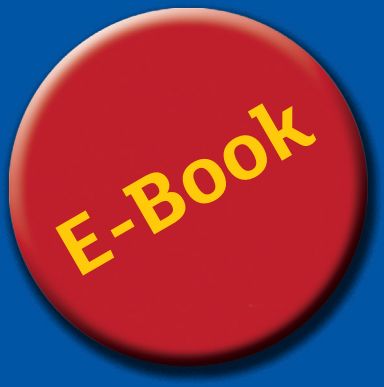
Langthaler / Hofer (Hg.)

Religionskritik

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XLI/2009



nap new academic press

Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.)

Religioskritik

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XLI/2009

Wiener Jahrbuch für Philosophie

begründet von Erich Heintel †

Herausgegeben von Rudolf Langthaler und Michael Hofer

Wissenschaftlicher Beirat:

Michael Benedikt (Wien), Klaus Dethloff (Wien)
Klaus Düsing (Köln), Karen Gloy (Luzern),
Jens Halfwassen (Heidelberg), Hans-Dieter Klein (Wien),
Wolfgang Marx (Bonn), Erhard Oeser (Wien),
Johann Reikerstorfer (Wien), Wolfgang Schild (Bielefeld),
Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel), Wilhelm Schwabe (Wien),
Violetta Waibel (Wien)

Band XLI/2009

Rudolf Langthaler / Michael Hofer (Hg.)

Religionskritik

Wiener Jahrbuch für Philosophie, Band XLI/2009

BRAUMÜLLER

Gedruckt mit Unterstützung des
Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung
sowie der Kulturabteilung der Stadt Wien,
Wissenschafts- und Forschungsförderung.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.ddb.de abrufbar.

Printed in Hungary

Alle Rechte, insbesondere das Recht der Vervielfältigung und Verbreitung
sowie der Übersetzung, vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgend-
einer Form (durch Fotokopie, Mikrofilm oder ein anders Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert, oder unter
Verwendung elektronischer Systeme gespeichert, verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

© 2010 by Wilhelm Braumüller Universitäts-Verlagsbuchhandlung
Ges.m.b.H. A-1090 Wien
http://www.braumueller.at

ISBN 978-3-7003-1753-1
E-Book © 2017 ISBN 978-3-7003-2020-3

Basisdesign für Cover: Lukas Drechsel-Burkhard
Gestaltung: Grafik + Design, Bernhard Feigelmüller, 3580 Horn
Druck: Prime Rate

Inhalt

Vorwort 7

Herbert Schnädelbach (Hamburg)
Aufklärung und Religionskritik 9

Christoph Türcke (Leipzig)
Martyrium und Wahrheit 27

Gunnar Hindrichs (Philadelphia)
Religion und säkulare Herrschaft 39

Kurt Appel (Wien)
„Postatheistische" Religionskritik und die Fragwürdigkeit der Gottesfrage
Vattimo-Derrida-Nancy 67

Günter Dux (Freiburg)
Die Unzeitgemäßheit der katholischen Soziallehre in der säkular
gewordenen Welt 87

Freie Beiträge

Harald Holz (Münster)
Erstbegründung von Geltung zwischen Urteil und Schluss 105

Peter Mahr (Wien)
Die gemischte Empfindung als Grund der reinen Vernunft und zwölf weitere
Gründe für die Lektüre der nun zur Gänze übersetzten *Aesthetica* 137

Ephraim Meir (Ramat Gan, Israel)
Die Gegenwärtigkeit des Sinnes: Wissenschaft, Philosophie und Glaube bei
Franz Fischer 159

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)
Zum 80. Geburtsjahr von Franz Fischer. 175

Rezensionen

Hegels Dialektik des Naturbegriffs:
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Natur.
Berlin 1825/26. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove, hg. von
Karol Bal, Gilles Marmasse, Thomas Siegfried Posch und Klaus Vieweg /
Christian Spahn, Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Zur Grundlegung
der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel
(*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*) 177

Christian Thies, Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf
kantianischer Grundlage *(Vittorio Hösle)* 186

Anfänge eines Erwachens der Bildungsphilosophie:
Thomas Altfelix, Das Pädagogische jenseits von Erfahrung und Denken. Ein erkenntnisethischer Begründungsversuch im Sinne Franz Fischers / Reinhard Aulke, Sinn, Bildung und Gewissen. Franz Fischers Philosophie und Pädagogik der kategorialen Bildung (*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*) . . 191

Michael Wladika, Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie (*Max Gottschlich*) 201
Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie:
Malte Dominik Krüger, Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie / Kurt Appel, Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling (*Wolfdietrich Schmied-Kowarzik*). 205

