vorlage für ein solches Unternehmen gegeben zu sein.<sup>6</sup>

„Denn die Sache ist nicht in ihrem *Zweck* erschöpft, sondern in ihrer Ausführung.“<sup>7</sup> Damit will Hegel betonen, daß die Form einer Philosophie nicht äußerlich oder willkürlich ist, sondern sie wesentlich enthüllt bzw. bestimmt. Auch wenn man diese Einsicht als ein Zeichen absolutistischen Denkens völlig ablehnt, kann man die Wirkung der Gestaltung eines Textes auf die Bedeutung des Inhalts kaum leugnen. Die Gliederungen der gedruckten Vorlesungen mögen sich zwar aus dem Originalmanuskript oder aus einer Nachschrift zeigen oder begründen lassen. Aber die Gesamtausgabe in ihrer gegenwärtigen Lage schließt jede solche Bewertung einfach aus.

Zusätzlichen Anstoß erregt der offensichtliche Mangel an rigoroser Einheitlichkeit unter den Herausgebern über die Bedeutung von Heideggers Anweisungen. Beispielsweise hebt Klaus Held die Notwendigkeit, Heideggers „charakteristischen Vorlesungsstil auch im Geschriebenen sichtbar bleiben“ zu lassen, hervor (MAL 289). Also werden Füllwörter („nun“, „auch“, usw.) und rhetorische Wendungen „zu einem großen Teil“ bewahrt. Man bekommt dagegen bei v. Herrmann den Eindruck, daß er diese Füllwörter meistens gestrichen hat (GM 539). Auch gehen die Meinungen der Herausgeber über Heideggers Anweisung, wie man Zusammenfassungen behandeln soll, auseinander.<sup>8</sup> Zwar soll man nicht erwarten, daß die vielen Zusammenfassungen (weder innerhalb einer Vorlesung noch unter mehreren) von derselben Qualität sind. Aber wieder hätte man wissen wollen, ob Heidegger selbst das Weglassen einer Zusammenfassung ausdrücklich autorisierte. Wenn nicht, soll es mit Hilfe eines kritischen Apparates geprüft werden können.

Warum hat Heidegger die Edition seiner Vorlesungen in dieser Form zugelassen? Welches Muster hielt er sich vor, um sie begründen zu können? Warum hat er seinen Herausgebern so viel Freiheit und Verantwortung beim Aufbau des Textes überlassen? Mit welchen hermeneutischen Prinzipien rechtfertigte er eine weniger als kritische Ausgabe seiner Vorlesungen? Sicher wollte er die zerstreute Lage der in

<sup>5</sup> Claudius Strube, Rezension von „Logik“, Bd. 21 der Gesamtausgabe, in: Archiv für die Geschichte der Philosophie 61 (1979) 237.

<sup>6</sup> Vgl. Anhang und oben (Anm. 3) zitierte Rezension in: Revue de metaphysique et de morale.

<sup>7</sup> Hegel, Phänomenologie des Geistes (Hamburg 1952) 17.

<sup>8</sup> Sheehan, a. a. O. 40.

der alten Freundesausgabe der Hegel-Werke veröffentlichten Vorlesungen dringend vermeiden, wo die Herausgeber mehrere Originalmanuskripte zu *einem* Text verschmolzen hatten. Dazu hat er seine (gelegentlich bearbeiteten) Originalmanuskripte vorgelegt, so daß man mehr als Nachschriften – wie im Falle von Kants Vorlesungen – zur Vorbereitung des gedruckten Textes hat.<sup>9</sup>

Antworten auf die oben gestellten Fragen lassen sich nur vermuten. Aber Heideggers ganze hermeneutische Praxis in bezug auf die Geschichte der Philosophie zieht immer wieder auf die Sache des Denkens, auch wenn diese Sache die Sprache selbst war. Zwar beschäftigte er sich mit philologischen Problemen und kümmert sich um die Lage der verschiedenen Ausgaben (z. B. Hölderlin oder Aristoteles). Aber er ließ sich nie auf diesen philosophisch-verleitenden Umweg ein. Die Gefahr schien ihm offensichtlich zu groß, sich dadurch zu verlaufen, Denken mit Textkenntnis bzw. Textanalyse zu verwechseln, fast als ob er an einer Art „philologischer Angst“ litt.

Nach Heideggers Erklärung war „Der Wille zur Macht“ nicht Nietzsches Buch, sondern eine geschickte Edition einiger seiner Schriften. (Er meinte die Edition von 1911, die der Ausgabe von Nietzsches Schwester folgte.) Diese Edition der Schriften, obwohl nicht Vorlesungsmanuskripte, hätte vielleicht das Muster für die von Heidegger geregelte Methode der Gesamtausgabe sein können. Um diese These als glaubhaft aufzuzeigen, zitiere ich Heideggers eigene Bemerkungen zur Edition von Nietzsches „Wille zur Macht“ – mit einer einzigen Änderung: ‚Nietzsche‘ wird durch ‚Heidegger‘ ersetzt:

„Aber zugestanden, die Herausgabe der Vorarbeiten zum Hauptwerk... sei die bestmögliche, wir haben mit dieser Ausgabe doch nur etwas Nachträgliches vor uns. Was aus diesen Vorarbeiten geworden wäre, wenn sie [Heidegger] selber in das von ihm geplante Hauptwerk hätte verwandeln können, weiß niemand. Dennoch ist das, was uns heute zugänglich bleibt, so wesentlich und reich und auch von [Heidegger] aus gesehen so endgültig, daß die Voraussetzungen zu dem gegeben sind, worauf es allein ankommt: [Heideggers] eigentliches philosophisches Denken wirklich zu denken. Das wird um so sicherer gelingen, je weniger wir uns an die Reihenfolge der einzelnen Stücke halten, wie sie in der nachträglichen buchmäßigen Zusammenstellung vorliegt. Denn diese Anordnung der einzelnen Stücke und Aphorismen innerhalb der von [Heidegger] selbst stammenden Einteilungsschemata ist willkürlich und nicht wesentlich.“ (N I, 32 f.)

Nicht nur Heideggers Rechtfertigung der Gesamtausgabe, sondern auch seine Einschätzung und sein Ratschlag über den richtigen Gebrauch davon lassen sich aus diesem Zitat rekonstruieren. Also scheint die hermeneutische Lage der Gesamtausgabe eine konsequente Folge von Heideggers eigener hermeneutischer Praxis zu sein, einer Hermeneutik, die mit der Auslegung der Seinsgeschichte auf das geschichtliche Ereignis des Denkens abzielt.

Wenn diese Rechtfertigung Heideggers Meinung entspricht, bleibt sie dennoch unzureichend.<sup>10</sup> Auf diese Weise erscheint Heidegger, als wolle er das Schicksal seines Denkens nach seinem Tod beherrschen. Aber dieser Versuch wirkt (vergebens) dem ereignishaften und geschichtlichen Licht seiner Hermeneutik entgegen. Die hermeneutische Lage der Gesamtausgabe-Vorlesungen verbreitet Heideggers philologische Angst und behindert dadurch die Aufnahme dieser inhaltsreichen Werke, was sehr zu bedauern ist, da diese Vorlesungen ein all zu seltenes Mitdenken ermöglichen bzw. bewirken. Man hat beinahe den Eindruck, daß ein *dem* Philosophen Heidegger nicht gemäßes Editionsprinzip waltet. Als Figur in der Geschichte des Seins wollte Heidegger *seine* Selbstinterpretation durchhalten. Als Philosoph wußte er besser, daß „libri autem habent sua fata“. Also: Wenn die Herausgeber darin erfolgreich sind, Heideggers Wünsche zu erfüllen, so mißlingt das Unternehmen. Schon in der Akademie hört man die Forderung einer kritischen Ausgabe sowie die Herabwürdigung bzw. die Vernachlässigung der Gesamtausgabe. Irgendwann in der weiteren Zukunft werden gewissenhafte Philosophen eine kritische Ausgabe schaffen. Inzwischen können wir uns nichtsdestoweniger freuen, daß wir in diesen „trüben Quellen“ fischen können.

<sup>9</sup> Strube, a. a. O. 238.

<sup>10</sup> Diese Rechtfertigung ist zwar erdichtet, aber notwendigerweise, weil Heideggers ausdrückliche Begründung der Regelung der Gesamtausgabe nicht zur Verfügung steht.

## Anhang

Eine mögliche äußerliche Bedingung der hermeneutischen Lage der Gesamtausgabe ist noch zu bemerken. Einmal hat Pater v. Breda Heidegger vorgeschlagen, seinen Nachlaß Löwen zu geben, um das Husserl-Archiv zu einem phänomenologischen Archiv zu erweitern. Walter Biemel (Herausgeber von Bd. 21) befürwortet den Vorschlag und beklagt den Mangel an Unterstützung für die Bearbeitung von Heideggers Nachlaß in der Bundesrepublik. „In dieser Hinsicht bleiben wir ein geistiges Entwicklungsland“, notiert Biemel.<sup>11</sup> Aber die Tatsache, daß die Deutsche Forschungsgemeinschaft (nach sechs verschiedenen Untersuchungen) wegen der von Heidegger programmierten Technik der Veröffentlichung auf das Projekt verzichten mußte, scheint die von Biemel beklagte Bedingung abzuschwächen.<sup>12</sup>

Daniel O. Dahlstrom (Washington)

Rafael Ferber, *Platons Idee des Guten*, Hans Richarz, *Sankt Augustin* 1984, 254 S.

I. Was kann ein solches Buch nach der kaum mehr überschaubaren Literatur zu den zentralen Texten von Platons „Staat“ noch Neues bringen? Der Standort des vorliegenden ist bestimmt durch eine doppelte Zwitterstellung: einmal zwischen der durch Heidegger repräsentierten kontinentalen Philosophie und der Philosophie analytischer Provenienz (Frege, Russell, Wittgenstein; demgemäß wird angloamerikanische Literatur bevorzugt herangezogen), zum andern durch die Situation des Übergangs vom „romantischen“ Paradigma der Platonforschung (Schlegels und Schleiermachers) zu dem die indirekte Überlieferung einbeziehenden, übergreifenden Paradigma der „Tübinger Schule“. Beide Konkurrenzverhältnisse haben im Medium von F.s Darstellung ihren symptomatischen Niederschlag gefunden. Die entscheidende Anregung verdankt F. freilich dem späten Heidegger: Dessen zumal in den Vorträgen „Der Satz der Identität“ und „Zeit und Sein“ entwickelte Überlegungen zum Ereignis oder zur Lichtung als dem Vermittelnden zwischen Sein und Denken sind bei F. zum Hermeneuticum für die vermittelnde Funktion der platonischen Idee des Guten zwischen Denken und Gedachtem im Sonnengleichnis des „Staats“ geworden. F. sieht Platon wie Heidegger mit Recht in der Nachfolge der Ur-Identität von Sein und Denken bei Parmenides fr B 3, die in modifizierter Form auch im Platonismus und Aristotelismus, bei Spinoza, im Idealismus und bei von ihm abhängigen Autoren wiederkehrt. F. verfolgt das Thema außer bei Platon exemplarisch bei Kant, Fichte, Wittgenstein und Heidegger weiter und strebt dabei zuletzt eine systematische Fragestellung an, die es wiederzugewinnen gelte: die nach dem vermittelnden Dritten zwischen und über Sein und Denken, das als Intentionalität Ermöglichendes, Ungegenständliches selbst weitgehend der direkten Intention entzogen und daher der Philosophie als schwieriger Grenzgedanke aufgegeben sei. Ein angemessenes Problembewußtsein findet F. nur bei Platon, Fichte und Heidegger, während sonst in der Geschichte der Philosophie überwiegend Mangel an „Trilateralismus“ und Vergessenheit des Dritten („Drittesvergessenheit“, 74) herrsche.

Man sieht: Die Fragestellung gehört zum Themenkreis einer „Metaphysik der Erkenntnis“, wie sie etwa von N. Hartmann oder Heidegger – beide Male bereits unter Einbeziehung Platons – betrieben worden ist, aber die zeitgenössischen Diskussionen um den Wahrheitsbegriff merklich übersteigt. Es muß F. als Verdienst zugerechnet werden, sich damit dem Risiko des Unzeitgemäßen auszusetzen.

Unterstellt man einmal das systematische Problem als sinnvoll, so drängen sich zwei kritische Fragen auf: 1) Ist die historische Bestandsaufnahme für sich genommen ausreichend und differenziert genug durchgeführt? 2) Ist der Ertrag für die gegenwärtige und künftige systematische Diskussion und Argumentation genügend konkret und präzise?

Zunächst sind einige Zweifel an der präntendierten Kontinuität der Probleme („nichts anderes als“, 196, 203, 210) und an der zureichenden Ausdifferenzierung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede

<sup>11</sup> Walter Biemel, *Erinnerungsfragmente*, in: *Erinnerung an Martin Heidegger*, 23.

<sup>12</sup> Sheehan, a. a. O. 40. Dankbar bin ich für die Unterstützung der Humboldt-Stiftung, die die Abfassung dieses Aufsatzes ermöglicht hat. Für wertvolle Hinweise möchte ich auch Walter Patt herzlich danken.

anzumelden: Es ist zwar richtig, daß Platon an Parmenides B 3 angeknüpft und die dort angesprochene Identität herausgehoben und als vermittelndes und begründendes Prinzip (das ‚Gute‘) für sich gesetzt hat, doch stehen beide Denker damit im größeren historischen Kontext der frühgriechischen These von der ‚Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches‘, beruhend auf einer Korrespondenz von Makro- und Mikrokosmos auf Grund gleicher Mischungsverhältnisse (vgl. die Einordnung bei C. W. Müller, Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens [= Kl. phil. St. 31] [1965] 14 u. 183 Anm. 21 a. E., 192 Anm. 54). F. hätte seinem Thema mehr geschichtliche und systematische Tiefe gegeben, wenn er diesen erweiterten Horizont beachtet hätte. – Auf der anderen Seite beruht die Inanspruchnahme von Kant und des ihm verwandten frühen Wittgenstein (im „Traktat“) auf einem Mißverständnis: Wenn bei Kant die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung per definitionem *zugleich* die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände sind, d. h. wenn das Subjekt die Gegenstände allererst setzt, dann ist das Verhältnis von vornherein tautologisch und einer Vermittlung weder fähig noch bedürftig. Diese (numerische) „Identitätsthese“ ist mit der generischen Identität, d. h. der bloßen Korrespondenz von Denken und Gedachtem bei Parmenides und Platon inkommensurabel. Der konstitutionstheoretische Wahrheits- und Erkenntnisbegriff fällt m. a. W. – im Unterschied zum korrespondenztheoretischen oder hermeneutischen – aus dem Problemzusammenhang ganz heraus, da er unproblematisch ist. Er kann daher auch nicht der „Vergessenheit“ eines vermittelnden Dritten geziehen werden (F. 192f.). (Beim Wittgenstein des ‚Traktats‘ entspricht die Sprachlogik als das Vermittelnde im Rahmen der Abbildtheorie; sie selbst erlaubt keine weitere Vermittlung mehr.) F.s Darstellung zeigt, daß er hier die 1924 von N. Hartmann zu Unrecht Platon unterschobene neukantianische Identitätsthese umgekehrt hat: Während Hartmann Platon auf Kant hin interpretiert hatte, interpretiert F. ebenso unrichtig Kant auf Platon hin um. Schon dieses Beispiel zeigt, daß F. den Begriff der Identität nicht genügend qualifiziert hat: Der Unterschied zwischen der primär gemeinten generisch-analogischen und der numerischen Identität wird nivelliert und dadurch im vorliegenden Fall der täuschende Schein einer Kontinuität hervorgerufen. – Nach H. M. Baumgartner (Von der Möglichkeit, das Agathon als Prinzip zu denken. Versuch einer transzendentalen Interpretation zu Politeia 509 b, in: Parusia. Studien z. Philos. Platons u. z. Problemgeschichte d. Platonismus. Festg. f. J. Hirschberger [Frankfurt a. M. 1965] 89–101) vergleicht auch F. Platons Sonnengleichnis mit *Fichte*, und zwar speziell mit der späteren Fassung der Wissenschaftslehre von 1804 (ähnlich 1812), die dafür günstigere Voraussetzungen bietet: Das Absolute als die reine Einheit und das reine „Licht“ vermittelt dort zwischen Sein und Denken. Der späte Fichte entwickelt hier eine eigene Form der Identitätsphilosophie, die sich wie diejenige Schleiermachers vom Indifferenzgedanken Schellings unterscheidet und andererseits funktional und mit der Lichtmetaphorik auf Platon zurückweist. Freilich deutet F. nur an (194), daß der Übergang vom objektiven, vorkritischen Idealismus zum subjektiven gegenüber dem historischen Platon eine Umkehrung der Gewichtung zwischen Subjektivem und Objektivem mit sich bringt, die in der vom Nominalismus bestimmten Moderne schon durch Descartes und Spinoza vorbereitet wird: Die Seele, das spätere „Subjekt“, repräsentiert bei Platon nur eine besondere Region des Universums, während sie bei Descartes zur ersten Substanz, bei Fichte gar zum Prinzip aufrückt. Immerhin können die Vergleiche des Fichte-Kapitels am ehesten als historisch intakt gelten. – Da F. das Vermittlungsproblem in der Gegenwart beim späten Heidegger thematisiert findet (Sein – Denken – Ereignis) und von daher die analogen Ansätze Platons aktualisieren möchte, ist es verständlich, daß er um der Gemeinsamkeiten willen den Stellenwert der Analogien mitunter falsch einschätzt und insbesondere die antimetaphysische Wendung Heideggers unterschlägt. Bereits Heideggers Identifizierung von Sein und Nichts ist unplatonisch und allenfalls neuplatonisch. Vor allem setzt Heideggers Gedanke des „Ereignisses“ Endlichkeit, Zeit und Geschichte voraus; demgemäß ist Heideggers Seinsbegriff weder mit dem Sein der ontotheologischen Tradition (seit Porphyrios) noch gar mit der *Usia* von Platons „Staat“ 509 B zusammenzubringen (so F. 206f.). Es ist daher auch abwegig, von einer „Überwindung“ der Metaphysik durch eine Metametaphysik schon bei Platon zu sprechen. Heidegger kann vielmehr, indem er die Endlichkeit an sich selbst denkt, die Metaphysik des Exemplarischen im Platonismus umzukehren und Hand in Hand damit auch die Subjekt-Objekt-Spaltung über die erkenntnistheoretische Vermittlung des Gleichen zum Gleichen hinaus aufzuheben suchen (vgl. das Heidegger-Kapitel im Buch des Rez., *Platone e i fondamenti della metafisica* [1982] bes. 308ff.). Dem postmetaphysischen Standort Heideggers entspricht eine Entleerung und Formalisierung der Struktur und ein inhärenter Mystizismus, die auf Platon zurückzuprojizieren F. nicht vermieden hat. Die dadurch mitveranlaßte Vagheit und Unbestimmtheit, die Platons Theorie des Guten in der Interpreta-

tion F.s annimmt, wirkt sich weiterhin auf die übrigen Aspekte des Guten aus. Vor allem erheben sich Zweifel daran, ob – im Sinn der einleitenden kritischen Frage – eine Theorie des ‚Dritten‘ von solcher Unbestimmtheit heute außerhalb der Heidegger-Nachfolge effizient zu Buche schlagen und fruchtbar in die systematische Diskussion eingebracht werden kann. (Die Beschwörung des ‚Dritten‘ müßte dafür argumentativ konkreter und präziser substantiiert werden.)