Werner Gabriel/Hisaki Hashi (Hg.), Intellectus universalis. Zur Welt der universellen Philosophie – Neue Vernunfttheorie in Hinsicht auf interdisziplinäre und Kulturen verbindende Philosophie (*Friedrich Mühlöcker*) . . 215

Anschriften der Autoren 220

Vorwort

Seit geraumer Zeit ist das Thema „Religion" Gegenstand erhöhter Aufmerksamkeit. Dieser Umstand hat Folgewirkungen gezeitigt. Eine der – meist kommentierten – besteht darin, dass die These von der fortschreitenden Säkularisierung der Überprüfung bedürfe, da sich Religion – wider Erwarten – in modernen Gesellschaften doch zu behaupten vermag und nicht einfach verdunste. Religionssoziologie und Religionsphilosophie, um diese zu nennen, tragen dem in unterschiedlichster Gestalt Rechnung.

Außerhalb der Wissenschaft hat „Religion" inzwischen ebenfalls einen festen Platz, etwa in der politischen Berichterstattung, eingenommen. Hier ist die Verbindung von Religion und Gewalt über weite Strecken vorherrschend.

Für die vielen unterschiedlichen und nicht leicht zu bündelnden Phänomene hat sich inzwischen das Schlagwort „Wiederkehr der Religion" eingebürgert. Angesichts dieser Situation verwundert es wenig, dass dies auch ein erneutes und verstärktes Thematisieren der Religion in bestimmter Hinsicht nach sich zieht und – wollte man sich um ein entsprechendes Schlagwort bemühen – man auch von einer „Wiederkehr der Religionskritik" sprechen kann. Dabei fällt allerdings folgendes auf: Trotz der vielfachen, neuerlichen Thematisierung von Religion innerhalb der Philosophie, findet sich Religionskritik derzeit nur selten dezidiert philosophisch durchgeführt. Vielmehr sind es vorwiegend Einzelwissenschaften, die Maßstäbe für eine kritische Auseinandersetzung generieren bzw. Religionskritik durchführen.

Dabei sollte nicht übersehen werden, dass diese nunmehr vorherrschende Gestalt diejenige einer atheistischen Religionskritik ist. In der Geschichte der Philosophie hat es allerdings auch andere Durchführungsformen der Religionskritik gegeben: Nicht nur zu Beginn des philosophischen Denkens galt Religionskritik dem Bemühen, von einem gehaltvollen Gottesbegriff allzu einfache Anthropomorphismen abzuweisen. In der Neuzeit wurde im Rahmen der Religionskritik das Thema Vernunft und Offenbarung vordringlich, sodass es in der Folge darum ging, einen „vernünftigen" Gott von den kontingenten Zutaten einer Geschichtsreligion abzuheben. Tatsächlich hat sich aber in der Geschichte der abendländischen Tradition die Religionskritik zunehmend verschärft und ist in der Philosophie als atheistische im 19. Jahrhundert eindrucksvoll und wirkmächtig durchgeführt worden. Die Namen von Feuerbach, Marx, Nietzsche und Freud bleiben damit untrennbar verbunden.

Ist die Religionskritik, trotz ihres neuerlichen Erstarkens, philosophisch erschöpft? Wie stellt sich unter gegenwärtigen Bedingung eine philosophisch gehaltvolle Religionskritik dar? Fragen dieser Art waren es, die uns

veranlassten, den Schwerpunkt des Bandes XLI mit diesem Thema zu gestalten.

Entsprechend der neuen Gestaltung des Wiener Jahrbuches für Philosophie finden sich neben dem Themenschwerpunkt auch „freie Beiträge“ und – wie gewohnt – Rezensionen.

Rudolf Langthaler und Michael Hofer

Herbert Schnädelbach (Hamburg)