F. hat nicht nur, von Heidegger inspiriert, den Vermittlungsgedanken von Platon über verschiedene historische Stationen hin verfolgt, sondern auch eine – zumeist der Analytischen Tradition verpflichtete – zeitgemäße Kritik des Platonismus angeschlossen, die allerdings – allgemeiner orientiert – den Vermittlungsgedanken eher in den Hintergrund treten läßt. Der Haupteinwand gegen die Ideenlehre (und die Idee des Guten) moniert (nach G. Frege) den Kategorienfehler einer Vermengung von realen Prädikaten und Begriffen, argumentiert also vom traditionellen Universalienstreit her gesehen konzeptualistisch. Leider fehlen Auseinandersetzungen mit der – zuletzt gleichfalls an Frege orientierten – Erklärungshypothese Hintikka (Knowledge and its objects in Plato, in: J. M. E. Moravcsik [Hg.], Patterns in Plato's thought [1973] 1 ff.) von der Angleichung von Sachverhalten an Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmung, die bei Platon zu einer Namen-Ontologie geführt habe (Ferbbers Version scheint mir hier entschieden vorzuziehen), sowie mit neueren Stellungnahmen zum Universalienproblem etwa bei Stegmüller oder W. Künte (Abstrakte Gegenstände [Frankfurt a. M. 1983]), aber auch Vergleiche mit einschlägigen antiken Positionen wie der stoischen. Eine vollständige Kritik des Platonismus müßte auch seinen deduktiven Aufbau einschließen (wozu auch die Alternative Monismus – Dualismus gehört; den „paradoxalen“ Charakter des letzteren unterzieht F. leider nicht expliziter Kritik). Hinsichtlich des Guten glaubt F. Platon angesichts von dessen Intellektualismus einen Fehlschluß Humescher (weniger Moorescher) Art nachweisen zu können, doch könnte die damit zusammenhängende Reduktion auf menschliche Setzung immerhin an Platons Strebensbegriff („Eros“) anknüpfen.

II. Ferbbers Behandlung des platonischen Guten steht ziemlich einseitig im Zeichen der erkenntnistheoretischen Vermittlungsthematik, die in der Neuzeit durch die cartesische Zwei-Substanzen-Theorie und die daraus entwickelte Subjekt-Objekt-Problematik und deren Überwindungsversuche (Identitätsphilosophie, Idealismus, Husserl und Heidegger) einen gegenüber der Antike neuartigen Akzent erhalten hatte. Die übrigen Funktionen des Guten treten demgegenüber unverhältnismäßig zurück. Doch liegt gerade in der vollständigen und einheitlichen Erklärung *aller* Funktionen des Guten die Bewährungsprobe für die historische Adäquatheit jeder Interpretation, aber auch die Chance, der platonischen Lösung des Vermittlungsproblems in ihrer konkreten Bestimmtheit voll und ganz ansichtig zu werden. Leider ist F. diesen – in der neueren Forschung wiederholt formulierten – methodischen Grundsätzen ausgewichen und hat statt dessen eher einen unverbindlichen hermeneutischen Eklektizismus praktiziert. Soweit F. sich zur Multifunktionalität des Guten äußert, sucht er die prinzipientheoretischen Interpretationen der „Tübinger Schule“ teils einzubeziehen, teils sich davon abzugrenzen. In der Tat ist eine Interpretation der Gleichnisfolge des „Staats“ ohne eine begründete Stellungnahme zur Wendung der jüngsten Platonforschung hin zur indirekten Überlieferung der ungeschriebenen Lehre kaum mehr möglich. Freilich sucht F. einer weitverbreiteten Gegenstimmung dadurch Genüge zu tun, daß er drei Schritten vorwärts jeweils zweieinhalb Schritte rückwärts folgen läßt, indem er sich bemüht, teils die indirekte Überlieferung als ungesichert, teils die darauf aufbauende Interpretation als durch Alternativen relativiert erscheinen zu lassen. Doch läuft F. schon mit der „antiesoterischen Interpretationsregel“ (18), die Texte primär aus sich selbst zu interpretieren, offene Türen ein, denn Verfahren und Theorie der „Esoteriker“ waren von Anbeginn eben diese: zuerst die Schriften Platons in sich zu verstehen und erst an der Grenze ihrer Verstehbarkeit die indirekte Überlieferung hinzuzunehmen (vgl. zuletzt Rez., a. a. O. 141 ff.; K. Gaiser, Platone come scrittore filosofico [1984] 48). Im einzelnen versucht F. für die notorisch als dunkel geltende ontologische und wissenschaftstheoretische Begründungsfunktion des Guten einen Alternativvorschlag zur „esoterischen“ Erklärung ins Spiel zu bringen: Ewigseiendes wie die Ideen und die mathematischen Entitäten sei eo ipso werthaft und daher das *Gute* als Prinzip ihres Bestandes sinnvollerweise auch Prinzip ihres Seins. Die Hypothese, für die sich F. kurioserweise auf einen Außenseiter der Wertphilosophie, den Geschlechterphilosophen O. Weininger von 1903 beruft (terminologisch: „Weininger-Gesetz“), fordert jedoch schon immanente Kritik heraus: Wenn Ewigseiendes eo ipso gut ist, bleiben die Ideen der Schlechtigkeit und aller Laster und Unwerte (z. B. Staat 476 A) unerklärt (trotz F. 162 infra).

Andererseits erschiene die Anwendung des „Weinger-Gesetzes“ auf das *Mathematische* im Liniengleichnis nach dem Sonnengleichnis als trivial; tatsächlich ist aber im Liniengleichnis – F. interpretiert hier ungenau – die „Rechenschaft“ über die Grundbegriffe der Mathematik durch bestimmte Definitionen, also etwas viel Spezielleres gefordert. Die Frage muß dann lauten, wie dieser Zusammenhang konkret aussieht und was daraus für die Begründungsfunktion des Guten folgt. Darüber hinaus läßt F. die *Wahrheitsfunktion* des Guten schon im Sonnengleichnis völlig im dunkeln (auch hier interpretiert F. ganz ungenau, wenn er die Bezeichnung des Lichtes als ‚Drittes‘ im Text kurzerhand auf die Sonne und das Gute überträgt, es aber versäumt, das dem Licht entsprechende intelligible Medium als *Wahrheit* zu thematisieren und nach der Relation zwischen Wahrheit und Gutem als Wahrheitsgrund zu fragen). Die Frage lautet hier: Was heißt es, daß Wahres „gutartig“ ist? Solange solche Fragen nicht gestellt und plausibel geklärt sind, bleibt auch die Hypothese vom Guten als dem Prinzip von Bestand und folglich Sein zweifelhaft. Indessen sind bei F. noch weitere Defizite dieser Art zu verzeichnen: Der Zusammenhang der einzelnen Tugenden, insbesondere der Gerechtigkeit (Geordnetheit, Einheitlichkeit), mit dem Guten ist nicht behandelt, obwohl er im Gedankengang des „Staats“ immer wiederkehrt (z. B. 500 C, 506 A, 540 A); die „Staat“ 534 B/C geforderte „Definition“ des Guten wird in suspenso gelassen, ebenso die ihm „anhängenden Wesenheiten“ (bzw. „Gestirne“) im Linien- und Höhlengleichnis, über die sich der Auf- und Abstieg zum und vom Guten vollzieht, und damit die Frage der Ideenhierarchie (F. 161 vermutet darin zwar die Andeutung der ungeschriebenen Idealzahlentheorie, möchte aber den daraus sich ergebenden systemtheoretischen Konsequenzen nicht nachgehen); F. erkennt zwar die Bedeutung der Verschweigungsformeln (506 C/D, 509 C) in den Einleitungen des Sonnen- und Liniengleichnisses an (154 ff.), die auf Weiteres, Ungesagtes hinweisen, zieht aber zu ihrer Interpretation nicht die entsprechenden Verweise im 7. Buch des „Staats“ oder die besonders nahestehenden des „Timaios“ (48 C, 53 D) heran. Von erheblich größerem Gewicht für den Grundgedanken des ganzen Buches ist jedoch folgender Hauptpunkt der Kritik: Die Vermittlung zwischen Sein und Denken durch das Gute soll F. zufolge in Anlehnung an Parmenides auf Ähnlichkeit und Identität beruhen (56, 72f., 191f.: das Gute die Identität selber; auch bei Heidegger begegnet Identität, bei Kant und Wittgenstein wird sie von F. unterstellt; bei Fichte ist von Einheit die Rede). Trotzdem weigert sich F., Identität weiter auf ihren Gattungsbegriff Einheit zurückzuführen (232 Anm. 39) und damit erst die Vermittlung bei Platon zu Ende zu denken. Demgemäß bleibt die in der mündlichen Lehre neben der Idealzahlentheorie stehende kategoriale Reduktion, die oberste Gattungen wie *Identität*, Gleichheit, Ähnlichkeit auf die Einheit selbst zurückführt, bei F. unerwähnt. Das Gute Platons leistet aber eine generische Identifizierung und Unifizierung von Denken und Sein, weil es selber als Grund der parmenideischen Identität die *Einheit selbst* ist, und es verleiht zugleich Denken und Sein ihre ja eigene *Einheit* und Identität (vgl. z. B. das Referat Arist. De an. 404 b 22 = Test. Plat. 25 A Gaiser), wodurch Sein, Wahrheit, Erkennbarkeit und Geordnetheit zusammen gegeben sind. Platons „Drittes“ stiftet also nicht nur formal Einheit, Identität und Ähnlichkeit, sondern es kann dies nur deshalb, weil es selbst bereits inhaltlich die Idee von Einheit ist. Das ist die folgerichtige und notwendige Konsequenz der methodischen Prämissen des Platonismus, für den es keine formalen Qualitäten ohne inhaltliche ideale Modelle geben kann. Da jedoch das Gute der Erkenntnisordnung nach das Letzte, der Seinsordnung nach das Erste ist, beruht seine formale Unifikationskraft auf seiner eigenen inhaltlichen, essentiellen Einheitlichkeit und Einfachheit, die nicht anderswoher – von einer extrinsischen Instanz – bezogen werden kann. Es ist daher notwendig die reine Einheit an sich selbst. (Gutes und Einheit sind deshalb nicht schon simpliciter identisch: die Einheit ist – dies zeigen die aristotelischen Referate durchweg – wie der Identität so auch dem Guten gegenüber der fundierende, generellere Begriff.) Indem F. den entscheidenden letzten Schritt zu tun unterläßt, entgeht ihm mit der höchsten historischen Angemessenheit auch buchstäblich die Pointe seines Buches: in der präzisen Bestimmung des Vermittlungsprinzips zugleich den Grund für alle übrigen Aspekte und Funktionen des platonischen Guten zu erfassen. Identität läßt sich eben logisch, systemtheoretisch und historisch nicht von Einheit abtrennen (die identitätsphilosophischen Konzepte der Neuzeit knüpfen nicht zufällig an neuplatonische Einheitsvorstellungen an).

F.s Behandlung der Überseiendheit des Guten (Staat 509 B), die ebenso die „esoterische“ Interpretation durch Alternativen relativieren (62 ff., 76 ff.) oder gar „pünktlich widerlegen“ soll (228 Anm. 1), ist damit schon negativ präjudiziert. F. greift hier auf die ältere Erklärung mittels der Heterogenität von Prinzip und Prinzipiaten zurück, die im Anschluß an die Antinomienproblematik bei Russell und Vlastos umständlich typentheoretisch aufgemacht wird. Platon hätte danach mit der Überseiendheit

und -wahrheit des Guten dessen Selbstprädikation als Seiendes und Wahres vermeiden wollen. Damit kontrastiert freilich, daß F. in seiner *Platon-Kritik* (174) die Ideenlehre des mittleren Werks doch vom Regreß bedroht sein läßt. Historisch ist anzumerken, daß Platon nach den aristotelischen Referaten das Regreßproblem durch ein Generalisierungsverbot über Stufenfolgen gelöst hat – allerdings so generell, daß eine Sonderlösung für das Eine-Gute sich erübrigte, womit die Hypertranszendenz im „Staat“ weiterhin unerklärt bleibt. Aber selbst wenn man einmal hypothetisch die Heterogenität von Prinzip und Prinzipiaten in der allgemein gehaltenen Version von J. Stenzel und N. Hartmann zugrundelegt, bleiben die bei F. ungestellten Fragen offen, warum erst Platon – und nicht schon die Vorsokratiker – solche Konsequenzen daraus ableitete und warum das Prinzip zwar überseiend und -wahr, aber nicht auch übergut ist. Die zweite Frage beantwortet sich gewiß historisch von den sokratischen Voraussetzungen der platonischen Philosophie her und präjudiziert damit auch die erste: Im Rahmen der vom Eleatismus historisch ererbten Seins- und Wahrheitsfrage – F. erkennt diese Abkunft in anderem Zusammenhang wiederholt an – war Platon durch die Aufwertung der *Vielheit* genötigt, die *Einheit* der eleatisch-zenonischen Disjunktion als überseiend und überwahr anzusetzen (die „esoterische“ Interpretation ist damit erneut bestätigt, vgl. Test. Plat., 50 G.). Die Heterogenität zwischen Prinzip und Prinzipiaten ist demgegenüber als Motiv nicht durch Texte belegt, sondern nur erschlossen und bietet für sich genommen auch keinen Anlaß zur Hyperusie, zumal sie für Plato nicht spezifisch ist. (Den für eingeweihte Leser deutlichen Hinweis „Staat“ 509 B: „A-pollon“ versucht F. privativ auf „Nicht-Vieles“, nicht positiv auf die Einheit zu beziehen, übersieht aber, daß die Pythagoreer Apoll symbolisch ausdrücklich auf die Monas bezogen.) Noch weniger überzeugt F.s Zusatzhypothese, innerhalb des Eleatismus böten die Göttinnen des parmenideischen Lehrgedichts (Dike, Moira und Ananke), die über dem Seienden walten, einen ebenso guten Anhalt für die Überseiendheit des platonischen Guten wie das (umgeformte) Eine. Doch abgesehen davon, daß es an theologischen Vorbildern für Platons Sonnengleichnis auch sonst nicht mangelt und daß gerade Dike und Moira dem platonischen Guten *unterzuordnen* wären (Staat 506 A), muß die Überseiendheit des Guten methodisch-dialektisch begründet gewesen sein, d. h. durch eine kritisch-argumentative Auseinandersetzung mit den Grundlagen der eleatischen Ontologie, wie sie die späteren Dialoge zeigen, und nicht durch Hypostasierung und Logifizierung halbmythischer Figuren. Zwischen den Extremen von Mythos und moderner Logik, zwischen denen sich F. abwechselnd hin und her bewegt, steht Platons eigene Dialektik als der methodische Maßstab, an den wir uns auch bei der Interpretation Platons primär zu halten haben.

F.s „antiesoterischem“ Grundansatz entspricht eine widerwillige und halbherzige Anerkennung der ungeschriebenen Prinzipientheorie, die zuletzt ins Aporetische, ja Unsagbare abgedrängt wird, obwohl das, was F. selbst darüber sagt oder als bekannt voraussetzt, bereits ausreicht, die Gleichnisfolge des ‚Staats‘ in anderem Licht zu sehen und offengebliebene Fragen der immanenten Interpretation einer Lösung entgegenzuführen. Anhalt für seinen Deutungsversuch findet F. in widerspruchsvollen Aussagen und gelegentlichen „doxastischen“ Kautelen; insbesondere der „paradoxe“ Prinzipien-Dualismus lasse erkennen, daß das Gute nicht widerspruchsfrei ausgesagt werden könne. Hier wird jedoch ganz Verschiedenes miteinander vermengt: a) Daß die Zurückhaltung des Ungeschriebenen nicht „im Wesen der Sache“, sondern in den Rezeptionsbedingungen der Subjekte begründet liegt, stellt Platon im „Phaidros“ und im 7. Brief eindeutig klar. (Der Vergleich von Platons absichtlicher Zurückhaltung mit Heideggers schicksalhafter ‚Enteignis‘ ist daher ganz abwegig, es sei denn, man versteht die Tatsache, daß Heidegger seine postum herausgegebenen Vorlesungen nicht zu Lebzeiten selbst publiziert hat, als Enteignis.) b) Platons Prinzipien-Dualismus mag in der Perspektive des späteren Monismus als „paradox“ erscheinen. Tatsächlich verdeckt diese Einschätzung nur, daß vom metaphysischen Dilemma zwischen Ur-Dualismus und Selbstentzweiung des Ur-Einen die zweite Alternative die paradoxere ist. Das Denken in Gegensätzen ist jedenfalls ein integrierendes Moment der platonischen Dialektik; es bewirkt, daß Einheit immer auf Vielheit, Gutes immer auf Schlechtes verweist und umgekehrt. Mit einem inneren (Selbst)Widerspruch der Terme hat dies nichts zu tun. (Man gewinnt den Eindruck, daß F. die konstruktive Funktion der Dyas, des platonischen Gegenprinzips der Multiplikation und Graduierung, nicht aufgegangen ist.) c) Stellen „doxastischer“ Reserve bezüglich des Guten im „Staat“ lassen sich teils auf die Sokrates-Figur, teils auf die Endlichkeit der Philosophie gemessen am göttlichen Wissen beziehen (vgl. Symp. 202 A). Sie werden relativiert und aufgewogen durch Äußerungen, die auch im menschlichen Bereich mit noetischer Gewißheit und dialektischer Wissenschaft der Prinzipiensphäre rechnen (Phaidros, 7. Brief, auch im „Staat“). Entscheidend bleibt, daß auf dem Boden der platonischen Philosophie der Prinzipientheorie der

höchste mögliche Gewissheitsgrad zugehört, der von nichts anderem erreicht wird. An diesem Primat läßt sich – und darauf kommt es sachlich und philosophiehistorisch an – nichts abdingen.

Auch methodologisch steht F. noch unter Vorurteilen des romantischen Paradigmas der Platonforschung. Doch daß die Erklärung der direkten durch die indirekte Überlieferung „höchst fragwürdig“ sei, da unsere Interpretationen der Referate keine Kontrolle erlauben (17f., 163), heißt unbedacht der Mehrzahl der – auf Referate angewiesenen – historischen Wissenschaften die Legitimität absprechen (wer könnte beispielsweise heute noch als Zeuge der Schlacht bei Cannae beiwohnen?) und verkennen, daß die Interpretation von Referaten so gut wie die von Originaltexten kohärent und konsensuell überprüfbar ist. Das Prinzip der Integration und wechselseitigen Kontrolle der Gesamtüberlieferung einschließlich der indirekten hat jedenfalls Vorrang vor jeder partiellen modernen Hypothesen- und Theorienbildung und vollends vor Sekundäranalysen, Vergleichen, kritischen Auswertungen u. dgl. Demgegenüber würde das methodische Postulat, indirekte Überlieferung nur soweit anzuerkennen, wie sie sich auch in der direkten nachweisen lasse (77f.), zur *petitio principii* einer einsträngigen Überlieferung führen; es läßt sich aber durch die karikierende Übersteigerung leicht ad absurdum führen, daß jedes einzelne Zeugnis eines Autors alle übrigen implizieren – und dadurch überflüssig machen müsse (sinnvollerweise läßt sich nur Konsistenz und ansatzweise Kohärenz fordern).

Ferbers Buch ist, wie gezeigt, ein Dokument des Übergangs zwischen verschiedenen Forschungsparadigmen und darüber hinaus des Schwankens zwischen verschiedenen philosophischen Richtungen. Sein Verdienst ist in erster Linie in der Erinnerung an bestimmte erkenntnistheoretische Fragestellungen zu sehen, über deren fortdauernde systematische Ergiebigkeit aber erst in der Zukunft auf Grund weiterer Untersuchungen geurteilt werden kann. Ein zweites, nachgeordnetes Verdienst liegt in der zögernden Öffnung für die Thematik der neuen Ansätze in der Platonforschung. Hier wird die jetzt noch begreifliche Unsicherheit F.s früher oder später zu klaren Entscheidungen führen müssen. Bei dem überwiegenden Klima der herkömmlichen Platonforschung und gemessen am Standort der Ratgeber bedeutet das Buch zwar ganz gewiß keinen Durchbruch, aber doch einen kleinen Schritt in die rechte Richtung.

Hans Krämer (Tübingen)

Erich Heintel, *Grundriß der Dialektik. Ein Beitrag zu ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung*, 2 Bde., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984; Bd. I: *Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie*, XIII u. 375 S.; Bd. II: *Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik*, X u. 346 S.

Bei diesem neuen philosophischen Werk von Erich Heintel, der am 29. März 1987 seinen 75. Geburtstag feierte, handelt es sich eigentlich nicht um einen „Grundriß der Dialektik“, sondern im umfassenderen Sinne um eine Grundlegung der dialektischen Philosophie; denn nicht die Dialektik ist der Gegenstand der Untersuchung, sondern die Selbstbegründung der Philosophie wird als notwendig dialektisches Unterfangen erörtert und entwickelt. Das umfangreiche Werk ist in zwei Bände geteilt, jedoch eigentlich in drei Teilstücke gegliedert: Der erste Teil setzt sich einleitend mit der „gegenwärtigen Diskussion“ zum Begriff der Dialektik auseinander, der zweite Teil stellt eine Hinführung zur Thematik durch „die fundamentalphilosophischen Aporien der Tradition“ dar und der dritte Teil (der ganze zweite Band) ist dann die „systematische Entwicklung“ des dialektischen Logos der Philosophie.

Der Zugang zu diesem Werk ist nicht leicht, vor allem nicht in der vorliegenden Reihung der Teilstücke, denn man muß die systematische Grundposition von Heintel – entweder aus dem vorliegenden 2. Band oder aus seinem Hauptwerk „Die beiden Labyrinthe der Philosophie“, Bd. I (Wien/München 1968) – kennen, um überhaupt die kritischen Erörterungen des 1. Teils verstehen und goutieren zu können. Der ganze 1. Teil ist eine einzige große Sammelbesprechung – genauer eine Zusammenstellung von unterschiedlich ausführlichen Einzel- und Sammelbesprechungen – all jener philosophischen Positionen der Gegenwart „zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie“ – wie der Titel des ersten Bandes lautet –, die sich in irgendeiner Form dialektisch verstehen bzw. positiv oder negativ mit dem Begriff der Dialektik beschäftigen. Die kritische Argumentation, ja auch polemische Schärfe dieser Besprechungen sowie ihre oftmals willkürlich anmutende Aneinanderfügung wird jedoch erst aus Heintels Explikation des eigenen Grundansatzes aus den beiden nächsten Teilen verständlich.

Teil 2 (I, 193–368) und Teil 3 (II, 1–300) sind nur insofern strukturell voneinander unterschieden, als der 2. Teil stärker aporetisch aus der Auseinandersetzung mit der großen philosophischen Tradition an



den dialektischen Logos der Philosophie heranzuführen, während der 3. Teil den dialektischen Logos der Philosophie systematisch zu entfalten versucht. Da nun aber die Systematik – wie Heintel ausdrücklich unterstreicht – selber grundsätzlich eine aporetische ist sowie die an der Tradition entfaltete Aporie selber schon systematisch den dialektischen Logos der Philosophie sichtbar werden läßt, sind beide Teile im Grunde nur zwei verschieden akzentuierte Darlegungen der Dialektik philosophischer Selbstbegründung, die sich gegenseitig fruchtbar erhellen.

Auch diese beiden eng zusammengehörenden Teile sind nicht leicht zugänglich, da sie den Leser in ein „Gipfelgespräch“ der großen Philosophen von Platon und Aristoteles über Leibniz und Kant, Fichte und Schelling bis zu Hegel einbeziehen, wobei vom Leser selbstverständlich erwartet wird, daß er nicht nur die Grundpositionen der genannten Philosophen, sondern auch die Argumentationszusammenhänge ihrer Hauptschriften bereits kennt, um nun unter Heintels Anleitung jenen Nuancen an den Texten nachgehen zu können, die es erlauben, nicht nur einlinig von Platon bis Hegel fortzuschreiten, sondern Hegel von Aristoteles, Kant von Leibniz oder Schelling von Platon her kritisch zu befragen. Selten wird man ein philosophisches Werk finden, das so souverän die große Philosophie der europäischen Tradition in solch lebendiger Weise zu einem gegenwärtigen Dialog zu gestalten vermag; aber gerade dadurch verlangt dieser Doppelband Heintels vom Leser ein gründliches Studium der gesamten abendländischen Philosophie.

Um in dieser Besprechung nur die große Linie der Heintelschen Entfaltung der dialektischen Kernstruktur der Philosophie herauszustellen, sei zunächst aus dem 1. Teil „Zur gegenwärtigen Diskussion“ lediglich erwähnt, daß hierin alle linear gegenständlichen oder bloß wissenschaftstheoretischen Bestimmungen der Dialektik von vornherein als unter aller Kritikfähigkeit stehend abgewiesen werden. Wer also glaubt Dialektik objektiv an natürlichen oder gesellschaftlichen Prozessen ablesen zu können – wie bestimmte Anhänger des dialektischen Materialismus – oder meint Dialektik sei ein bloß subjektives Hin- und Herspringen zwischen verschiedenen Wissenschaftsmethoden – wie es im Anschluß an den sogenannten „Positivismusstreit“ zur wissenschaftstheoretischen Manier geworden ist, der kann zum „Gipfelgespräch“ der großen Denker um die dialektische Logik der Philosophie überhaupt nicht erst zugelassen werden. Solche ‚vorphilosophischen‘ Theorieansätze verbleiben bei ihren Begründungsversuchen – wie Heintel ausführt – entweder in der „ontischer Differenz“ oder in der „wissenschaftstheoretischen Differenz“ stecken, d. h. sie greifen entweder zur Erklärung eines ontischen Sachverhalts auf einen anderen Sachverhalt zurück – so erklärte Thales die Welt aus dem Wasser, und so glauben Vulgärmaterialisten alle Differenzierungen der Welt auf die ontisch begriffene Materie zurückführen zu können – oder sie gehen wissenschaftstheoretisch – wie die neuzeitlich positivistischen Varianten von Comte und Mach bis Carnap und Popper – von einem Erkenntnisinhalt auf einen anderen Erkenntnisinhalt zurück.

Von Philosophie können wir im Grunde erst dort reden, wo entweder – wie in der Antike – die philosophische Erkenntnis sich der „ontologischen Differenz“ bewußt wird oder – wie in der Neuzeit – sich aus der „transzendentalen Differenz“ heraus versteht. Vorwegnehmend sei hier bereits erwähnt, daß für Erich Heintel der dialektische Logos der Philosophie in der Vermittlung dieser beiden nicht aufeinander reduzierbaren Differenzen besteht, oder anders gesagt: in der die ganze philosophische Tradition des Abendlandes versöhnend in sich aufhebenden Vermittlung von Ontologie und Transzendentalismus – hiervon handeln der 2. und 3. Teil des „Grundrisses“ und dies war auch das Grundthema von Heintels Hauptwerk „Die beiden Labyrinth der Philosophie“.

In der „ontologischen Differenz“ kommt bereits eine dialektische Grundproblematik philosophischer Erkenntnis zum Bewußtsein: Das Allgemeine der Erkenntnis ist nicht etwas, was aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgelesen werden könnte, sondern einzig und allein das Denken vermag das Allgemeine zu fassen. Aber was das Denken hier erfaßt – um hier nur kurz an Aristoteles zu erinnern – ist nicht ein bloß nominalistisches Konstrukt des Denkens, eine beliebige Verallgemeinerung von Einzeltem, sondern das „ontologisch relevante Allgemeine“ (Heintel), das dem lebendigen Einzelwesen innewohnt, das das Wesen (ousia) jedes individuell Seienden ausmacht. Aller ontologischen Philosophie geht es um die Erkenntnis des dem einzelnen Seienden innewohnenden Wesens, sie möchte jenes aus dem heraus erkennen, was es wirklich zu dem macht, was es ist – so das Pferd aus seinem Pferdesein und den Menschen aus seinem Menschsein. Die kritische Stelle der ontologischen Philosophie ist die Selbsterkenntnis des Denkens, da es sich nicht als wesenhaft Seiendes wie alles andere wesenhaft Seiende erkennen kann, insofern es zugleich das Erkennende alles wesenhaft Seienden ist.

In der „transzendentalen Differenz“ bezieht sich das erkennende Bewußtsein dialektisch auf die

Bedingungen der Möglichkeit seines Erkennens selbst, und es deckt so an sich selbst auf, wie alle Allgemeingültigkeit und Objektivität seines Erkennens durch es selbst konstituiert ist und keineswegs aus der sinnlichen Erfahrung aufgegriffen sein kann. Jedoch ist das, was das erkennende Bewußtsein als allgemeingültig und objektiv konstituiert – dies hat Kant immer unterstrichen –, nur das uns Erscheinende und nicht die Wirklichkeit an sich. Der Transzendentalphilosophie gelingt es also in dialektischer Selbsterkenntnis das Fundament aller wissenschaftlichen Erkenntnis der uns erscheinenden Welt in sich selbst aufzuweisen, jedoch bei ausdrücklichem Verzicht des Anspruchs der ontologischen Philosophie, die Wirklichkeit an sich selbst zu begreifen. Gerade hier liegt nun aber der kritische Punkt der Transzendentalphilosophie, denn sie kommt letztlich nicht umhin sich selbst mit der wirklichen Welt, in die sie selber mit einbegriffen ist, vermitteln zu müssen.

Mit dieser Kennzeichnung von Anliegen und Grenzen der Ontologie und der Transzendentalphilosophie stehen wir nun dort, wo Erich Heintel mit der aporetischen Entfaltung dieser Grundproblematik beginnt und sich um eine systematische dialektische Vermittlung von Ontologie und Transzendentalismus bemüht. Dabei steht die aporetische Auseinandersetzung mit der großen philosophischen Tradition – wie Heintel selber schreibt – ganz im Zeichen der Fortführung eines philosophischen Dialogs mit Bruno Liebrucks, „dem bedeutendsten Verfechter dialektischen Philosophierens im Anschluß an Hegel in der Gegenwart“ (172) – der inzwischen im Januar 1986 verstarb.

Auch für Heintel ist das Hegelsche System Gipfelpunkt philosophischer Problemdifferenzierung innerhalb der abendländischen Tradition, aber – aus Gründen, die noch anzudeuten sind – vermag sich Heintel nicht der „absoluten Methode“ Hegels anzuschließen. Während Liebruck in seinem großen Werk „Sprache und Bewußtsein“ versucht die Hegelsche Philosophie als eine weitere „Revolutionierung der Denkungsart“ über Kant hinaus darzustellen und als umfassende Philosophie der Sprache zu rechtfertigen, die endgültig alle Ontologie hinter sich gelassen hat, bemüht sich Heintel in seinem „Gipfelgespräch“ mit Liebrucks aufzuzeigen, daß selbst noch bei Hegel zwei Argumentationsweisen der Bestimmung des Menschen als „existierender Begriff“ vorliegen. Die eine mag als revolutionär gewendete Steigerung des Kantischen Transzendentalismus als umfassende Philosophie der menschlichen Sprachlichkeit gedeutet werden, daneben aber wird beispielsweise am Begriff des „Lebens“ deutlich, daß Hegel – wie schon Leibniz – den „existierenden Begriff“ zugleich auch ontologisch als organische Natur zu begreifen versucht. So antwortet Heintel auf eine Aussage von Liebrucks: „Organismen wie Menschen können nur deshalb sprechen und denken, weil sie ansichseiende Sprache, ansichseinendes Denken sind“ mit der Gegenfrage: „Aber muß man nicht auch hier wiederum fragen, wie außerhalb der Analogie zu Sprache und Bewußtsein die wahrhafte Einheit der der Monade und des existierenden Begriffs als organische Natur zu denken sind?“ (190) Die aporetische Erörterung in den Hegel-Kapiteln des 2. Teils „Hegel und Platon“ und „Hegel und Aristoteles“ gipfelt im Aufweis der Nichtreduzierbarkeit der „ontologischen Differenz“ und der „transzendentalen Differenz“ aufeinander, was zugleich ihre auflösende Einbindung in eine „absolute Methode“ verhindert, und diese Einsicht führt schließlich im Kapitel „Der Mensch als daseiende Transzendentalität“ zur Kennzeichnung der eigenen Position, die Heintel im 3. Teil (2. Buch) dann systematisch entfaltet.

Besonders eindrucksvoll wird der eigene Ansatz im letzten Kapitel „Ich bin, ich handle, ich sterbe (Rehabilitierung des Substanzbegriffs)“ (II, 281 ff.) dargelegt. Da dieses Kapitel zusammenfaßt, was das „Gipfelgespräch“ mit den Großen der abendländischen Philosophie erbracht hat, ohne daß diese dabei nochmals herbeizitiert würden, eignet sich gerade dieses Schlußkapitel ausgezeichnet als Einstieg in Heintels Gesamtwerk.

Der Ort der dialektischen Vermittlung von Transzendentalismus und Ontologie ist die „daseiende Transzendentalität“. Die „transzendente Differenz“ führt nur zum Erkenntnisobjekt als Konstitutionsinstanz der Objektivität des Erscheinenden. Streng transzendentalphilosophisch gedacht, kommt darin das wirkliche Subjekt, „das ich bin“ und als das ich mich erfahre, gar nicht zur Sprache, obwohl Kant es doch seinem Denken zugrunde legt. Werden wir aber dem wirklichen Subjekt, das wir je schon im Erkennen und Handeln sind, bewußt, so begreifen wir uns immer schon ontologisch in unserer daseienden Kreativlichkeit – und somit auch „Sterblichkeit“ – und es kommt der ganze Problemhorizont der „ontologischen Differenz“ in Sicht, und zwar in einer Weise, die über die traditionelle Ontologie hinausgeht, die für sich genommen gerade an der Besonderheit des erkennenden und handelnden Wesen, das wir je sind, versagt. So wird das „ich bin, ich handle, ich sterbe“ als Ort des dialektischen Logos der Philosophie bewußt.

Im Grunde scheint mir Heintel hier – ohne es so zu benennen – mit einer dritten, die ontologische und

transzendente vermittelnden ‚existentiellen Differenz‘ zu argumentieren. Auch seine Ausführungen zu Heidegger (II, 147ff., 275) weisen in diese Richtung; den Heintel allerdings – wohl aufgrund einer unaufgedeckten Äquivokation im Begriff der „ontologischen Differenz“ –, den mittelalterlichen Gemälden gleich, etwas verkleinert ins Bild des abendländischen „Gipfelgesprächs“ setzt.

Noch rigoroser allerdings werden von Heintel Philosophen wie Bloch, Marcuse und Adorno in den Vorhof (1. Teil) des „fundamentalphilosophischen Gipfelgesprächs“ gewiesen. Ihnen wirft er vor, daß sie die Dialektik „antiontologisch“ auf eine „kritisch wissenschaftliche Gesellschaftstheorie“ und extrem politische Geschichtsphilosophie hin reduziert haben. „Bei den genannten Autoren geht es in diesem Zusammenhang... immer um das ‚Postulat‘, die ‚ontologische Dialektik‘ in eine ‚historische Dialektik‘ umzuwandeln (J. Cerny). Dabei wiederum muß der eigenständige Sinn von ‚Natur‘ bzw. der Unterschied von Natürlichkeit und Geschichtlichkeit im Begriff des Menschen so aufgefaßt bzw. nivelliert werden, daß dieses Postulat erfüllt werden kann.“ (I, 78)

Obwohl ich glaube, daß diese Aussage weder auf Adorno noch Marcuse und schon gar nicht auf Bloch zutrifft, möchte ich hier nicht zu einer Verteidigung dieser Denker ausholen, sondern meinerseits auf eine empfindliche Lücke in Heintels Ausführungen zum dialektischen Logos der Philosophie aufmerksam machen. Ich greife dabei auf einen Denker zurück, den Heintel im übrigen sehr schätzt, aber in diesem Problemzusammenhang ebenfalls übergeht: Theodor Litt hat in seinem an Hegel anknüpfenden Werk immer wieder die geschichtliche Dimension der Dialektik des Menschen herausgearbeitet, die nun bei Erich Heintel fast vollständig übergangen wird. Um sie aufzuhellen ging Litt auf die Dialektik von „Individuum und Gemeinschaft“ zurück, expliziert die „Wege und Irrwege des geschichtlichen Denkens“ und entfaltet den ganzen, Natur und Geschichte umfassenden Problemhorizont in seinem Hauptwerk „Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes“. Angesichts dieser Differenzierungen müssen die Abschnitte, in denen Heintel vom individuellen „ich handle“ her auf den „Sinn der Geschichte“ zu sprechen kommt, als Problemabwehr angesehen werden. Dabei drängt sowohl das „ich handle“ als auch das „ich sterbe“ notwendig auf das Problem der Gesellschaftlichkeit und der Geschichtlichkeit hin; dies sind nicht nur Fragen „angewandter“ und „abgeleiteter Dialektik“ (II, 217), sondern die Menschheitsgeschichte ist ein fundamentalphilosophisches Problem in den nicht nur der dialektische Logos „daseiender Transzendentalität“ seine Abrundung erfährt, sondern von dem her auch erst die Problematik der „absoluten Differenz“ des Menschen zu Gott ganz zur Entfaltung zu kommen vermag.