Aufklärung und Religionskritik*

Sich des Erbes der Aufklärung zu erinnern, um es lebendig zu erhalten, dazu besteht auch heute Anlass genug. Es war niemals unumstritten, und vor allem in Deutschland forderte es immer erneut Stimmen heraus, die lautstark verlangten, sich seiner zu entledigen. Hier war es lange Zeit üblich, abfällig über die Aufklärer, ihren naiven Glauben an die Vernunft und ihr plattes Nützlichkeitsdenken zu reden; das „tiefe" deutsche Wesen schienen sie gründlich verfehlt zu haben, und so gehörte die Aufklärungskritik stets zum Kernbestand der Ideologie des deutschen Sonderwegs.[1] Noch in der NS-Zeit galt bei uns die Aufklärung als typisch westlich und als Ausdruck des undeutschen Geistes, den zu bekämpfen man in den Weltkriegen endlich Gelegenheit fand. Dies schien nach 1945 endgültig abgetan zu sein, aber die Sorge um die Zukunft der Aufklärung[2] regte sich erneut. In den 70er und 80er Jahren verschaffte sie sich nachdrücklich Gehör, als der kulturkonservative Widerstand gegen eine vermeintliche Kulturrevolution von links, verbunden mit undeutlichen postmodernistischen Überzeugungen und Ansätzen einer radikalen Vernunftkritik all das, wofür die Aufklärungstradition einmal gestanden hatte, endgültig in den Orkus der geschehenen Geschichte zu verabschieden versuchte. Die „Wende" um 1990 hat hier vieles verändert; die Kontrahenten von damals sind offensichtlich zusammengerückt, denn die Globalisierung hat auch den Streit um die Aufklärung erfasst: Der ist nicht länger eine Affaire innerhalb des Westens, wo die Parteien des Pro und Contra seit jeher mit völliger Selbstverständlichkeit das für sich in Anspruch nahmen, was wir alle der Aufklärungstradition an politischen und kulturellen Freiheiten verdanken. Dieses Erbe gilt heute erneut als typisch westlich, aber eben nicht mehr im innereuropäischen, sondern im globalen Maßstab. Dass der Widerstand dagegen vor allem mit religiösen Motiven artikuliert wird, sollte uns nicht dazu verleiten, sie für die wahren Ursachen dieses Konflikts zu halten; erst durch den Zusammenstoß von Tradition und Moderne in der islamischen Welt selber entstand der Islamismus, der sich zunehmend als aufklärungsresistent er-

---

* Vortrag bei einer Tagung „Das Erbe der Aufklärung" der Accademia delle Scienze di Torino im Oktober 2004. Gedruckt mit freundlicher Genehmigung des Verlages Fischer (H. Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften,* Frankfurt am Main 2009, 11–34).

1 Vgl. H. Plessner, *Die verspätete Nation*, Frankfurt am Main 1974.

2 Vgl. hierzu H. Schnädelbach, Die Zukunft der Aufklärung. Christian-Wolff-Vorlesung Marburg 2003, in: ders., *Analytische und postanalytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4,* Frankfurt am Main 2004, 66 ff.

weist und vehement gegen die kulturelle Modernisierung ankämpft. Ähnliches gilt für den christlichen Fundamentalismus, wenn freilich der antimodernistische Widerstand hier in der Regel im Umkreis dessen verbleibt, was im Westen in rechtlicher Hinsicht Konsens ist. So scheint sich auf den ersten Blick die europäische Situation des 17. und 18. Jahrhunderts wieder hergestellt zu haben: Die Verteidiger der Aufklärung sehen sich erneut einer Front gegenüber, die sich im Zeichen „wahrer" Religion ihrem Projekt entgegenstellt; das Thema ‚Religionskritik' gewinnt so eine neue und zunächst ganz unerwartete Aktualität.

Aufklärung als Religionskritik

Wenn man fragt, wie sich Aufklärung und Religionskritik zueinander verhalten, liegt eine Antwort ziemlich nahe: „Aufklärung *ist* Religionskritik; beides ist wesentlich dasselbe." Dafür spricht einiges. In Deutschland nahm man der viel verachteten Aufklärung vor allem ihren Atheismus übel. Dass die Pfarrer unter ihnen zu Weihnachten statt über das Wunder in der Krippe über die Vorzüge der Stallfütterung gepredigt hätten, nahm man ja mit verächtlichem Lächeln noch hin, aber Gott zu leugnen – das ging doch zu weit.[3] Atheisten konnten ja mit dem Gottesgnadentum der deutschen Obrigkeiten nichts anfangen, und so galten sie als potenziell staatsgefährdend; Hegel hatte zeitlebens diesen Vorwurf zu fürchten, und Ludwig Feuerbach war nicht der einzige, der deswegen von der Universität entfernt wurde. Auch später war für die gottlose Aufklärung kein Platz, denn natürlich war der „Herrgott" mit den deutschen Batallionen, oder der Religion Hitlers zufolge: „die Vorsehung" mit der arischen Rasse. So wollten auch die Nazis auf Religion nicht verzichten; sie ließ sich viel zu gut benutzen. Aufklärung war ihre Sache nicht, obwohl der Dr. Goebbels sie im Namen seines Ministeriums führte – „[...] für Volksaufklärung und Propaganda" – als ob Propaganda nicht das genaue Gegenteil von Aufklärung wäre.