Das weiß auch Erich Heintel, der daher all diese Probleme des mitmenschlichen Handelns und der geschichtlichen Bewahrung in das Unterkapitel „Die ‚Freiheit des Christenmenschen‘“ zusammendrängt, das zugleich auch den Übergang herstellt zu seinen Ausführungen zur „absoluten Differenz“. Mit Recht hebt Heintel schließlich im letzten Kapitel seiner systematischen Problemfaltung „Die kritische Transzendenz“ hervor, daß die „absolute Differenz“ oder „ebenbildliche Differenz“ nicht in der vorausgehenden Weise aus dem dialektischen Logos der „daseienden Transzendentalität“ begriffen werden kann, sondern daß wir hier immer auf die Analogienlehre zurückverwiesen sind. Im letzten aber weist die „daseiende Transzendentalität“, gerade auch in ihrer ontologischen Relevanz, über sich hinaus auf eine Transzendenz, von der her sie sich als „geschaffen begreifen kann“ (II, 268) und auf die hin alle ihre Sinngebungen orientiert sind. So findet der dialektische Logos der Philosophie gerade nicht aus sich allein, sondern nur aus seinem analog begriffenen Bezug zu Gott seine letzte Begründung.

Die Stärke dieses zweibändigen Werks von Erich Heintel zur Grundlegung der Dialektik der Philosophie ist die Art, wie wir selber in das „Gipfelgespräch“ der großen Denker unserer philosophischen Tradition einbezogen werden. Dies verlangt jedoch – in einer heute fast unbekanntem Weise – eine enorme „Anstrengung des Begriffs“, denn hier werden keine Positionen „vorgestellt“, die wir dann in Schubladen abschieben könnten, sondern hier werden mit Platon, Aristoteles und Leibniz, Kant, Fichte, Schelling und Hegel auch heute noch offene Probleme ins Gespräch gebracht, die Heintel auf die „daseiende Transzendentalität“, des „ich bin, ich handle, ich sterbe“ und „ich glaube“ hin verdichtet – damit aber wird im letzten jeder von uns in die Dialektik seines begreifenden und verantwortlichen Daseins gestellt.

*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)*

## Das Ende der Moderne

Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti Ed., Mailand 1985, 189 S.

Die Begriffe „Moderne/Postmoderne“ besitzen heute eine magnetische Anziehungskraft in den verschiedensten Bereichen: von der Architektur über die Literatur bis hin zur Philosophie. Unter dem Titel: „Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels“ (Reinbek bei Hamburg 1986) haben Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.) die Wirksamkeit dieses Begriffs mit seinen vielfältigen Auslegungen in den Künsten dokumentiert. Die philosophische Diskussion um die Postmoderne hatte 1985 in der Bundesrepublik Deutschland zwei Höhepunkte: eine von der Civitas-Gesellschaft in Hannover veranstaltete Tagung und die Veröffentlichung der Habermasschen Vorlesungen: „Der philosophische Diskurs der Moderne“ (Frankfurt a. M. 1985). Die Tagung brachte viel Strittiges (und Unbedeutendes) hervor: Ob die Moderne mit Descartes beginnen soll, ob wir, nach Odo Marquard, noch in der Moderne leben, ob man nicht einseitig alles Gute, Schöne und Wahre der Moderne zuschiebt (Robert Spaemann), ob nicht die Moderne, wohl aber die Modernisierung fragwürdig ist (Claus Offe), und immer wieder die Frage, ob der (Stil-)Pluralismus (etwa in der Baukunst) eine typische Eigenschaft der Postmoderne sei bzw. ob zur Aufklärung nicht notwendigerweise Kritik und Revolte gehören. Die einen halten an der Moderne fest, die anderen wollen sie „überwinden“. Von denjenigen, die sie festhalten wollen, wird die Postmoderne als eine „romantische“ Bewegung angesehen, eine intellektuelle Mode, ein Konstrukt..., als ob die Moderne keins wäre! Ein solches Konstrukt entwirft Habermas in den erwähnten Vorlesungen. In deren Zentrum stehen Nietzsche und Heidegger. In bezug auf Nietzsche genügt es zu sagen, daß Habermas ihm einen „dionysischen Messianismus“ bescheinigt, womit Nietzsche sich außerhalb der (Dialektik der) Aufklärung stelle. Habermas scheint, gelinde gesagt, von der Nietzsche-Forschung der letzten zehn Jahre keine Kenntnis genommen zu haben. Vor diesem Hintergrund darf es natürlich nicht wundern, daß Heidegger allerlei „Schlimmes“ (angefangen mit der Überschrift „Die metaphysikkritische Unterwanderung des okzidentalen Rationalismus: Heidegger“) unterstellt wird. Ein Teufel wird an die Wand gemalt, woran inzwischen (auch in Deutschland) nur noch einige strenggläubige Rationalisten glauben. Hier einige Kostproben: Heidegger setze „die Philosophie wieder in die Herrschaftsposition ein, aus der sie durch die Kritik der Junghegelianer vertrieben worden war“ (158), er „nivelliert die Vernunft zum Verstand“ (160), „Nietzsches Messianismus“ verkehre sich bei Heidegger „in die apokalyptische Erwartung des katastrophischen Eintritts des Neuen“ (162), „das szientifische Denken und die methodisch betriebene Forschung verfallen der pauschalen Abwertung“ (163), in der Geschichte der Philosophie und der Wissenschaften nach Hegel nimmt er nichts anderes wahr „als ein monotones Durchbuchstabieren der ontologischen Vor-Urteile der Subjektphilosophie“, wodurch er zeigt, daß er, „noch in der Ablehnung, den Problemstellungen verhaftet bleibt, die ihm die Subjektphilosophie in Gestalt der Husserlschen Phänomenologie vorgegeben hatte“ (165). Wie Husserl soll Heidegger „die Welt als Korrelat des erkennenden Subjekts“ bestimmen und an den „*Fundamentalismus* der Bewusstseinsphilosophie gebunden“ bleiben (166). Er soll schließlich (natürlich) seine Adressaten „in den Umgang mit pseudo-sakralen Mächten“ einstimmen (168). Demgegenüber mutet die Darstellung der „Existentialhermeneutik“ von „Sein und Zeit“ (169–176) geradezu sachlich an, was aber anschließend (176–183) mißdeutet wird, etwa mit den Bemerkungen, daß Heidegger das „Wer“ des Daseins „auf ein Subjekt zurückführt“, oder daß er die „Strukturen des lebensweltlichen Hintergrundes“ als Strukturen einer „durchschnittlichen Alltagsexistenz“ „entwertet“, oder daß „das solipsistisch angesetzte Dasein“ den Platz der transzendentalen Subjektivität „besetzt“, oder daß in den Schriften „Was ist Metaphysik?“ und „Vom Wesen des Grundes“ „die Welt als Prozeß“ „aus der Subjektivität des Selbstbehauptungswillens“ begriffen wird usw. Richtig ist, daß Heidegger auf den Anspruch auf „*Selbst-* und *Letztbegründung*“ verzichtet, falsch dagegen, daß er das „zugunsten eines kontingenten Geschehens, dem das Dasein ausgeliefert ist“, tut (181). Heidegger soll „die propositionale Wahrheit“ enturzeln und „das diskursive Denken“ entwerten, er soll die „welterschließende Sprache“ hypostasieren, das Seiende soll sich, nach Heidegger, „von beliebigen Zugriffen gleichermaßen widerstandslos öffnen“ lassen usw. Dieses einem Denker vom Range Habermas wohl kaum zuzutrauende Zerrbild endet mit einer politischen Aufklärung (die als „Vermutung“ verkauft wird) und diese wiederum mit dem lapidaren Satz, daß Heidegger „den Problemstellungen der Subjektphilosophie verhaftet“ bleibe. Man kann hier nur Vermutungen über Habermas' eigene Motive für diese wahrhaftig unverdaubare Charakterisierung

einer Kernfigur des „philosophischen Diskurses der Moderne“ anstellen. Demgegenüber fällt ihm nicht schwer, sich als Retter der Moderne, d. h. der Tradition der Vernunft in der Form des „kommunikativen Handelns“, darzustellen, um sie vor der „Selbstdestruktion“ (379) zu bewahren!

Vor diesem Hintergrund gewinnen die stilistisch glänzend und begrifflich transparent geschriebenen „Essays“ von Gianni Vattimo, einem der bekanntesten Nietzsche- und Heidegger-Forscher Italiens, einen besonderen Wert.

Um dem des Italienischen unkundigen Leser einen Vorgeschmack zu geben, soll hier eine ausführliche Darstellung des Inhalts, zuungunsten der kritischen Bewertung und Diskussion, geboten werden.

Zunächst zum „Äußeren“. Das Buch ist eine Sammlung von Aufsätzen aus den Jahren 1980–1984, die das im Titel angedeutete Thema: „Das Ende der Moderne. Nihilismus und Hermeneutik in der postmodernen Kultur“ umkreisen. Gianni Vattimo (50), Professor am Philosophischen Institut der Turiner Universität, veröffentlichte 1980 einen Essay-Band mit dem Titel: „Abenteuer der Differenz. Was heißt Denken nach Nietzsche und Heidegger?“ (Mailand 1980). Seine früheren Arbeiten galten Aristoteles, Schleiermacher sowie Heidegger und Nietzsche. Das hier zu besprechende Buch enthält drei Teile, die folgende Überschriften tragen: Nihilismus als Schicksal; Die Wahrheit der Kunst; Das Ende der Moderne.

Die Grundfrage des Werks, nämlich die nach dem Bezug von „Moderne“ und „Postmoderne“, gewinnt erst ihre philosophische Tiefe und Schärfe, so der Verfasser in der Einleitung, wenn man sie in Zusammenhang mit dem Nietzsche'schen Gedanken der „Ewigen Wiederkunft“ sowie mit der Heideggerschen Frage nach der „Verwindung“ der Metaphysik betrachtet. Beide Ansätze unterscheiden sich von der bloßen „Kulturkritik“ der Jahrhundertwende, und beide können verstanden werden, so die Hauptthese des Verfassers, als „positive“ Momente für eine philosophische Rekonstruktion und nicht etwa, wie Habermas es tut, als Symptome der Dekadenz. Alles dreht sich dabei um die Deutung des „Post-“. Der Gedanke des Fortschritts, also der Entwicklung durch Kritik und Aufklärung in den Wissenschaften bzw. durch die Verwirklichung der Freiheit in der Geschichte, gehört zum Kern der Moderne. Fortschritt ist aber wiederum nur möglich, wenn die jeweilige Entwicklung *von Grund auf* angeeignet wird. Nietzsche und Heidegger wollen vom Gedanken des Grundes als Bestimmung des Denkens Abschied nehmen. Indem sie aber das tun, fragt sich mit Recht der Verfasser, gehören sie nicht eigentlich zur Moderne? Mit anderen Worten: Ist nicht jeder Versuch eines „Fort-schritts“ aus der Moderne selbstwidersprüchlich? Das wäre der Fall, wenn das „Post-“ als Hinweis auf etwas Neues aufgefaßt wäre und nicht etwa als Auflösung dieser Kategorie bzw. als Erfahrung vom „Ende der Geschichte“. Letzteres klingt zugleich sehr real, wenn man etwa an die Möglichkeit einer nuklearen Katastrophe denkt. Für den Verfasser steht aber weniger dieser Zusammenhang als vielmehr die Frage nach der Auflösung der Geschichte als einheitlicher Prozeß bzw. die Entstehung einer Art unhistorischer Immobilität im Mittelpunkt. Die „Post-Moderne“ will sich also als „post-historisch“ verstanden wissen: Das Neue, insbesondere das technisch Neue, wird zur Routine, der Mensch sitzt, unbeweglich, vor dem Monitor (Fernseher, Terminal usw.) und „erlebt“ die dort „ein-gebildete“ Realität. Nicht mehr *die* Geschichte, sondern ihre Auflösung in Geschichten prägt das Bewußtsein. Diese Zerstückelung erlaubt auch, dank der Perfektion der modernen Informationstechnik, ihre Speicherung und Übertragung in einer für die Moderne (das Zeitalter Gutenbergs) unvorstellbaren Weise. Im Gegensatz zur typischen „Kulturkritik“ sehen, so Vattimo, Nietzsche und Heidegger diese Entwicklung als eine neue Möglichkeit menschlichen Existierens und, wie der Verfasser betont, als eine positive *Chance!* Nietzsche's Wort vom aktiven Nihilismus und Heideggers „Verwindung“ der Metaphysik sind deutliche Zeichen des Versuchs, mit der Postmoderne im Sinne eines neuen Erfahrungsraumes Ernst zu machen. Es ist insbesondere die Kunst, wie der Verfasser in den folgenden Kapiteln erläutert, die uns die Erfahrung der Eröffnung eines neuen Möglichkeitsgefüges, also eine *Wahrheitserfahrung*, vermittelt.

Vattimos Analysen beginnen, nach dieser Einleitung, mit der Behandlung des „Nihilismus als Schicksal“ (*erster Teil*). Nietzsche's These vom „Tod Gottes“ bzw. von der Entwertung der obersten Werte und Heideggers Deutung der Auflösung des Seins in der Welterfahrung stimmen darin überein, daß das im Besitz seines Grundes wägende Subjekt sich auf kein Wahrheitsimperativ mehr berufen kann. Die Entgöttlichung bedeutet also zugleich eine Entmenschlichung im psychoanalytischen Sinne einer „Ent-Ich-ung“, d. h. eine Infragestellung des idealen Ichs aufgrund der „Entdeckung“ des Symbolischen (J. Lacan). Der Nihilismus als Verlust des Fundaments kann also auf der einen Seite als

„Gefahr“ der Verselbständigung des Subjekts in der Rigidität des Imaginären bzw. in dem Versuch, „neue“ Werte zu errichten, gedeutet werden, während auf der anderen Seite die Möglichkeit besteht, ihn als Chance für eine „entwirklichte“ bzw. spielerische individuelle und kollektive Weiterfahrung zu verstehen. In der „Krise des Humanismus“ (Kap. II) zeigt Vattimo, daß gerade die Erfahrung des „Todes Gottes“ eine solche Krise mit sich zieht, da der Gott (der Metaphysik) die „Maske“ des sich selbst vergewisserten, seines Grundes gesicherten Menschen war. Die Krise des Humanismus, etwa in der Gestalt der Kulturkritik der Technik, zeichnete sich vielfach durch den Versuch aus, menschliche „Eigenschaften“ methodisch abzusichern.

Wenn man aber, so Vattimo, die Technik, wie Heidegger sie deutet, als Erfüllung der Metaphysik auffaßt, dann bedeutet ihre mögliche „Verwindung“ weder ihre Verdammung noch die Errichtung eines abgesicherten (!) (Subjekt-)Bereiches, sondern die Einsicht in die Art von metaphysischer Erfahrung, die die Technik uns vermittelt, und die Möglichkeit der Subjektivität (!), eine andere Stimme zu hören als die des Fundaments. Heideggers „Verwindung“ setzt sozusagen das Subjekt „auf Diät“: anstelle eines „*sogetto forte*“ tritt ein „*sogetto*“ ein, das fähig ist, „seine An- und Abwesenheit in den Fäden einer durch den empfindlichen Kommunikationsorganismus verwandelten Gesellschaft“ aufzulösen.

Der *zweite Teil*, „Die Wahrheit der Kunst“, thematisiert die „Zwei-Deutigkeit“ des Nihilismus in der Erfahrung der Kunst, die durch die „Medialisierung“ nicht bloß eine Auflösung im Sinne eines Absterbens der Kunst, sondern eher als die Art und Weise wie die Kunst (als Utopie, Kitsch oder Schweigen) ihre bisherigen metaphysischen Dimensionen aufgibt – und dabei einen neuen Erfahrungshorizont eröffnet. In diesem Sinne, sagt der Autor, Heidegger folgend, wird die Kunst zu einem Wahrheits- bzw. Entbergungsgeschehen. Sie zeigt, in der Figur der Zerbrechlichkeit, daß Wahrheit nicht nur (metaphysisch) als eine stabile Struktur, sondern als *Ereignis* verstanden werden muß, d. h. daß die Klarheit und Evidenz metaphysischer Prinzipien nur einseitig die im Halbdunkel wesenden Bezüge der Sterblichen zu den wechselnden Fundamenten zur Sprache bringt. Nicht nur das dichterische Wort (Kap. IV), sondern auch das ornamentale Mahnmahl (Kap. V) zeugen von dieser Zerbrechlichkeit. Was dabei „ins Werk gesetzt wird“, sagt Vattimo im Anschluß an Heidegger, ist nicht bloß der Konflikt zwischen einer entborgenen bzw. thematisierten und einer noch nicht thematisierten (aber durchaus thematisierbaren) Welt, sondern der bleibende „Streit“ zwischen dem sich Ereignenden (bei Heidegger: „Welt“) und dem sich dabei immer Entziehenden (bei Heidegger: „Erde“).

Indem das Kunstwerk die Grundbezüge neu ordnet bzw. indem sie *entbirgt*, vollzieht es eine, wie Vattimo in Anschluß an Th. S. Kuhn sagt, „künstlerische Revolution“ bzw. einen „Paradigmenwechsel“ (Kap. VI). Hier knüpft der Verfasser an Nietzsches Gedanken vom positiven Nihilismus an, der in der Kunst die zentrale „Macht“ mitten in der Moderne, d. h. in der Zeit des Fortschrittsglaubens und der Säkularisation, sieht.