Aufklärung mit Religionskritik gleichzusetzen, war aber nicht nur eine Sache der deutschen Ideologie; man kann dafür auch sehr hohe Autoritäten zitieren: z.B. Hegel. Der *Phänomenologie des Geistes* zufolge verwickelt sich die Aufklärung notwendig in den „Kampf mit dem Aberglauben"[4]. Ihr Prinzip ist die „reine Einsicht", zu der sich der abstrakte Verstand heraufgearbeitet hat, und was ihr gegenübersteht, ist der einfache, aber inhaltsreiche Glaube, der im Lichte der „reinen Einsicht" als Glaube *ohne* Einsicht, d.h. als bloßer Aberglaube erscheinen muss. Im Ergebnis

[3] Ich lernte im Religionsunterricht, das hätte auch Nietzsche getan, und deshalb sei er verrückt geworden.

[4] G. W. F Hegel, Phänomenologie des Geistes, in: *Werke*, Bd. 3, Frankfurt am Main 1986, 391 ff.

fällt nach Hegel der Glaube der „reinen Einsicht“ zum Opfer; die Aufklärung gewinnt jenen Kampf, aber die Preise sind hoch: Nicht nur ist das Jenseits leergeräumt, die Transzendenz beseitigt, sondern Hegel behauptet sogar, dass der jakobinische Terror die unvermeidliche Folge der siegreichen Aufklärung gewesen sei. Hegel stimmt damit in den breiten Chor der von 1789 Enttäuschten ein, die nach den Erfahrungen der *terreur* in merkwürdiger Verkennung der realen Ursachen die Aufklärungsbewegung und darunter vor allem die Aufklärungsphilosophie für den revolutionären Umsturz verantwortlich machten – als hätte es nicht genügend handfeste Gründe für den Zusammenbruch des *ancien régime* gegeben. Hegel unterscheidet sich von solchen ideologischen Common-Sense-Erklärungen nur dadurch, dass er in der *Phänomenologie des Geistes* für sie auch noch ein dialektisch-geschichtsphilosophisches Begründungsschema bereithält. Darauf ist er später nicht zurückgekommen, aber dass die Aufklärung als Kultur des abstrakten Verstandes die Religion „ausgeleert“[5] und sie damit um ihre Substanz gebracht habe, das hat Hegel in verschiedenen Zusammenhängen immer erneut wiederholt. Von den reaktionären Restaurationsdenkern unterscheidet sich Hegel freilich dadurch, dass er die Aufklärung als einen unvermeidlichen Durchgangsprozess auf dem Wege der Selbstentfaltung der Vernunft in der Geschichte versteht und nicht als einen Betriebsunfall, den man rückgängig machen könnte; insofern eröffnet Hegel die Reihe der Aufklärungskritiker, die die Aufklärung über sich selbst aufzuklären versuchten.

Dass die Aufklärung selbst primär Religionskritik sei, haben nach Hegel noch viele andere Autoren vertreten, und zwar in einer Zeit, in der man sich daran gewöhnt hatte, mit ‚Aufklärung’ nur mehr eine inzwischen abgeschlossene Epoche zu bezeichnen – parallel zu franz. *les lumières*, engl. *the enlightenment*, ital. *i lumi*; der Sache nach aber meinten sie dasselbe, wenn sie die Sache der Aufklärung vertraten. Ich nenne Ludwig Feuerbach und seine Diagnose der Religion als der Selbstentfremdung des Menschen, die nun endlich beendet werden könne. In diesem Sinne ist dem jungen Karl Marx zufolge die „Kritik der Religion [...] die Voraussetzung aller Kritik. [...] Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. […] Die Kritik der Religion ist also im Keim die *Kritik des Jammertals*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“[6] Die Aufklärung als Religionskritik möchte hier nicht nur über die Religion aufklären, sondern über die Zustände, in denen die Men-

[5] G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I, in: *Werke,* Bd. 8, 36.

[6] K. Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: ders., *Die Frühschriften* , hg. v. S. Landshut, Stuttgart 1953, 208.

schen Religion nötig haben; die Gesellschaftskritik versteht sich hier als Fortsetzung der Religionskritik mit anderen Mitteln.

Zwei revolutionärer Umtriebe ganz unverdächtige Gewährsleute sollen hier zumindest noch genannt werden. Auguste Comte vertritt mit seinem Dreistadiengesetz, demzufolge in der gesellschaftlichen Entwicklung der mythisch-religiöse Ursprungszustand durch eine metaphysische, und die dann durch die wissenschaftliche, vom Positivismus bestimmte Phase abgelöst werde, ein ganz ähnliches Modell: Auch wenn von Aufklärung hier nicht die Rede ist, soll die Metaphysik als die höhere Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes aus der Mythen- und Religionskritik hervorgegangen sein, um dann ihrerseits der Kritik durch die positive Wissenschaft zum Opfer zu fallen. – Comtes Entwicklungs„gesetz" finden wir bei Max Weber zurückgenommen in die Dynamik der „abendländischen Rationalisierung", die auch die Religion betrifft; dies aber nicht in Form ihrer simplen Abschaffung, sondern als ein Prozess, der die Religion selbst im Innersten durchdringt und ihren Rückzug ins Private erzwingt: „Es ist das Schicksal unserer Zeit, mit der ihr eigenen Rationalisierung und Intellektualisierung, vor allem: Entzauberung der Welt, dass gerade die letzten und sublimsten Werte zurückgetreten sind aus der Öffentlichkeit, entweder in das hinterweltliche Reich mystischen Lebens oder in die Brüderlichkeit unmittelbarer Beziehungen der Einzelnen zueinander."[7] Dieser moderne, mit den etablierten Großreligionen unvereinbare „Polytheismus"[8] ist nach Weber das inhaltliche Gegenstück zur Privatisierung des Religiösen. Dabei zitiert er John Stuart Mill zustimmend, demzufolge der Polytheismus die unvermeidliche Konsequenz der empirischen Betrachtung der Welt ist. Genau dies aber hatte die neuzeitliche Aufklärungsphilosophie stets gefordert, und so besteht auch nach Max Weber ein enger Zusammenhang zwischen Aufklärung und Religionskritik.

Religiöse Aufklärung

Hegel und Comte unterscheiden sich vor allem durch ihre jeweilige Datierung der Aufklärung; während Hegel sie mit dem Beginn der „neuen Zeit"[9] beginnen lässt, verlegt Comte die Ablösung des mythisch-religiösen Stadiums durch das metaphysische schon in die griechische Antike. Tatsächlich bringt bereits die entstehende Philosophie das wohl schlagkräftigste religionskritische Argument hervor – das des Anthropomorphismus; bei Xenophanes heißt es: „Die Äthiopen stellen sich ihre Götter schwarz und stumpfnasig vor, die Thraker dagegen blauäugig und rothaarig. Wenn

[7] M. Weber, *Schriften 1894–1922,* hg. v. D. Kaesler, Stuttgart 2002, 510.
[8] Ebd., 348 und 500.
[9] G. W. F. Hegel, *Werke*, Bd. 12, 491 ff.

Kühe, Pferde oder Löwen Hände hätten und damit malen und Werke wie die Menschen schaffen könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen und solche Gestalten schaffen, wie sie selber haben." Und doch fügt er hinzu: „Es herrscht nur ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Gedanken."[10] So ist Xenophanes wohl der früheste Zeuge für das, was Aufklärung als Religionskritik von jeher auch sein wollte: Berichtigung und Reform des Religiösen und nicht einfach Religionsvernichtung. Die Philosophiegeschichte von Heraklit bis Hegel war immer zugleich eine Geschichte der philosophischen Gotteslehre, d.h. eines meist sogar expliziten Monotheismus, und der stand nicht im Widerspruch zum traditionellen Wissenschaftsverständnis – im Gegenteil: Man brauchte die Gottesbeweise, um in einer „Ersten Philosophie" das System des Wissens begründen und abschließen zu können.

So wird deutlich, dass das einfache Bild von der Aufklärung, das Hegel, Feuerbach, Marx und Comte entwerfen, unzureichend ist; sie war niemals nur der Religion einfach entgegengesetzt, sondern Aufklärung als Religionskritik fand von jeher im Bereich des Religiösen selbst statt. Es ist wohl eine Frage von Definitionen, ob es sinnvoll ist, Religion vom Mythos zu unterscheiden, aber Tatsache ist, dass die monotheistischen Offenbarungsreligionen – also das Judentum, Christentum und der Islam – als „Gegenreligionen" gegen den Mythos als Weltbild und Lebensorientierung auftraten.[11] Sie verstanden sich als Aufklärung zumindest in dem Sinn, dass sie den Mythos als Illusion, Verblendung, Irreführung, Lüge, Götzendienst und Priesterbetrug zu entlarven versuchten; das ganze Arsenal religionskritischer Topoi, das die Aufklärungsbewegung der Neuzeit gegen die etablierte Religion einsetzen wird, finden wir bereits hier vollständig versammelt. Diese Kritik dessen, was wir mit einem Kampfbegriff des 17. Jahrhunderts ‚Polytheismus' nennen,[12] war verbunden mit einer durchgreifenden Entdämonisierung, ja wenn man will: Entzauberung der Welt, was in Weberscher Terminologie auf einen gewaltigen Rationalisierungsschub hinauslief. Man hat gezeigt, dass der antike Antijudaismus wesentlich Anti-Monotheismus war, der sich aus der Enttäuschung und Erbitterung darüber speiste, dass er auf die Schließung der Tempel und das Ende der Kulte und Riten hinauslief; tatsächlich bedeutete die Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion eine ungeheure Verarmung der Vielfalt des spätantiken religiösen Lebens bis hin zum Ende der olympischen Spiele. So kann man die Klagen über die kulturellen und psychischen Kosten der Rationalisierung, mit denen sich Max Weber in *Wissenschaft als Beruf* zu befassen