Der *dritte Teil* der Untersuchungen, „Das Ende der Moderne“, ist vor allem der Rolle der *Hermeneutik* bei der „Verwindung“ des Nihilismus gewidmet. Dabei setzt sich Vattimo zunächst mit H.-G. Gadamer, anschließend mit R. Rorty und schließlich erneut mit Heidegger auseinander. Zunächst zeigt er, daß Gadammers Ästhetik eine Umdeutung der von Heidegger thematisierten Erfahrung des Verlustes eines Fundaments bedeutet. In der Tat, die Hermeneutik des Daseins und später das „An-denken“ dienen nicht dazu, die Ursprünge besser zu rekonstruieren. Nicht die historischen Horizonte selbst (und ihre Wechselhaftigkeit) stehen im Vordergrund, sondern eben die Erfahrung des „Ab-Grundes“, d. h. eines „schwachen“, sich gewissermaßen verflüchtigenden, in das Nichts sich auflösenden „Seins“ oder, mit anderen Worten, die Erfahrung der zwischen Geburt und Tod sich abspielenden menschlichen Sterblichkeit. Gadamer will, gegenüber dem Neukantianismus mit seiner Betonung der Rolle des Beobachters und seiner „Erlebnisse“, die Wahrheitsdimension (die die Wissenschaft für sich gepachtet zu haben glaubt) auch für die Kunstwerke gelten lassen. Das Kunstwerk spricht geschichtlich, und so ist auch eine geschichtliche Erfahrung diejenige, die der Beobachter mit ihm macht, wodurch beide (!) sich verändern. Bekanntlich nennt Gadamer ein solches Geschehen „Wirkungsgeschichte“. Nach Vattimo betont aber Heidegger gerade die Punktualität (den „Sprung in den Abgrund“ ...) der ästhetischen Erfahrung, ihren ephemeren Charakter, ihre Diskontinuität, die ihrerseits aus dem Bezug des Kunstwerkes zu ihrem von ihm nicht beleuchteten „Grund“ (zum „Abgrund“ also, bzw. zur „Erde“) entspringt. Ein solches „Erlebnis“ wird dadurch nicht mehr durch die metaphysische Struktur von Subjekt und Objekt deutbar bzw. ist kein „romantisches“ Erlebnis.

In Anschluß an Gadamer (Kap. VIII) erörtert Vattimo die „Urbanisierung der Heideggerschen Provinz“ (Habermas) im Sinne einer Ausarbeitung der Beziehungen zwischen Wahrheit und Sprache.

Dabei betont er den Unterschied zwischen Wahrheit als methodische Verifizierbarkeit nach öffentlichen und kontrollierbaren Kriterien und Wahrheit im Sinne der Zugehörigkeit zu einem lebendigen gemeinschaftlichen Horizont bzw. zu einem lebendigen öffentlichen und ethischen Logos. Dieser zweite „rhetorische“ Sinn von Wahrheit bildet den notwendigen Hintergrund (das „Vorverständnis“) des ersten, wobei die Möglichkeit des gemeinsamen „epochalen“ Irrs nicht ausgeschlossen werden kann.

Der Verfasser betont aber die Notwendigkeit, jene „existenzialen“ „topoi“ nicht aus dem Auge zu verlieren (etwa „Eigentlichkeit“, „Vorlaufen zum Tode“ usw.), die, wie beim „konfliktualen“ Charakter des Kunstwerkes, eine kritische Funktion gegenüber dem „Gemeinsinn“ ausüben sollen.

Unter dem Titel „Hermeneutik und Anthropologie“ (Kap. IX) behandelt Vattimo das anthropologische Grundproblem des Verstehens von Fremdkulturen. Nicht Texte, sondern ethnographische „Kontexte“ bilden den hermeneutischen Gegenstand dieser Wissenschaft. R. Rorty faßt die ethnographische Hermeneutik als Gegenstück zu der von ihm kritisierten Epistemologie auf: Während diese alle Unterschiede zwischen den Diskursen ebnet, geht die Hermeneutik von der Pluralität aus und sucht lediglich sich die „Fremdsprache“ anzu eignen. In der Sprache Th. S. Kuhns: Der epistemologische Diskurs ist der der „normalen Wissenschaft“, die Hermeneutik ist wesentlich „revolutionär“. Dennoch, so der Autor, scheint zum Kern der (Heideggerschen) Hermeneutik sowohl die „Zweifalt“ (etwa zwischen „Sein“ und „Seiendem“) als auch die „Selbigkeit“ zu gehören. Unsere gegenwärtige Welt steht eindeutig (!) unter dem Vorzeichen der „Verwestlichung“, die alle Unterschiede im Vorhinein zu ebnet scheint. In dieser Situation entschwindet das von der (hermeneutischen) Anthropologie gesuchte „Anderer“... Die Hermeneutik wird „gezwungen“, über „das Selbe“ zu denken. Die Verwestlichung der Welt ist nicht einfach eine totale Homologisierung in eintönige technologische Schemen – sondern eine riesige Sammlung von überlebenden Formen, also etwas Hybrides. Die Alterität wird „diffus“. Alles ist gewissermaßen „kontaminiert“. Es ist gerade diese *Kontaminierung*, betont der Verfasser, die den einzigen Ausweg bzw. die einzige *Chance* bildet, um eine Metaphysik der totalen Organisation, aber auch eine bloße „Theatralisierung“ vergangener Formen (hermeneutisch) zu „verwinden“.

Auf diesen Gedanken kommt Vattimo im letzten Kapitel seines Buches zurück. Der Titel: „Nihilismus und Postmoderne in der Philosophie“ erinnert an die anfangs erörterten Thesen über die „Verwindung“ des Nihilismus. Für Nietzsche sind die „Epigonen“, d. h. die Menschen am Ende der Moderne, nicht mehr in der Lage, etwas Neues zu schaffen, sie können bloß die Kostüme der Vergangenheit nutzen. Als Ausweg sucht Nietzsche zunächst die Kunst und die Religion (etwa zur Zeit der Zweiten „Unzeitgemäßen Betrachtung“, 1874), während später (in „Menschliches, Allzumenschliches“, 1878) die nihilistische Erfahrung des „Todes Gottes“ bzw. der Auflösung der obersten Werte leitend wird. Gegenüber der modernen Gleichung: Sein = Novum stellt Nietzsche seine Formel von der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“ auf. Das Denken sucht dabei nicht mehr den Ursprung, sondern gewinnt Sinn für „die nächste Realität“. Die Philosophie der „Morgenröte“ begreift sich auf „Irrwegen“, wobei der „Genesende“ gelernt hat, auf die „ursprüngliche Wahrheit“ zu verzichten: Es ist alles da, was die Metaphysik hervorgebracht hat, aber... es schaut, vom Standpunkt des „buon temperamento“, ganz anders aus! Eine solche „Genesung“ stellt ebenfalls Heideggers „Verwindung der Metaphysik“ dar, deren gegenwärtige Ausformung Heidegger als das „Ge-Stell“ kennzeichnet. Die „nihilistische“ Erfahrung der Grundlosigkeit erlaubt es, es in seiner Offenheit, d. h. als „Geschick“ und als Chance, aufzufassen.

Vattimo kennzeichnet das postmoderne philosophische Denken als „Denken des Genusses“ („pensiero della fruizione“), der „Kontaminierung“ („pensiero della contaminazione“) und des „Ge-Stells“. Dem ersten Hinweis entspricht eine Ethik der „Güter“ bzw. des ästhetischen „Wiedererlebens“, ohne Bezug auf „Ziele“ und „Fortschritt“; das Gegenteil also zu einer Ethik der Imperative. Der zweite Hinweis drückt die Möglichkeit des hermeneutischen Denkens aus, sich nicht wie die Metaphysik „stark“ bzw. begründend auszugeben, sondern sich mit allen Formen des „Logos“ zu verbinden und als „schwache“ Wahrheit aufzutreten. Das Denken des „Ge-Stells“ schließlich bedeutet, daß die Hermeneutik keinen ausschließlich „humanistischen“ Bezug zur modernen Technik hat, sondern daß sie dabei „verwindend“ wirkt, indem sie etwa den Bezug zwischen der Technologie und den abendländischen Traditionen herstellt, so daß das „Ge-Stell“ auch (!) seinen metaphysischen Anspruch verliert und zu „schwingen“ beginnt: seine klaren Umrisse werden unscharf. In dieser „schwingenden“ Welt der totalen Vermittlung unserer Erfahrung, in der wir uns bereits befinden, wird

„die Ontologie *tatsächlich* hermeneutisch, und die metaphysischen Begriffe von Subjekt und Objekt, von Realität und Wahrheit-Grund verlieren an Gehalt“. Vattimo nennt eine solche Ontologie eine „schwache“ Ontologie. Der Anfang der Bescheidenheit?

Ich möchte diese ausführliche Darstellung mit drei Bemerkungen beschließen. Die erste bezieht sich auf die anfangs erörterte Deutung der Moderne in der Bundesrepublik mit der pauschalierenden Kennzeichnung der Postmoderne als „Romantik“ sowie mit der Habermasschen klischeeartigen Einordnung von Nietzsche und Heidegger in vorgefertigte Schubladen: Habermas kämpft gegen Windmühlen, wo in Wahrheit sich überall schon das „Ge-Stell“ ausgebreitet hat. Meine zweite Bemerkung betrifft die Frage nach dem „Ende der Geschichte“. Es wäre, so glaube ich, prägnanter und präziser zu sagen, daß die Hermeneutik zwischen der Vorstellung von Geschichte als Fortschritt und dem Immobilismus der Geschichtslosigkeit uns die *Ereignishaftigkeit* des Geschichtlichen lehrt, wodurch wir also die Entstehung des „Neuen“ nicht von einem „fortschreitenden“ Prozeß abhängig machen bzw. die Ereignisse *als* Ereignisse vollziehen können. So kann auch die Technik, lauter schließlich meine dritte Bemerkung, in ihrer metaphysischen Form als „Ge-Stell“ erst „verwunden“ werden, wenn wir lernen, sie als Ereignis zu sehen, d. h. wenn wir ihre „glänzenden“ Leistungen gewissermaßen im hermeneutischen „chiaroscuro“ dämpfen, indem wir sie also in ein unerschöpfliches Kunstwerk verwandeln. Es erübrigt sich fast zu sagen, daß Vattimos Buch dringend ins Deutsche übersetzt und (nicht nur!) von deutschen Philosophen „gelesen“, d. h. rezipiert werden sollte.

Rafael Capurro (Stuttgart)

### Hermeneutik als Modernitätskritik

#### Kritische Bemerkungen zur Postmodernismus-Debatte aus Anlaß zweier neuer Bücher

Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 450 S.

ders., *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985, 269 S.

Publikationen von Jürgen Habermas rechnen inzwischen zur Normalität des philosophischen Alltagsdiskurses. Daß sie gleichwohl nicht zur wissenschaftlichen Routine geworden sind, wie zuletzt oft abschätzig geurteilt wurde, bezeugen die nun gleichzeitig erschienenen Bücher „Der philosophische Diskurs der Moderne“ (DM) und „Die Neue Unübersichtlichkeit“ (NU), die sich beide gegenseitig erläutern: Das erste verhält sich zum zweiten, wie eine Diskussion des „ideengeschichtlichen Hintergrund(s)“ zu den „Stellungnahmen des politischen Zeitgenossen zu Themen des Tages“ (NU 7). Den differentiellen Akzentsetzungen entspricht auch die jeweilige Wahl der literarischen Präsentationsform: Eine chronologisch angeordnete Folge von zwölf Vorlesungen im ersten Band, welche die philosophischen Ausgangsevidenzen der Moderne beispielhaft zu diskutieren versuchen, wird material ergänzt durch zwei Reden, zwei Forumsbeiträge, zwei Gespräche, je einen Zeitschriften- und Zeitungsartikel, ein Interview, eine Umfragebeantwortung, eine Rezension, einen Nachruf und eine Bemerkung, die der zweite Band unter sieben thematischen Schwerpunkten versammelt. Mit beiden Sammlungen knüpft Habermas sowohl an seine frühen sozialphilosophischen Studien in „Theorie und Praxis“ (Neuaufgabe Frankfurt a. M. 1971), als auch an seine später veröffentlichten „Kleinen Politischen Schriften“ (I–IV, Frankfurt a. M. 1981) wieder an – hermeneutisch inspirierte Arbeiten, die unterbrochen wurden durch systematische Vorbereitungen des wichtigen Projekts einer „Theorie des kommunikativen Handelns“ (Frankfurt a. M. 1981). Noch die beiden letzten größeren Publikationen von Habermas („Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln“ [Frankfurt a. M. 1983] und „Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns“ [Frankfurt a. M. 1984]) dienen im Grunde nur der systematischen Erweiterung und Vertiefung bzw. der Erläuterung dieses Projekts. In den neu vorgelegten Arbeiten dagegen gelangt die Theorie kommunikativen Handelns kaum noch als solche und um ihrer selbst willen zur Darstellung, sondern im Prozeß ihrer *Anwendung*. Habermas arbeitet mit ihr: zum einen *hermeneutisch*, um die Dimensionen und Maßstäbe der Moderne herauszuarbeiten (vgl. DM 7, 9ff., 390ff.); zum anderen *gegenwartskritisch*, um eine sozialphilosophische Diagnose der geistigen Situation unserer Zeit zu erstellen (vgl. NU 9, 132, 141). Beide



Zielsetzungen erklären auch die bemerkenswerte Tatsache, daß sich Habermas als Wissenschaftler erstmals detailliert zu ästhetischen Problemen äußert (DM 59ff., 219ff., 409ff.; NU 11 ff.) und dezidiert tagespolitisch Stellung bezieht (DM 424; NU 30ff., 59ff., 92ff., 114ff., 26ff.): Der Begriff der Moderne ist mit dem des Ästhetischen in ebenso direkter Weise verknüpft, wie der gegenwärtige „Zeitgeist“ mit aktuellen politischen Tendenzen, in denen er sich niederschlägt. Im Folgenden möchte ich kritisch und ohne Vollständigkeitsansprüche der Frage nachgehen, in welcher Weise Habermas seine Intentionen verfolgt und ob er sie einlösen kann.

## I.

„Der philosophische Diskurs der Moderne“ wird eröffnet durch eine Studie über „Das Zeitbewußtsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstvergewisserung“, die zusammen mit der letzten Vorlesung „Der normative Gehalt der Moderne“ den generellen theoretischen Rahmen dieses Buches bildet: Ausgehend von Max Webers Verständnis des Begriffs der Moderne, das noch untrennbar mit dem des okzidentalen Rationalismus verbunden war, arbeitet Habermas den Bedeutungswandel dieses Terminus' heraus, welcher sich im Licht der in den fünfziger Jahren aufgekommenen Theorie gesellschaftlicher *Modernisierung* vollzogen hat. Durch eine Ablösung des Projekts der Moderne von ihren „neuzeitig europäischen Ursprüngen“ (DM 10) suchten sich Theoretiker im Umfeld von Arnold Gehlen sowie Literaten im Umkreis von Gottfried Benn einerseits von den scheinbar überkommenen Zielvorstellungen der *kulturellen* Moderne zu lösen, andererseits jedoch am zunehmend sich beschleunigenden Prozeß *gesellschaftlicher* Modernisierung festzuhalten, der durch eine stetige Ausdifferenzierung und Funktionalisierung aller sozialen Teilbereiche gekennzeichnet ist.

Dieser *partiellen* Distanzierungsbewegung, dem von Habermas sogenannten „neukonservative(n) Abschied von der Moderne“ (12), wird eine zweite Variante der Theorie der *Postmoderne* zur Seite gestellt, die den Vernunftshorizont der europäischen Tradition auf ästhetizistisch inspirierte Weise transzendieren will und sich im Unterschied zur neokonservativen Kritik auf die Moderne *als ganze* bezieht. Dementsprechend wird sie mit dem Etikett „anarchistisch“ (ebd.) oder an anderer Stelle „jungkonservativ“ (NU 184; vgl. auch DM 57) ausgezeichnet. Unter der Hypothese, daß beide Spielarten der postmodernen Modernitätskritik entgegen ihrem Selbstverständnis doch noch der für das moderne Zeitbewußtsein als konstitutiv gedeuteten Voraussetzung einer „interne(n) Beziehung zwischen Modernität und Rationalität“ (13) verhaftet bleiben, bemüht sich Habermas dann in einem Rekurs auf Hegels Begriff der „neuen“, bzw. „modernen“ Zeit, eben jenen normativ implementierten Begriff von Modernität zurückzugewinnen, den die Gegner seiner Vorstellung von der Moderne als einem „unvollendeten Projekt“ gegenwärtig so eindrucksvoll in Frage stellen. Anhand von Schlüsselbegriffen der Hegelschen Philosophie („Revolution“, „Fortschritt“, „Emanzipation“, „Entwicklung“, „Krise“, „Zeitgeist“ etc.) soll demonstriert werden, daß das entscheidende Charakteristikum der Moderne darin besteht, ein Bedürfnis nach Reflexivität und Selbstvergewisserung entfaltet zu haben, das Hegel sogar mit dem Bedürfnis nach Philosophie überhaupt identifizierte (vgl. 26f.). So gelangt Habermas auch unter Zuhilfenahme der Neuzeittheorien von Koselleck und Blumenberg zu folgender programmatischer These: „... die Moderne kann und will ihre orientierenden Maßstäbe nicht mehr Vorbildern einer anderen Epoche entlehnen, *sie muß ihre Normativität aus sich selber schöpfen*“ (16).

Ein in die erste Vorlesung eingebauter „Exkurs zu Benjamins Geschichtsphilosophischen Thesen“ soll zeigen, wie Benjamin das für die Moderne charakteristische Erwachen eines wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins durch die Kontaminierung verschiedenartigster Motive und Einflußquellen derart radikalisiert, daß sich eine Konstellation von Jetztzeit in Relation zu Vergangenheit und Zukunft ergibt, welche „die Gegenwart in den kommunikativen Zusammenhang einer universalen geschichtlichen Solidarität“ (26) einbindet. Offensichtlich dient diese Fassung des Problems einer Erneuerung des modernen Zeitbewußtseins bei Benjamin dazu, die Theorie kommunikativen Handelns, die bislang nur im Kontext der mit ihr selber direkt verbundenen Bereiche Rationalitätstheorie, Moral- und Sozialphilosophie zum Einsatz gekommen ist, nun auch im Zusammenhang der Geschichtsphilosophie zu verwenden. Habermas gewinnt dadurch die Möglichkeit, wieder enger an diejenigen Themenkreise anzuknüpfen, die für die ältere Kritische Theorie Horkheimers und Adornos – insbesondere für das Programm der „Dialektik der Aufklärung“ – von grundlegender Bedeutung gewesen waren, ohne hingegen hinter die Bedingungen der Gegenwartsphilosophie – die historische Aufklärung und den

linguistic turn – zurückzufallen. In eben dieser Perspektive ist auch die zweite Vorlesung über „Hegels Begriff der Moderne“ zu sehen, die in den politischen Schriften des jungen Hegel bereits Anhaltspunkte für das Modell einer „höherstufigen Intersubjektivität der ungewungenen Willensbildung in einer unter Kooperationszwängen stehenden Kommunikationsgemeinschaft“ (54) zu identifizieren sucht. Eine konsequente Durchführung der unter den Titeln „Liebe“ und „Leben“ auftretenden vereinigenden Kraft der Intersubjektivität verstelle sich Hegel jedoch, so die Kritik, weil es ihm nicht gelinge, das für die Moderne wesentliche Ziel der Selbstbegründung mit dem Aspekt intersubjektiver Versöhnung *zusammenzudenken* und den Gedanken der Selbstreflexivität aus den Zwängen einer am Subjekt-Objekt-Modell orientierten Subjektivitätsphilosophie herauszulösen (vgl. 41).