[10] Fragm. 16, 15 und 23.

[11] Zum Folgenden vgl. J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003, 11 ff.

[12] Vgl. Art. „Polytheismus", in: *HWPh*, Bd.7, Sp. 1087 ff.

gezwungen sieht, schon bei den spätantiken „Heiden“ belegt finden. Thomas Mann hat in der Erzählung *Das Gesetz* eindrucksvoll beschrieben, warum die Juden zum Goldenen Kalb zurückkehrten, als Mose gerade bei Gott weilte, um die Gesetzestafeln zu empfangen: Der Monotheismus war ihnen einfach zu anstrengend.

Die Geschichte der religionsinternen Aufklärung muss auch im Bereich des Christentums fortgeschrieben werden. Es ist die Offenbarungsreligion, die am nachhaltigsten eine *Theologie* ausbildete, und zwar im Sinn einer Reflexion und rationalen Durcharbeitung des Geglaubten. Was das Judentum betrifft, so kann man diesen Vorgang wohl erst ins 18. Jahrhundert datieren, trotz einiger Vorläufer im hohen Mittelalter. Was im Islam Theologie genannt werden könnte, beschränkt wohl auch weiterhin auf die Auslegung von Texten, die im Koran versammelt sind und unmittelbar als Gottes Wort gelten. Darum müssen Moslemkinder in den Koranschulen die Suren in arabischer Sprache auswendig lernen, obwohl sie davon kein Wort verstehen.[13] Da sich die christliche Dogmatik in ihrer Entwicklung nur wenig an die biblischen Texte gebunden fühlte, und zudem sehr viel Stoizismus, Gnostizismus und Neuplatonismus in sich aufsog, um in der Konkurrenz der hellenistischen Philosophien mithalten zu können, erwies sich das Christentum als viel weniger aufklärungsresistent als der Islam. Es ist eben ein Unterschied, was als der Gegenstand des Glaubens gilt: eine göttliche Person, von dessen Wirken verschiedene Texte verschieden berichten, wie es in der Bibel der Fall ist, oder ein einzelner unberührbarer und aller Kritik entzogener Text wie der Koran. (Hier stimmen übrigens die christlichen Fundamentalisten mit dem Islam überein.) Die *Scientia christiana* in der wesentlich durch Augustinus geprägten Gestalt war eine grandiose Mischung aus Offenbarungsreligion und Metaphysik, die für sich selbst einen hohen Rationalitätsanspruch erhob und sich sogar Wissenschaft (*scientia*) nannte; nur einige Mysterien wie das der Schöpfung, Inkarnation und Auferstehung blieben dem gläubigen Für-wahr-Halten vorbehalten. Die Folge war, dass in dieser Kultur der gleichzeitigen rationalen Beschäftigung mit dem metaphysischen und dem religiösen Erbe die profanen und die sakrosankten Elemente auseinander strebten, und so ist die uns vertraute Unterscheidung von Philosophie und Theologie schon eine Leistung der Hochscholastik. Gleichwohl verstand sich die christliche Theologie stets als ein wissenschaftliches und damit der Kritik zugängliches Unternehmen; man behauptet somit nicht zu viel, wenn man sie als die im Christentum selbst institutionalisierte Religionskritik bezeichnet. So erklären sich auch die

[13] Annemarie Schimmel berichtet, dass ein Koranschüler in Ankara ihren Lehrer mit dem Hinweis auf seine der arabischen Grammatik nicht entsprechende Aussprache kritisierten, worauf der antwortete: „Aber der Koran ist doch nicht arabisch! Er ist doch Gottes Wort!“ Vgl.: *Der Koran*, übers. v. M. Henning; Einleitung und Anmerkungen von A. Schimmel, Neuausgabe Stuttgart 1991, 7.

permanenten Probleme, die der Vatikan seit jeher mit den eigenen Leuten an den Universitäten hat, trotz der grundsätzlich gewährten Freiheit der Theologie. Besonders hervorzuheben ist das Maß, in welchem die Theologen beider Konfessionen die rationale und historische Bibelkritik, die von der Aufklärungsbewegung ausging, zu ihrer eigenen Sache machten. Entmythologisierung als theologisches Unternehmen – dieses aufklärerische Programm Rudolf Bultmanns wird an Radikalität wohl nur übertroffen durch Karl Barth, demzufolge die wahre Theologie überhaupt erst nach der Religionskritik beginnt; die vollendete Profanität „nach der Aufklärung" (Hermann Lübbe) erscheint hier als der allein geeignete Resonanzboden für die Offenbarung.

‚Religion'

So nötigen uns historische Betrachtungen zu einer differenzierten Sicht des Verhältnisses von Aufklärung und Religionskritik; klarer und eindeutiger wird sie allerdings erst, wenn wir uns nicht länger mit einem eher intuitiven Verständnis von ‚Aufklärung' und ‚Religion' zufrieden geben. Das lateinische Wort ‚*religio*', für das es weder im Griechischen, noch im Hebräischen ein genaues Äquivalent gibt, bedeutet bei Cicero die gewissenhafte Erfüllung der kultischen Pflichten und religiösen Gesetze, und er leitet es von lat. *relego* – wieder durchgehen, wieder durchlesen ab. Laktanz und Augustinus hingegen beziehen sich auf lat. *religo* – zurückbinden, festbinden und geben der *religio* die Bedeutung von Bindung und Gebundenheit der Seele an Gott; im Mittelalter erscheint deswegen die Religion auch als Tugend. So nimmt in der christlichen Tradition die ‚*religio*' die Stelle ein, die Cicero der *pietas* zuweist, was bedeutet, dass hier eine durchgreifende Subjektivierung des Religiösen vor sich geht, so dass dann im Protestantismus mit Religion die gesamte christliche Lebensform gemeint ist. Dieser Prozess setzt sich vor allem im 18. Jahrhundert mächtig fort, denn hier wird es üblich zu unterscheiden zwischen der wahren Religion, die eine Sache des inneren Menschen sei, und dem äußeren Herkommen der Dogmen, Riten und Gebräuche, d.h. der Gegensatz zwischen dem antiken und dem christlichen Religionsbegriff wird hier noch einmal kritisch gegen die christliche Überlieferung gewandt. Endpunkte dieser Entwicklung lassen sich bei Kant und Schleiermacher ausmachen. Nach Kant ist „Religion [...] (subjektiv betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote" (B 229), und „*alles, was, außer dem guten Lebenswandel, der Mensch noch tun zu können vermeint, um gottgefällig zu werden,* [...] *bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes"* (B 261 f.); da es nach Kant nur auf Religion im subjektiven Sinne ankommt, wird sie hier reduziert auf eine Fußnote zur Moral – eine Deutung, die die liberale protestantische Theologie bis ins 20. Jahrhundert bestimmte. Schleiermacher sieht hingegen das

Wesen der Religion im „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ und im „Geschmack fürs Unendliche“, womit er sich bekanntlich Hegels besonderen Zorn zuzog; dies hinderte ihn freilich nicht daran, eine höchst einflussreiche evangelische „Glaubenslehre“ zu schreiben.[14]

Die Subjektivierung der Religion, die sich in der Geschichte dieses Begriffs nachzeichnen lässt, wird freilich seit dem Spätmittelalter begleitet von einer Rede von ‚*religio*‘ im Plural (Cusanus); es wird unterschieden zwischen der eigenen Religion und anderen Religionen und über die Einheit der Religionen nachgedacht. Damit rückt das Religiöse aus der Teilnehmer- in die Beobachterperspektive; so wird auch der fremde Blick aufs Eigene möglich – eine wesentlich kognitive Voraussetzung für religiöse Toleranz. Bis dahin war es freilich noch ein weiter Weg, und es bedurfte noch einer starken Abschwächung der lebensweltlichen Macht des Christentums, bis der Hass auf Juden und Moslems und die Verachtung der „wilden Heiden“ der Fähigkeit wich, diese Andersheiten zumindest zu ertragen. Meine These ist, dass sowohl die Subjektivierung der Religion wie auch ihre objektivierende Vergegenständlichung zu einem interessanten Phänomen unter anderen Phänomenen als Ergebnisse von Aufklärung im inneren Bereich der Religion selbst anzusehen sind. Um das plausibel zu machen, müssen wir den Aufklärungsbegriff selber präzisieren.[15]