In der *dritten* Vorlesung unterscheidet Habermas dann drei Traditionen, die an das Hegelsche Modernitätsverständnis kritisch anschließen. Neben den bereits erwähnten Positionen des *Neukonservativismus*, der sich auf den *Rechtshegelianismus* bezieht, und des *Jungkonservativismus*, der an einen ästhetizistisch gedeuteten Nietzsche anknüpft, werden noch die *Junghegelianer* Feuerbach, Kierkegaard und Marx als eigenständige Gruppe moderner Zeitdiagnostiker behandelt. Im Unterschied zu den Neu- und Jungkonservativen bewahren die Junghegelianer den für Hegels Modernitätsverständnis konstitutiven inneren Zusammenhang der Problembereiche „Modernität“, „Zeitbewußtsein“ und „Rationalität“ und übernehmen auch das Thema der historischen Selbstvergewisserung der Moderne (vgl. 73). Diese *praxisphilosophische* Weiterführung des Hegelschen Projekts kann aber nicht in gleicher Weise der Habermasschen Kritik anheimfallen wie die reflexionsphilosophischen Prämissen der Modernitätsphilosophie Hegels. Denn: „Ihr [der Praxisphilosophie, U.M.] gilt nicht *Selbstbewußtsein*, sondern *Arbeit* als das Prinzip der Moderne.“ (80)

Dennoch sieht Habermas mit der traditionellen Praxisphilosophie drei Hauptschwierigkeiten verbunden, die ein konsistentes Zusammendenken von emanzipatorisch konzipierter Praxis und als entfremdet gedachter Arbeit verhindern. Einmal begreift Marx die Entfaltung der Produktivkräfte, Wissenschaft, Technik, überhaupt Rationalisierungsprozesse als „unzweideutig emanzipatorisches Potential“ (83), weil er nicht über das Verhältnis der Rationalitäten von Zweckmäßigkeit und Selbstständigkeit nachdenkt. Weiterhin geht er von einer abstraktiv gewonnenen Entgegensetzung toter und lebendiger Arbeit aus, welche die revolutionstheoretisch-utopistische Erwartung einer möglichen Reaktivierung und Verlebendigung aller reifizierten und fehlgeleiteten sozialen Relationen zur Folge hat. Und schließlich hängen beide Schwierigkeiten mit einer generellen dritten zusammen, die darin besteht, „daß die normativen Grundlagen der Praxisphilosophie, vor allem die Leistungsfähigkeit des Praxisbegriffs für Aufgaben einer kritischen Gesellschaftstheorie niemals befriedigend geklärt worden sind“ (84).

Die Habermassche Kritik des praxisphilosophischen Junghegelianismus läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß sie eine mangelnde Differenzierung zwischen einer ganz aufs Kognitiv-Instrumentelle zugeschnittenen Zweckrationalität und einer auf emanzipatorische Praxis eingestellten kommunikativen Rationalität einklagt, die eine versöhnende Intuition der klassischen Vernunftphilosophie in sich aufnimmt. Die Strategie dieser Kritik ist es, die Praxisphilosophie als eine bloße „Variante der Subjektphilosophie“ (82) zu erweisen, in der lediglich die starre Subjekt-Objekt-Beziehung durch die ebenso eingeeengte Beziehung zwischen Akteur und manipulierbaren Gegenständen ersetzt wird.

Ein dieser Vorlesung nachgestellter „Exkurs zum Veralten des Produktionsparadigmas“ liefert gleichsam in nuce noch einmal die Begründung dafür, warum eine emanzipierte Praxis mit Hilfe der Marxschen Analyse der Verausgabung von Arbeitskraft und der Konsumtion von Gebrauchswerten nicht zureichend explizierbar ist: „Die Produktion bildet lediglich einen Gegenstand oder einen Inhalt für normative Regelungen“ (101), kann aber aus sich selbst heraus eben keinen normativen Gehalt generieren. Der Habermassche Normativismus bezeichnet jedoch ein unverzichtbares Implikat der Theorie verständigungsorientierten Verhaltens, weil diese Theorie dem eigenen Anspruch zufolge unbedingt kritisch agieren will. – Ein der Vorlesung vorangestellter „Exkurs zu Schillers Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen“ hatte bereits einleitend das romantisch-utopische Bild einer durch kommunikative Vernunft inspirierten, nicht nur an produktionsästhetischen Paradigmen orientierten Kunstphilosophie entworfen (59–64).

Die Frage, ob und in welchen Grenzen eine ästhetisch inspirierte Kritik der Moderne theoretisch erfolgreich durchführbar ist, bildet ein wichtiges Thema für die dann folgenden Vorlesungen IV–XI, in denen Habermas diejenigen Denkkonzepte behandelt, welche das traditionelle Modell der Vernunftkritik in der Weise radikalieren, daß sie auf eine erneute Revision, bzw. immanente Kritik des

Vernunftbegriffs verzichten und die *Dialektik der Aufklärung* Hegels und der Generation seiner Schüler aufgeben. Nietzsche wird in diesem Kontext die Rolle des Initiators der konstatierten Wende zum „Anderen der Vernunft“ und zugleich die einer „Drehscheibe“ (104) für den Eintritt ins postmoderne Zeitalter zugesprochen. Seine utopische Projektion eines kommenden Gottes unterscheidet Nietzsche zwar, so Habermas, deutlich vom Reaktionismus der Rechtshegelianer (vgl. 108); indem er jedoch das dezentrierte moderne Bewußtsein durch eine neue mit ästhetischen und religiösen Konnotationen versehene Mythologie wiederzubeleben (vgl. 109, 111) und auf diese Weise das drohende Gespenst eines nihilistisch gedeuteten Relativismus abzuwenden versuche, verstricke er sich in den Paradoxien einer „totalisierten, sich selbst verzehrenden Ideologiekritik“ (121). Resümierend konstatiert der Autor: „Nietzsche... kann die zurückbehaltenen Maßstäbe des ästhetischen Urteils nicht legitimieren, weil er die ästhetischen Erfahrungen ins Archaische transponiert, weil er das im Umgang mit moderner Kunst geschärfte kritische Vermögen der Wertschätzung nicht als ein Moment der Vernunft anerkennt, das wenigstens prozedural, im Verfahren argumentativer Begründung, mit objektivierender Erkenntnis und moralischer Einsicht noch zusammenhängt. Das Ästhetische... wird vielmehr zum Anderen der Vernunft hypostasiert.“ (119f.)

An Nietzsches grundlegender Ausformulierung einer Kritik der Moderne möchte Habermas wiederum zwei Traditionen anschließen: eine durch *Bataille*, *Lacan* und *Foucault* repräsentierte skeptische und radikal vernunftkritische Variante, die mit anthropologischen, psychologischen und historischen Mitteln arbeitet, sowie eine von *Heidegger* und *Derrida* eingeschlagene metaphysikkritische Spielart, die einen elitistischen Sonderdiskurs in Anspruch nimmt (vgl. 120). Diese Zweiteilung erfüllt eine analoge Funktion wie die Sonderung der Hegel-Nachfolger in (Neu- und Jung-)Konservative und Praxisphilosophen: Will die Theorie kommunikativen Handelns das Erbe des Hegelschen Modernitätskonzepts antreten durch eine transformierende Anverwandlung der in den Praxisphilosophen auffindbaren Verständigungspotentiale und im Gegenzug gegen die reaktionären politisch-ideologischen Tendenzen vor allem der Neokonservativen (vgl. 89f.), so verfolgen die Vorlesungen über die postmodernen Nietzsche-Nachfolger vor allem die Intention, nun auch die Jungkonservativen wenigstens in dem Maße zu beerben, wie diese vernunftkritische Basisintuitionen der Aufklärungstradition partiell fortführen.

Im Falle Batailles (Vorlesung VIII: „Zwischen Erotismus und Allgemeiner Ökonomie“) geschieht dies, indem Habermas dessen Grundgedanken einer befreienden Grenzüberschreitung der Subjektivität in den Bereich des Sakralen in die Perspektive einer „Gesellschaftsformation“ rückt, „die die soziale Gleichheit mit der Souveränität des Einzelnen versöhnt“ (253). – In Foucaults „Vernunftkritischer Entlarvung der Humanwissenschaften“ (IX. Vorlesung) interpretiert der Autor das dokumentierte Interesse an einer historischen Phänomenologie der Komplementarität von Vernunft und Wahnsinn als Motiv zu einer Geschichtsschreibung in kritischer, weil an den Grenzen der Geschichte interessierter Absicht (vgl. 280f.), die sich um eine Rehabilitierung des alles Intelligible unterlaufenden „Besondere(n)“, „Niedere(n)“, „Körperlich-Sinnliche(n)“ und „Kontingente(n)“ (301) bemüht. Durch die Unterordnung der Archäologie des Wissens unter die Genealogie der Humanwissenschaften (315), welche Wissensstrukturen vollständig an Machtformationen assimilierte (319f.), unterliege Foucault schließlich den „Aporien einer Machttheorie“ (X. Vorlesung) in ähnlicher Weise wie Bataille im mystischen Schweigen eines Erotismus gefangen bleibe, der das inkommensurable Andere der Vernunft intuitiv zu erfahren suche (278).

Das *Heidegger*-Kapitel (VI) erfüllt die Aufgabe zu zeigen, warum die metaphysikkritisch-subversive Variante der Nietzsche-Nachfolge noch weniger als die radikal vernunftkritische dazu prädestiniert ist, das von Hegel auf den Weg gebrachte Modernitätskonzept fortzuführen: Abgesehen vom Verstrickbleiben in subjektphilosophischen Denkmustern (vgl. 190) deutet vor allem das Implikat profanisierter Mystik auf eine Wechselwirkung von politischem Faschismus und interner Theorieentwicklung (vgl. 185ff.). Von dieser Gefahr habe sich Heideggers authentischer Schüler *Derrida*, indem er die mystische Denkbewegung seines Mentors in den Dienst einer subversiven Kritik des europäischen Phonozentrismus stelle (Kap. VII), befreien können, doch nur auf Kosten einer anderen Folgebelastung: Der nachfolgende „Exkurs zur Einebnung des Gattungsunterschiedes zwischen Philosophie und Literatur“ soll die Aporien aufzeigen, die sich ergeben, wenn man Derridas Option einer Substitution von Vernunftkritik durch Rhetorik, von Philosophie durch Ästhetik folgt.

Das XI. Kapitel hat dann die wichtige Funktion, in Form einer Ersetzung der Problematik einer subjektzentrierten durch die einer kommunikativen Vernunft einen *anderen Ausweg* aus den „grundbe-

grifflichen Aporien der Bewußtseinsphilosophie“ (345) zu skizzieren: Die an der Aufgabe der Begründung krisierbarer Geltungsansprüche orientierte Theorie kommunikativen Handelns soll den nach Habermas „der Moderne von Anbeginn innewohnenden Gegendiskurs“ (351) derart fortsetzen, daß die „Dialektik von Wissen und Nichtwissen“ auf die noch tiefer situierte Stufe der „Dialektik von gelingender und mißlingender Verständigung“ (377) transponiert wird. Frei nach Apel beschreibt Habermas die Essenz seiner Theorie durch den Gedanken einer „Verschränkung der realen mit der idealen Kommunikationsgemeinschaft“ (375), der es ihm ermöglicht, den Anspruch zu stellen, sowohl die utopisch-idealen, als auch die positivistisch-realen Gehalte der praxisphilosophischen und der jungkonservativen Positionen transformierend aufzunehmen.

Der nachfolgende „Exkurs zu C. Castoriadis: Die imaginäre Institution“ setzt sich mit einem Erneuerungsversuch der Praxisphilosophie auseinander, der unter den Vorzeichen der linguistischen Wende unternommen wurde. Obgleich der Verfasser diesen Versuch als den bislang „originellsten, ehrgeizigsten und reflektiertesten“ (380) auszeichnet, sieht er ihn zuletzt an der Lösung des Problems scheitern, „die welterschließende Funktion der Sprache so zu konzipieren, daß sie an einen normativ gehaltvollen Begriff der Praxis Anschluß finden kann“ (383). Praxis sei bei Castoriadis deshalb nicht intersubjektiv zurechenbar, weil sein Bedeutungswelten generierendes Sprachkonzept keine „Differenz von Sinn und Geltung“ (385) zulasse.

Die letzte Vorlesung „Der normative Gehalt der Moderne“ resümiert die Ergebnisse der vorangegangenen Kritik postmoderner Positionen, indem sie zunächst deren Defizite benennt, um dann über deren Aufhebbarkeit innerhalb eines kommunikationstheoretischen Ansatzes zu diskutieren.

Allen Konzepten einer radikalisierten Vernunftkritik gemeinsam sei eine fehlende Reflexion auf ihre normativen Grundlagen, *obwohl* sie „sich von normativen Intuitionen leiten“ lassen, die sie in der Sphäre eines „indirekt beschworenen Anderen der Vernunft“ (391) zu situieren versuchen. Neben einem konstatierbaren Mißverhältnis „zwischen den deklarierten und den verschleierte[n] normativen Grundlagen“ (ebd.) fehle in ihnen „ein systematischer Platz für die Alltagspraxis“ (392f.), der Habermas bekanntlich das für die Begründung normativer Gehalte erforderliche Vernunftpotential entnehmen will (vgl. 395). Die bei der Bergung der Verständigungsressourcen aus der kommunikativ implementierten alltäglichen Lebenswelt entstehenden Probleme, die sich wesentlich auf den Verdacht gegen einen „Purismus der reinen kommunikativen Vernunft“ (404) im Zusammenhang der Beschreibung rationalisierter Lebenswelten zurückführen lassen, sucht der Verfasser u. a. durch das Argument zu entkräften, daß Interaktionsformen, die durch gesellschaftliche Steuerungsmedien wie Geld und Macht bestimmt werden, „auf Lebensbereiche, die ihrer Funktion nach auf verständigungsorientiertes Handeln angewiesen sind, nicht übergreifen, ohne daß sich pathologische Nebeneffekte einstellen“ (413). Daß Habermas gerade in dieser Frage einer begründet ausweisbaren Differenzierung zwischen kommunikativer und zweckrationaler Vernunft die kontroversesten und noch ungeklärtesten Probleme seiner Theorie erblickt, darauf deutet wohl auch der bemerkenswerte Sachverhalt hin, daß „Der philosophische Diskurs der Moderne“ nicht mit einer Vorlesung über das normative Selbstverständnis der Moderne, sondern mit einem „Exkurs zu Luhmanns systemtheoretischer Aneignung der subjektphilosophischen Erbmasse“ (426ff.) endet.

Methodologisch wichtig ist, daß sich Habermas' Interpretationen im Medium einer *kritischen Hermeneutik* bewegen, deren Attribut „kritisch“ auch noch den stärkeren, weil mehr präjudizierenden Wortsinn von „transzendental“ abdeckt: Sämtliche Auslegungen moderner, bzw. postmoderner Klassiker lassen sich von der Ausgangsfrage leiten, welche Instanz innerhalb des jeweiligen Denkens die Stelle der selbstrückbezüglich verfaßten transzendentalen Subjektivität Kants übernimmt (vgl. 29ff., 59, 126ff., 170ff., 203, 219, 251, 277, 296, 298, 301, 306ff., 320f., 322, 345ff., 353ff., 383, 390ff., 428, 431). Auffällig ist dies vor allem deshalb, weil Habermas ja den sprachpragmatischen Status seiner Diskurstheorie im Unterschied zu seinem Freund Apel nicht durch den *transzendentalen*, sondern durch den *universellen* Charakter definiert.<sup>1</sup> Das nun in dieser geschichtsphilosophischen Transformation der Transzendentalphilosophie verwendete hermeneutische Umformungsmittel liefert Horkheimers und Adornos „Dialektik der Aufklärung“, die der Autor in der V. Vorlesung unter kommunika-

<sup>1</sup> Zu dieser Kontroverse vgl. die Arbeiten von Apel und Habermas in: K. O. Apel (Hg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt a. M. 1976) insbes. 198ff.

tionstheoretischen Vorzeichen expliziert und von den Paradoxien einer radikalen, gegen die eigenen Grundlagen gerichteten Vernunftkritik zu befreien versucht (130ff.).

Im zweiten Buch „Die Neue Unübersichtlichkeit“ nimmt Habermas die Theorie des Neokonservatismus wieder auf, die er in der IV. Vorlesung des ersten Bandes liegengelassen hatte, um stattdessen die Tradition der an Nietzsche anschließenden postmodernen Jungkonservativen weiterzuverfolgen (s. o.).

Hier nun wird der neokonservative Geist in aktuellen kulturpolitischen Strömungen in den USA und der BRD gleichsam „dingfest“ gemacht (unter 1. „Neokonservatismus“ und 2. „Nach der Wende“) und in seinen Auswirkungen auf die gegenwärtigen politischen und moralischen Rechtsverhältnisse in der BRD untersucht (3. „Herbst 83 – oder die moralische Neutralisierung des Rechts“). – Unter „Varianten der Aufklärung“ (4.) sucht Habermas Stellungnahmen zu *Peter Sloterdijk*, *Michel Foucault* und einer Umfrage der Pariser Zeitung *Le Monde* daraufhin auszuwerten, ob sich aktuelle Gegen Tendenzen zum Neokonservatismus namhaft machen lassen. – Der dann unter der Buchüberschrift „Die neue Unübersichtlichkeit“ (5.) erscheinende Titelbeitrag „Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien“ erfüllt die Funktion einer resümierenden Gegenwartsdiagnose. – Die unter der Rubrik „Klarstellungen“ (6.) gegebenen Erläuterungen dienen Habermas dazu, der oft zu beobachtenden selektiven Aufnahme und tendenziellen Verzerrung seiner Gedanken in der Öffentlichkeit entgegenzuwirken. – Der Schlußbeitrag „Entsorgung der Vergangenheit“ (unter 7.: „Noch eine Erblast“) nimmt ein tagespolitisches Ereignis zum Anlaß, vor einer neonazistischen Mentalität in der politischen Öffentlichkeit zu warnen.

Nach dieser Gesamtskizzierung von Thema, Intention und Aufbau beider Bücher möchte ich dazu übergehen, diejenigen Problemkreise, die für eine breitere philosophische Rezeption interessant sein dürften, einzeln zu thematisieren. Ich werde mich dabei von den Stichworten „Diskurs“, „Moderne“, „Zeitgeist“, „Neokonservatismus“ und „Rationalitätskritik“ leiten lassen.

## II.

Die kritisch-hermeneutischen Rekonstruktionsversuche der Denkkonzepte von Hegel bis Luhmann sind wie alle größeren Arbeiten von Habermas im Schnittpunkt zweier Unterscheidungen angelegt, die oft als Gegensätze betrachtet werden: Philosophie und Gesellschafts- bzw. Politiktheorie auf der einen, Theorie und Theoriegeschichte auf der anderen Seite. Dafür stehen auch die beiden Problemtitel ein, denen Habermas seine neuen Arbeiten unterstellt: „Diskurs“ ist die methodische Bezeichnung für die systematisch-(re)konstruktiven Erkenntnisinteressen dieser Untersuchungen, und das Wort „Moderne“ beschreibt ihr gemeinsames Thema im Sinne der historischen Einheit ihres Gegenstandes. Daß diese Objekteinheit anders verfaßt und weniger streng definiert ist als eine konstitutionstheoretisch explizierbare, ergibt sich bereits aus dem Umstand, daß „die neostrukturalistische Vernunftkritik ... die Perspektive“ bildet, aus welcher der Autor „den philosophischen Diskurs der Moderne schrittweise zu rekonstruieren“ (DM 7) versucht. „Moderne“ bedeutet daher zunächst nicht mehr als ein problematischer Begriff für ein „unvollendetes Projekt“ (ebd.), der nur noch aus methodologischen Erwägungen heraus die Stelle des Hegelschen Subjekts der Geschichte besetzt hält.<sup>2</sup>

Von Hegel läßt sich Habermas Thema und Begriff der Moderne vorgeben, die zum einen durch die „reflexive Vergewärtigung des eigenen Standortes aus dem Horizont der Geschichte im ganzen“ (DM 14), zum anderen durch eine besondere Akzentuierung der Gegenwart („Jetztzeit“) innerhalb des Horizonts der Neuzeit (vgl. DM 15) charakterisiert ist. Für beide Struktureigenschaften von Modernität liefert das Prinzip der Subjektivität die normgebende Instanz, die zwar schon in Kants transzendentaler Reflexion angelegt, aber nicht eigentlich begriffen worden sei (vgl. DM 30).

Die theoriestrategische Funktion dieser Begriffseinführung ist spätestens seit Habermas' Skizzierung

<sup>2</sup> Georg Simmel war der m. W. Erste, der den Gedanken eines „methodischen Subjekts“ in geschichtsphilosophischen Zusammenhängen verwendete. Vgl. ders., Vom Wesen des historischen Verstehens, in: ders., Das Individuum und die Freiheit. Essays (Berlin 1984) (= Neuauflage von „Brücke und Tür“, hg. von M. Landmann [Stuttgart 1957]).

des Begründungsprogramms für eine Diskursethik klar: Einerseits möchte der Verfasser das von Kant durch die Trennung der Vernunft in differente eigenständige Wertsphären begründete Differenzierungspotential ausnutzen, das sich im Prozeß kultureller Modernisierung in den autonomen Tätigkeitsbereichen Wissenschaft, Moral und Kunst gesellschaftlich manifestiert und institutionell verankert hat; andererseits möchte er Hegels Metakritik der Kantischen Vernunftkritik insofern recht geben, als sich in ihrer Konstruktion des absoluten Wissens das authentische Bedürfnis der Moderne nach einer einigenden Versöhnung der entzweiten Lebensbereiche ausdrücke. Beide Optionen sollen aus den „grundbegrifflichen Aporien der Bewußtseinsphilosophie“ (DM 345) befreit und unter den Vorzeichen kommunikativer Rationalität in einer Diskurstheorie reformuliert werden.

Zugleich soll damit aber auch noch die von der frühen Kritischen Theorie diagnostizierte Aufklärungsdialektik von Rationalität und Mythos in die „paradoxe Gleichzeitigkeit und Interdependenz“ von Entfaltung und Entstellung des kommunikativen Vernunftpotentials „im Verlaufe der kapitalistischen Modernisierung“ (DM 367) transformiert und durch die Semantik eines dem Diskurs der Moderne immer schon immanenten „Gegendiskurses“ (DM 344f., 351, 353, 361; NU 222) expliziert werden. Diese Operation jedoch, so lautet meine These, ist Habermas nicht gelungen: Diskurse sind ihrem Wortsinn nach dadurch ausgezeichnet, daß sie zugleich Kommunikations- und Metakommunikationsprozesse umfassen<sup>3</sup> und somit Meta- oder Gegendiskurse völlig überflüssig machen. Daher eignet sich eine Diskurstheorie auch nur dann als Reformulierung der Reflexionsthematik traditioneller Subjektivitätstheorien, wenn sie die reflexive Grundstruktur diskursiver Sprechweisen nicht in eine potentiell ins Unendliche progredierende Schichtung von Sprachstufen zerlegt.

Einer solchen Analyse diskursiver Sprachspiele arbeitet Habermas in die Hände; denn wer wollte schon definitiv entscheiden, ob sich nicht vielleicht auch im „Gegendiskurs“ innerhalb des vielgestaltigen Diskurses der Moderne wiederum ein (Meta-)Gegendiskurs auffinden ließe und so fort? (In einer früheren Arbeit schließt Habermas diese Schwierigkeit, die im Grunde nur die Aporien der beliebigen Iteration subjektiv-„einsamer“ Selbstreflexion reproduziert, zu Recht aus, vgl. J. Habermas und N. Luhmann, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie [Frankfurt a. M. 1971] 135 Anm. 32.) Diskursüberschneidungen und -vermengungen lassen sich innerhalb einer Diskurstypologie nur zwischen differenten Diskurstypen (etwa einem normativen und einem deskriptiven Typus) denken, die jeweils unterschiedliche Probleme in jeweils anderer Weise behandeln. Ein solcher Fall liegt aber in der Habermasschen Rekonstruktion von Modernisierungsprozessen nicht vor: Die explizite Charakterisierung des rekonstruierten Diskurstyps als philosophischen (vgl. DM 7) und die Zugrundelegung des einen Diskursthemas „Moderne“ unterstreicht die Identität von Diskurs und „Gegendiskurs“ sowohl in formaler, als auch in inhaltlicher Hinsicht und müßte daher die letztlich wiederum nach reflexionsphilosophischem Muster konstruierte Zweiteilung des philosophischen Diskurses der Moderne verbieten.

Kurz gesagt: Nicht die Substituierung des Paradigmas monologisch-subjektiver Selbstbeziehung durch das des Diskurses als solche, vielmehr die Reformulierung der Dialektik der Aufklärung durch ein Diskurs-Gegendiskurs-Modell führt in genau die reflexionsphilosophischen Schwierigkeiten zurück, die Habermas überwinden wollte.

### III.

Daß sich Habermas zu einer solchen problematischen Verdoppelung des Diskurses der Moderne gedrängt sieht, hängt mit seiner grundlegenden Skepsis gegenüber einer strikten Reflexivität philosophischer Kritik zusammen. (Darin besteht auch das einzige, wenngleich folgenschwere Merkmal, das sein universalpragmatisches Programm vom transzendentalhermeneutischen Apels unterscheidet.) In dieser Perspektive interpretiert der Verfasser auch Adornos „Negative Dialektik“ als ein insistierendes Verharren im „performativen Widerspruch“ (DM 145; vgl. auch NU 172 u. 219ff.) einer bereits in der „Dialektik der Aufklärung“ vollzogenen „totalisierten Kritik“ (DM 144), die schließlich nur noch in den avantgardistischen Produkten der ästhetischen Moderne eine Zufluchtstätte finde (vgl. DM 219f.). Aber ging Adorno wirklich den Weg einer Ästhetisierung der überlieferten Dimensionen und Maßstäbe philosophischer Vernunft? Ich behaupte: Nein!

Auf der Basis des methodologisch zentralen Konzepts der Begriffskonstellationen, mit dem die

<sup>3</sup> Vgl. Herbert Schnädelbach, Reflexion und Diskurs. Fragen einer Logik der Philosophie (Frankfurt a. M. 1977) 145.

Anweisung verbunden ist, mit dem Begriff über den Begriff hinauszugehen,<sup>4</sup> erscheint es nicht nur möglich, sondern sogar dringend geboten, Adornos Philosophie mit sprachtheoretischen Mitteln zu rekonstruieren, die z. B. der linguistischen Phänomenologie des Wittgensteinianischen Sprachspielmodells zu entnehmen wären. M. E. ist es gar nicht notwendig, Adornos Denken so paradox zu interpretieren, wie Habermas und viele andere es tun. War es nicht Kant selbst, der sich in den hier beklagten „Paradoxien einer selbstbezüglichen Vernunftkritik“ (DM 253) bewegte? Bei Kant ist die kritisierende mit der kritisierten Vernunft identisch, eine andere Instanz als die der Vernunft selber ist für ihre Kritik nicht vorgesehen. Dementsprechend läßt sich auch die „Negative Dialektik“ in den Termini einer streng selbstbezüglich konzipierten Kritik explizieren, ohne daß daraus unbedingt die Universalisierung instrumenteller Vernunft oder die Aufhebung der Gattungsdifferenz zwischen Philosophie und Literatur folgen müßte. – Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als wolle Habermas die in nahezu allen Entwürfen einer strikt reflexiv verfahrenen Vernunftkritik von Nietzsche über Bataille bis Foucault angelegte Ambivalenz zwischen radikal-zynistischer Anklage, bzw. Negativbeschreibung einerseits und zukunftsorientiertem Utopiepotential andererseits vorschnell zugunsten des Ersten auflösen, um so die als aporetisch kritisierten Konzeptionen besser reformulieren zu können durch einen Einbau der „faktischen Kraft des Kontrafaktischen“, die sich in den idealisierenden Voraussetzungen kommunikativen Handelns zur Geltung“ (DM 242) bringe.

Die Gefahr einer Assimilierung von Philosophie an Kunst, die sich aus den grundbegrifflichen Schwierigkeiten der Bewußtseinsphilosophien ergebe und die schließlich nur noch nicht zu rechtfertigende ästhetische Maßstäbe zurückbehalte, sieht der Autor auch mit der Verwendung des anhand produktionsästhetischer Modelle gewonnenen Produktionsparadigmas in den Praxisphilosophien verbunden. Die Begründung dieser Kritik lautet, daß ein produktivistisch ausgelegter Praxisbegriff nicht zur Generierung normativer Gehalte taue (vgl. DM 102). Erst der Paradigmenwechsel zum kommunikativen Handeln und die kommunikationstheoretische Umformulierung des phänomenologischen Lebensweltkonzepts ermögliche die Konstruktion eines normativ gehaltvollen und rational begründbaren Praxisbegriffs (vgl. DM 95 ff.). Von den Schwierigkeiten einer formalpragmatischen Transformation des bei Husserl und noch bei Schütz konstitutionstheoretisch verwendeten Lebensweltbegriffs braucht hier nicht die Rede zu sein.<sup>5</sup> Unabhängig davon ist aber gar nicht einzusehen, warum das Produktionsparadigma nicht mit einem Modell diskursiver Verständigung vereinbar sein soll; es lassen sich doch Formen produktiven Handelns denken, in deren Verlauf neuartige Ordnungen und Strukturen entstehen, die überhaupt erst den Anstoß für Konsensbildungsprozesse über richtige und falsche Normen und Regeln geben, ohne hingegen selbst schon moralischen Maßstäben zu unterliegen.<sup>6</sup>

Natürlich können solche prototypischen Verhaltensweisen nicht von vornherein am Modell der universalen Verständigung über kritisierbare propositionale Geltungsansprüche gemessen werden. Elementare lebenszentrisch verankerte Ansprüche und Neigungen lassen sich nicht ohne weiteres universalisieren. Dennoch kann man sich diskursiv über sie verständigen, weil das durch sie motivierte Handeln Strukturen ausbildet, die begrenzt generalisierbare Züge und Muster enthalten. Kants „Kritik der Urteilskraft“ liefert das m. E. unverlierbare Modell für eine Komplementarität der Paradigmen von Rezeptivität und Produktivität, von diskursiv-formaler und strukturell-materialer Verhaltensweise, die ihre kriteriale Bestimmtheit durch das Verhältnis von Konstruktivität und Fiktionalität erhält.<sup>7</sup> Die

<sup>4</sup> Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt a. M. 1975) 21, 23, 24, 27, 62f., 164ff.

<sup>5</sup> Siehe dazu die Kritik von Herbert Schnädelbach, *Transformation der Kritischen Theorie*, in: *Philosophische Rundschau* 29 (1982) 171ff.

<sup>6</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt* (Frankfurt a. M. 1985) insbes. 129ff. Im Rekurs auf Husserls Lebensweltkonzept entwirft Waldenfels die Grundstruktur einer Typologie produktiven Handelns, in der auch solche Ansprüche menschlicher Lebenserfahrung einen Platz zugesprochen bekommen, die sich nicht verallgemeinern lassen, von denen aber gleichwohl eine Nötigung zur handelnden Stellungnahme und somit indirekt auch eine normbildende Wirkung ausgehen kann.

<sup>7</sup> Vgl. dazu Ulrich Müller, *Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft*, in: *Kant-Studien* 77 (1986) 203–223.

Mannigfaltigkeit der anhand dieses Modells beschreibbaren Strukturbildungen innerhalb der Lebenswelt muß dem strengen Normativismus der Theorie kommunikativen Handelns deshalb verschlossen bleiben, weil das Sich-Verständigen über lebensweltliche Ordnungen dem Bereich eines sinnexplikativen Diskurses angehört, der einem normativen Diskurs immer schon vorangegangen sein muß: Man kann zu bestehenden Normen erst dann normativ Stellung beziehen, wenn man die Bedeutung dieser Normen schon verstanden hat. – Die einfache Zurückweisung des Produktionsparadigmas hat außerdem zur Folge, daß Habermas den Eigensinn der in der ästhetischen Moderne herausgebildeten Formen des Fiktiven nur noch systemfunktionalistisch deuten kann und ihnen jede Wahrheitsfähigkeit absprechen muß (vgl. DM 409ff. Anm. 8).

## IV.

Das Hegels Philosophie nachhaltig inspirierende Wort „Zeitgeist“ wählt der Verfasser als Ausgangspunkt und als Instrument zur Demonstration seiner These, daß die transitorisch gedeutete Gegenwart innerhalb des historischen Bewußtseins der Moderne „einen prominenten Stellenwert“ (DM 15) einnimmt.

Im Rekurs auf die ästhetischen Theorien Baudelaires und Benjamins wird die spezifisch moderne Bedeutung der durch die Zeitgeistvokabel thematisierten Aktualität als „Schnittpunkt von Zeit und Ewigkeit“ (DM 18) gefaßt, „die authentische Gegenwart als Ort von Traditionsfortsetzung und Innovation“ (DM 23; vgl. auch NU 141) charakterisiert, an dem „geschichtliches und utopisches Denken miteinander verschmolzen sind“ (NU 161). Diese für das politisch-soziale Denken der Moderne als insgesamt typisch eingeschätzte Konstellation sieht Habermas nun in Frage gestellt durch die gegenwärtig dominierende Ausprägung „eines Zeitgeistes, der nur noch defensiv“ sei und von einem Geschichtsbewußtsein getragen werde, „das seiner utopischen Dimension beraubt ist“ (NU 157). Die Ursachen solcher Erschöpfung utopischer Energien seien in einer breiten Erfahrung der Grenzen zu suchen, der sich ein an arbeitgesellschaftlichen Utopien orientierter Sozialstaat heute ausgesetzt sehe. Dennoch, so Habermas, betreffe dieser historische Bewußtseinswandel nur eine bestimmte, „an der Idee der Selbsttätigkeit“ (NU 160) orientierte Utopieform, deren Funktionstüchtigkeit aber immer schon an die Voraussetzung einer utopischen „Solidarität“ (ebd.) gebunden gewesen sei. Diese von der zerfallenden arbeitgesellschaftlichen Utopie stillschweigend in Anspruch genommene Randbedingung werde heute unter dem neuen Titel „Kommunikation“ thematisiert, deren utopischer Gehalt sich allerdings „auf die formalen Aspekte einer unversehrten Intersubjektivität“ (NU 161) reduziere. Daraus zieht Habermas den Schluß, daß sich die grundlegende „Struktur des Zeitgeistes“ (NU 145) nicht geändert habe und dementsprechend auch die „These vom Anbruch der Postmoderne... unbegründet“ (ebd.) sei.

Zusammenfassend gesagt: Habermas möchte den als Abgrenzungs-, bzw. Distanzierungsbewegung gegen den Modernismus auftretenden Postmodernismus der Situation einer „Neuen Unübersichtlichkeit“ (NU 143, 147) zuordnen, deren Unbegründetsein dadurch angezeigt sei, daß sie das für die Zeitgeiststruktur der Moderne als konstitutiv gedeutete utopische Bewußtseinspotential in der transformierten Gestalt des „Mikrobereich(s) alltäglicher Kommunikationen“ (NU 159) in sich selber aufgenommen habe. Ich halte diese These für eine begriffsgeschichtliche Simplifizierung und glaube, daß sie auch empirisch nicht genügend fundiert ist. Weder läßt sich der Epochenbegriff „Moderne“ auf ein dualistisch konzipiertes Bedeutungskonzept festlegen – auch nicht nur unter dem Aspekt von Wissenschaftsdiskursen –, noch lassen sich die mannigfachen Erscheinungsformen der postmodernen Bewegungen schlicht auf eine kommunikationstheoretische Transformation dieses Dualismus beziehen.

Neuere Untersuchungen zur modernen und postmodernen Semantik<sup>8</sup> haben vielmehr ergeben, daß das Bedeutungsfeld des Modernismus durch eine Pluralität von Bedeutungsmomenten ausgezeichnet ist, von denen sich so zentrale Elemente wie die positive Einstellung gegenüber strukturellen Ausdifferenzierungsprozessen, die Vorstellung, daß diese Prozesse Rationalität entfalten, die Orientie-

<sup>8</sup> Für das Folgende vgl. den ausführlichen Literaturbericht von Heinz-Günter Vester, *Modernismus und Postmodernismus – Intellektuelle Spielereien?* in: *Soziale Welt* 1 (1985).



rung an Zweck-Mittel-Rationalitäten, der Eurozentrismus, sowie die aus dem Zusammenbruch traditionaler Strukturen resultierenden Sinnkrisen nicht auf die Dualität von geschichtlichem und utopischem Denken abbilden lassen. Zwar bildet das Motiv des Fortschritts ein Moment fast aller Bedeutungskomponenten des modernistischen Codes, doch bereits die Spaltung der „Fortschrittsgeister“ in solche, die einem äquilibristischen Mechanizismus und solche, die einem prozessual-evolutionären Organizismus zuneigen, deutet darauf hin, daß nicht der utopische, sondern der strukturelle Aspekt das entscheidende Merkmal darstellt. Noch weniger symbolzentriert läßt sich der semantische Code des Postmodernismus beschreiben. Einerseits findet man in ihm die Wiederholung alter Denkfiguren wie Pessimismus, Desillusionismus, Nihilismus etc., die auf eine Fortführung des Projekts der Moderne schließen lassen; andererseits umfaßt die postmoderne Semantik Bedeutungsaspekte wie eine Entdramatisierung und Gewöhnung an die Sinnkrisen der Moderne, die Neutralisierung der Zeit, sowie einen Trend zum Irrationalismus, die eine postmoderne Abkehr vom Programm der Moderne nahelegen und die Vorstellung einer Nachgeschichte suggerieren. Wie dem auch sei – die skizzierten Ergebnisse semantischer Analysen verhalten sich „umgekehrt proportional“ zur Habermaschen Option einer Nivellierung der Differenz von modernem und postmodernem Zeitgeist: Diejenigen seiner Bedeutungskomponenten, durch welche der Postmodernismus den Modernismus fortzusetzen scheint, taugen nicht zu seiner „normativ-modernistischen Begründung“ im Zeichen kommunikativer Rationalität und solche Bedeutungsmerkmale, die einer diskurstheoretischen Umformung wenigstens nicht im Wege stehen, wie die spielerisch-produktiven Beantwortungen moderner Sinnkrisen,<sup>9</sup> sprechen für eine deutliche Unterscheidung beider Bewegungen.

Mein Fazit lautet: Sein strikter Normativismus in der Sichtung und Beurteilung zukunftsgerichteter Potentiale im Modernismus und Postmodernismus verstellt Habermas den Blick für die Pluralität und Multidimensionalität der Zeitgeiststrukturen, die beide Bewegungen wirklich haben (oder gehabt haben) und die sich in ihren semantischen Codes spiegeln.<sup>10</sup>

## V.

Habermas führt seinen Angriff gegen die postmoderne Gegenwartskultur an zwei Fronten: Zum einen richtet er ihn gegen die Partei der sogenannten jungkonservativen Nietzscheaner, denen er eine mangelnde Reflexion auf ihre normativen Grundlagen sowie ein Zurücksinken in den Mythos vorwirft (vgl. DM 104–129); zum anderen wendet er ihn gegen den sogenannten Neokonservativismus der Theoretiker im Gefolge von Joachim Ritter und Arnold Gehlen, denen er eine „Aussöhnung mit der gesellschaftlichen Moderne“ (NU 41) und eine Opposition zur kulturellen Moderne (vgl. NU 44) bescheinigt. Den beiden Strömungen gemeinsam gemachten Vorwurf des Konservativismus kontiniert der Verfasser nun im Falle der Neukonservativen auch in den eines politischen und gesamt-kulturellen Reaktionismus (vgl. z. B. NU 102ff. u. 59ff.). – Ich möchte nicht die Richtigkeit der Diagnose politisch-neukonservativer Tendenzen in den kapitalistisch organisierten Staaten der westlichen Welt seit spätestens Mitte der siebziger Jahre und auch nicht die Berechtigung ihrer dezidierten Kritik in

<sup>9</sup> Zur Vereinbarkeit des Produktions- und des Verständigungsparadigmas vgl. Waldenfels, a. a. O. 51ff.

<sup>10</sup> Gegen eine undifferenzierte Zuordnung der Charakterisierungen „modern“ zu „progressiv“ und „postmodern“ zu „konservativ“ und für eine gegenläufige Durchdringung der Motive spricht z. B. die bemerkenswerte Tatsache, daß Theodor Litt seinerzeit auf der Basis des Hegelschen Zeitgeistkonzepts, das ja nach Habermas für das Projekt der Moderne wegweisend war, ernsthaft die These entwickelte, daß die Philosophie „zeitgemäß“ und „deutsch“ (!) sein müsse, um hinreichend gerechtfertigt zu sein, vgl. ders., Philosophie und Zeitgeist (Leipzig 1935) insbes. 49ff. Das historische Beispiel kann uns zeigen, daß es „heute... gerade oft die Konservativen (sind), die am Mythos von Fortschritt und technologischer Modernisierung festhalten, während die Kultur- und Gesellschaftskritik etwa im Rahmen von Feminismus und Ökologiebewegung gerade in ihrer Aufnahme konservativer Momente in einem alternativen Sinn ‚progressiv‘ wirkt. Die alten Dichotomien greifen nicht mehr“, vgl. Andreas Huyssen, Postmoderne – eine amerikanische Internationale? in: Andreas Huyssen und Klaus R. Scherpe (Hg.), Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Hamburg 1986, 41.

Frage stellen.<sup>11</sup> Bezweifeln möchte ich vielmehr Habermas' Behauptung, bereits „die programmatische Verabschiedung der Moderne, die Ausrufung der Postmoderne“ sei „neokonservativ“ (NU 49).

In unserer Gegenwartskultur bilden sowohl modernistische und antimodernistische, als auch utopisch-progressive und konservativ-reaktionäre Bedeutungsmomente ein nur schwer auflösbares Syndrom. So läßt sich z. B. der in den Romanen Thomas Bernhards zum Ausdruck gelangende skeptische Elitismus ebenso wie der konstruktivistische Entropismus der Kompositionen Luigi Nonos durchaus als eine produktive, wenngleich *radikalisierte* Fortführung des modernen *negativistischen* Kunstschaffens begreifen, für das Adornos „Ästhetische Theorie“ das Programm ausformuliert hat (auch Habermas spricht von „Adornos Negativismus“, NU 184), *ohne* daß diese Produkte des für die Moderne charakteristischen kritischen Utopiepotentials verlustig gingen. Gleichwohl verarbeiten sie es mit den Mitteln postmodernistischer Verhaltenssequenzen: Die Kritik schlägt subversive Gangarten ein, die bestehende Semantiken subtil unterwandern; gegenüber Kohärenz und Kontinuität werden Brüche und Diskontinuitäten favorisiert; Wahrheit und Fiktion bilden keine exklusiven Gegensätze mehr; die Mannigfaltigkeit und Ambiguität wird akzentuiert u. a. Unter den Vorwurf einer neokonservativen Regression in die Gegenauflärung lassen sich solche und andere Sinnschichten des egologisch dezentriert arbeitenden Postmodernismus nicht subsumieren.<sup>12</sup> Auch die von Habermas als Sinnesresource für kommunikative Potentiale reklamierte Lebenswelt bildet Strukturen aus, in denen sich utopische mit regressiven Sinnelementen vermischen, ohne daß sich die auftretenden diskursiven Verzerrungen durch soziale Pathologien zu erkennen geben. Claudio Abbado erhebt den Taktstock. Am 14. August kurz nach 20 Uhr intoniert der erfolgreiche Nachwuchsdirigent zusammen mit dem Europäischen Jugendorchester und dem Wiener Jeunesse-Chor die zweite, sogenannte „Auferstehungs“-Sinfonie von Gustav Mahler. Schauplatz des Geschehens ist nicht die Scharounsche Philharmonie, sondern die nahe des alten Olympiastadions gelegene Waldbühne. Für die zahlreichen, überwiegend jungen Zuhörer wird der gewaltige Klangkörper, dem 500 Sänger aus 16 Ländern angehören, elektronisch verstärkt. „Open Air“-Konzerte dieser Art bilden seit wenigen Jahren den inoffiziellen Auftakt der traditionsreichen Berliner Festwochen. Oft sind sie mit einem sich anschließenden „offenen“ Singen oder mit einem „Begegnungsfest“ verbunden und sollen laut Veranstalter dazu dienen, daß „Vorbehalte, die immer noch zwischen sog. E- und U-Musik bestehen, durch einen festlichen, fröhlichen Akt wieder etwas abgebaut werden“.<sup>13</sup> – Wer wollte den von einem postmodernistischen Weltverhalten geprägten Veranstaltungen schon die Freisetzung kommunikativer Potentiale in der kulturellen Lebenswelt – deren Entbindung natürlich nicht über die diskursive Einlösung von Geltungsansprüchen erfolgt – absprechen? Und wer sähe mit ihnen nicht *zugleich* auch die Gefahr verbunden, an religiöse Erweckungsbereitschaften zu appellieren und zur apokalyptischen Feier von Mythen zu animieren?

Wer der postmodernen Gegenwartskultur nichts anderes als Neokonservatismus und Totalitarismus (vgl. NU 135) vorwirft, verzeichnet das postmoderne Panorama,<sup>14</sup> das auch eine Innovationsfreu-

<sup>11</sup> Zu bedenken wäre jedoch, daß der Neokonservatismus viele Gesichter und mehrere Betätigungsfelder hat, von denen einige nur subkutane Gegenbewegungen innerhalb „links“ orientierter Strömungen darstellen, vgl. Rob Kroes (Hg.), *Neo-Conservatism. Its Emergence in the USA and Europe* (Amsterdam 1984).

<sup>12</sup> Wie Walter Falk am Beispiel der Dichtung zeigt, ließe sich das Ende der „Neuzeit“, sofern man es überhaupt konstatieren kann, angemessener beschreiben „als Wende von der Dingwelt zu einer Strukturwelt und vom Sinnzentrum des Ich zu einem Sinnzentrum im ichfremden Du“, ders., *Auswirkungen des epochalen Wandels auf Formen der Religiosität des 20. Jahrhunderts am Beispiel der Dichtung*, in: E. H. Schallenger (Hg.), *Religion und Zeitgeist im 20. Jahrhundert* (Stuttgart-Bonn 1982).

<sup>13</sup> *Journal der 35. Berliner Festwochen 1985*, hg. von Berliner Festspiele GmbH, Budapester Straße 50, 1000 Berlin 30, S. 5.

<sup>14</sup> Hier hat Albrecht Wellmer m. E. ganz recht, indem er resümierend feststellt: „Der Postmodernismus..., soweit er wirklich mehr ist als eine bloße Mode, ein Ausdruck der Regression oder eine neue Ideologie, ließe sich am ehesten noch verstehen als eine Suchbewegung, als ein Versuch, Spuren der Veränderung zu registrieren und die Konturen jenes Projekts schärfer hervortreten zu lassen“, ders.,

digkeit bezüglich modernistischer Diskurskulturen inkorporiert. Die „Dialektik der Aufklärung“ wird so jedenfalls nur undialektisch weitergedacht.

## VI.

Habermas' Vorlesungen über den „philosophischen Diskurs der Moderne“ verstanden sich als eine historische Erinnerung an den Selbstverständigungsprozeß der Moderne seit Ende des 18. Jahrhunderts, die dazu dienen sollten, die von konträren Orientierungen geprägte Situation gegenwärtiger „Unübersichtlichkeit“ aufzuklären (vgl. NU 211 f.). Und wenn es richtig ist, daß philosophische Diskurse dem Wesen nach anamnetisch sind, weil sie am Leitfaden bestimmter Problemsituationen etwas explizieren und zugleich systematisieren, über das wir in unserer Sprachkompetenz bereits verfügen, was wir aber in bestimmten Sprechsituationen offenbar vergessen haben und nun, wie Wittgenstein sagt, „nicht durch Beibringen neuer Erfahrung, sondern durch Zusammenstellung des längst Bekanntnen“<sup>15</sup> mit dem Ziel grammatischer Übersichtlichkeit zu rekonstruieren, dann werden die systematisch-hermeneutischen Anverwandlungsversuche des Autors den Anforderungen philosophischer Diskurse paradigmatisch gerecht. Ich behaupte, daß es Habermas gelungen ist, zu zeigen, in welcher Weise eine Fortführung kritischer Intuitionen der traditionellen Vernunftphilosophie heute glaubwürdig auftreten kann: in der methodologischen Gestalt einer transzendentalen Hermeneutik, die sich unter sprachpragmatischen Bedingungen präsentiert. „Exploration und rücksichtsloser Revisionismus“ (NU 210) der Rekonstruktion modernistischer Diskurse lassen sich hingegen von einer simplifizierten Diagnose des gegenwärtigen Zeitgeistes leiten, die auf jene zurückschlägt: Die Einordnung der kritisierten postmodernistischen Positionen in gemäßigte neokonservative Modernitätskritiker und radikale jungkonservative Antimodernisten wirkt künstlich und starr; die normativistische Einschätzung ihrer jeweiligen Rationalitätspotentiale dogmatisch.

Zweifellos bietet die Habermas'sche Wiederaufnahme des Themas „Vernunftkritik“ unter dem Titel „Rationalitätskritik“ einige Vorteile: die metaphysischen und substantialistischen Konnotationen des Vernunftbegriffs werden vermieden und der Terminus „Rationalität“, der spätestens seit Max Weber schon Gegenstand sozialwissenschaftlicher Untersuchungen ist, läßt eine interne Typologisierung hinsichtlich zweckrationaler und verständigungsorientierter Formen zwanglos zu. Gerade deshalb aber müßte sich Habermas in seiner Kritik gegenwärtiger „Unübersichtlichkeit“ im Zeichen von Kommunikationsrationalität auch vom dualistisch strukturierten Einführungskontext des klassischen Vernunftbegriffs trennen: Wir befinden uns heute nicht in einer Situation, in der wir der Post- und der Antimoderne zusammen einen Konservatismus nachweisen könnten, der nur durch die „Theorie kommunikativen Handelns“ als einzigem Ausweg aus der Alternative zwischen „neukonservativ stramm oder jungkonservativ wild“ (NU 184) zu vermeiden wäre, so wie noch Kant beanspruchen konnte, die deutsche Schulmetaphysik und den englischen Empirismus in einem des Dogmatismus überführt und durch seinen kritischen Weg überwunden zu haben. Philosophische Schulbildungen im klassischen Sinne gibt es, auch wenn Habermas anderes suggerieren möchte, schon lange nicht mehr; der von ihm selber diagnostizierten Pluralität von Lebensformen entspricht auch auf wissenschaftlicher Ebene eine Vielfalt von Diskursformen, deren Spektrum von den *unterschiedlichsten* Ausläufern der Analytischen Philosophie bis zu den mannigfachen, ebenso *verschiedenen* Ansätzen des Poststrukturalismus reicht.

Aussichtsreicher scheint mir dagegen die Weiterverfolgung des Programms einer Kritik der funktionalistischen Vernunft, bzw. der Systemrationalität im Zeichen einer kommunikativen Rationalität zu sein, durch das Horkheimers Idee einer Kritik der instrumentellen Vernunft fortgeführt werden könnte. Zu diesem Zweck müßte das Konzept kommunikativer Verständigung allerdings von seiner strikten Bindung an universalisierbare Geltungsansprüche gelöst werden. Dies bedeutet m. E. nicht, daß man damit auch das Moment *kritischer Unbedingtheit* preisgeben müßte, das ja nach Habermas in

Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt a. M. 1985, 109.

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, in: ders., Schriften, Bd. 1 (Frankfurt a. M. 1960) § 109, vgl. auch § 127.

die Bedingungen der Konsensbildungsprozesse eingebaut sein soll: Ich erinnere mich an Lévinas Unterscheidung zwischen „dire“ und „dit“, die das Ereignis des Sagens als Ermöglichungsbedingung noch alles Gesagten begreift.<sup>16</sup> Auch ohne die Unterstellung universaler Normen ließe sich ein wohlbegründetes Konzept von Rationalitätskritik entwickeln, das ausgeht von einer Analyse dessen, was immer schon *geschieht*, wenn wir sprechen, und was wir *unbedingt* in Anspruch nehmen müssen, wenn wir uns verständigen wollen. Dann jedoch befänden wir uns plötzlich wieder ganz in der Nähe des späten Wittgenstein.

Ulrich Müller (Berlin)

<sup>16</sup> Emanuel Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag 1974) 58ff.

## Bei der Redaktion bis zum 31. Dezember 1986 eingegangene Bücher

Anscombe, G. E. M., *Absicht = Praktische Philosophie*, Bd. 24, Alber, Freiburg/München 1986, LXXII u. 166 S.

Bechi, Paolo, *Contributi ad uno studio delle filosofie del diritto di Hegel*, ecig, Genova 1984, 282 S.

Bechi, Paolo, *Vico e filangieri in Germania*, Jovene, Napoli 1986, XVI u. 157 S.

Beckermann, Ansgar, *Descartes' metaphysischer Beweis für den Dualismus. Analyse und Kritik*, Alber, Freiburg/München 1986, 158 S.

Benedikt, Michael u. Burger, Rudolf, *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts = Edition S*, Verlag der Österreichischen Staatsdruckerei, Wien 1986, 272 S.

Bodin, Jean, *Sechs Bücher über den Staat. Buch IV–VI*, übers. u. m. Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer, eingeleitet u. hg. von P. C. Mayer-Tasch, C. H. Beck, München 1986, 645 S.

Böhm, Peter, *Theodor Lessings Versuch einer erkenntnistheoretischen Grundlegung von Welt. Ein kritischer Beitrag zur Aporetik der Lebensphilosophie = Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, hg. von Rudolph Berlinger u. Wiebke Schrader, Bd. 43, Königshausen & Neumann u. Rodopi, Würzburg und Amsterdam 1986, 127 S.

Capurro, Rafael, *Politik zwischen Freiheit und Despotismus. Alexis de Tocqueville und Karl Marx*, Alber, Freiburg/München 1986, 182 S.

Classen, Carl Joachim, *Ansätze. Beiträge zum Verständnis der frühgriechischen Philosophie = Elementa. Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte*, hg. von Rudolph Berlinger u. Wiebke Schrader, Bd. 39, Königshausen & Neumann u. Rodopi, Würzburg und Amsterdam 1986, 288 S.

David Hume *And The Eighteenth Century British Thought. An annotated catalogue = The Centennial Publication of Chuo University*, Chuo University Library, Tokyo 1986, XX u. 562 S.

Deku, Henry, *Wahrheit und Unwahrheit der Tradition. Metaphysische Reflexionen*, hg. von Werner Beierwaltes, EOS, Sankt Ottilien 1986, 490 S.

Dicke, Klaus, *Menschenrechte und europäische Integration = Tübinger Universitätsschriften, Forschungsprojekt Menschenrechte*, Bd. 5, N. P. Engel, Kehl am Rhein, Straßburg, Arlington 1986, XII u. 260 S.

D'Onofrio, Giulio, *Fons Scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico = Nuovo Medioevo*, Bd. 31, Liguori, Napoli 1986, XXVI u. 346 S.

Düe, Michael, *Ontologie und Psychoanalyse. Metapsychologische Untersuchung über den Begriff der Angst in den Schriften Sigmund Freuds und Martin Heideggers*, Hain bei Athenäum, Frankfurt a. M. 1986, 248 S.

Ebeling, Hans, *Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral*, Alber, Freiburg/München 1986, 264 S.

Facco, Maria Luisa, *Vladimir Jankélévitch e la metafisica = Categorie Europee*, Bd. 3, Sezione II – Studi Critici, Università di Genova, Genova 1985, 168 S.

Filosofia e pedagogia oggi. *Studi in onore di Giuseppe Flores d'Arcais*, Gregoriana, Padova 1985, LXXVIII u. 651 S.

Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Reclam, Stuttgart 1986, 720 S.

Gaboriau, Florent, *Philosophie issue des sciences = réflexions*, FAC, Paris 1986, 216 S.