‚Aufklärung‘

‚Aufklärung‘ als *chronologischer* Epochenbegriff scheidet dabei sofort aus; diese Bezeichnung besagt nur dann etwas, wenn man zuvor etwas darüber gesagt hat, was Aufklärung der Sache nach ist. Anders ist es mit den *historischen* Aufklärungsbegriffen, mit denen eine erzählbare Geschichte bezeichnet wird, und zwar sowohl eine große und eine kleinere Version. Die kürzere Fassung ist die von Hegel und von Comte: Aufklärung erscheint hier als eine historisch abgeschlossene Episode, auf die man nunmehr zurückblicken kann; in diesem Sinne bezieht sich auch Hermann Lübbe in seinem Buch *Religion nach der Aufklärung* und unter anderen Titeln auf die erfolgreiche Aufklärung als etwas Abgeschlossenes und Vergangenes. Die „große Rahmenerzählung“ (Lyotard) der Aufklärung hingegen erstreckt sich von der „Amöbe bis Einstein“ (Popper) oder vom Animismus bis zur Atombombe (Horkheimer/Adorno), und dies mit offenem Ausgang; hier erscheint die Aufklärung als das eine große Erziehungs-, Bildungs-, Zivilisierungs- und Modernisierungsprojekt, wobei die zeitgenössischen Vertreter dieses Modells freilich nicht mehr glauben, dass es sich dabei um eine Veranstaltung der Gottheit (Lessing) oder der Natur (Kant) mit der

[14] Vgl. F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22)

[15] Vgl. hierzu H. Plessner, *Die verspätete Nation*, [wie Anm. 1], insbes. 71 ff.

Menschheit handelt. Nicht erst die *Dialektik der Aufklärung*, sondern schon Nietzsche und die lebensphilosophische Kulturkritik, und dann erneut der Postmodernismus haben glaubwürdig gemacht, dass es sich bei dieser großen Version des Aufklärungskonzepts um ein naives und selber wenig aufgeklärtes Trugbild, ja um einen neuen Aberglauben handelt; wie „dialektisch", d.h. selbstwidersprüchlich und selbstzerstörerisch Aufklärung geraten kann, hat uns das blutige 20. Jahrhundert vor Augen geführt.

‚Bildung', ‚Erziehung', ‚Zivilisierung', ‚Modernisierung', ja selbst ‚Rationalisierung' – all diese Begriffe sind viel zu unspezifisch, um den *strukturellen* Kern von Aufklärung freizulegen; mit Kant kommen wir hier einen Schritt weiter. Bekanntlich definiert er: „*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit*. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen."[16] Lassen wir zunächst das „selbstverschuldet" bei Seite, weil es eine ganze Reihe von schwierigen Fragen aufwirft, so können wir festhalten: Kant bezieht die Aufklärung von vornherein auf das Ziel der *Mündigkeit*, des Erwachsenwerdens, der vernünftigen Selbstständigkeit, der Selbstbestimmung. Damit ist klar, dass jener Ausgang aus der Unselbstständigkeit nicht etwas sein kann, was dem Unmündigen einfach widerfährt, denn das stünde im Widerspruch zu dem, was Aufklärung bewirken soll; es wäre so, als wollte man seinen Kindern befehlen: „Nun seid endlich mal selbstständig !" Man kann Mündigkeit nicht erzeugen, sondern nur die Bedingungen dafür schaffen, dass sie möglich wird. So war in den „emanzipatorischen" Zeiten der deutschen Bildungsreform der 60er und 70er Jahre von der „Erziehung zur Mündigkeit" die Rede, wobei man wohl unterschätzte, wie schwierig so etwas ist; im Übrigen machte man sich wohl auch nicht klar, dass man im Römischen Recht emanzipiert, d.h. aus dem *manicipium* des *pater familias* entlassen *wurde*, sich also gar nicht selber emanzipieren konnte. Man kann sicher jemanden über dies und jenes aufklären, aber damit meinen wir nur die Übermittlung von Informationen; die ist ohne Zweifel unentbehrlich, wenn Aufklärung gelingen soll, aber sie ist eben keine zureichende Bedingung und im Fall der Indoktrination und Propaganda sogar kontraproduktiv. Jemanden aufklären genügt nicht, sondern man muss *sich selbst* aufklären, d.h. den Mut und die Kraft finden, „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen". Dazu kann man niemanden zwingen, aber man kann dazu ermuntern; darum sagt Kant: „*Sapere aude* ! Habe Mut dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung".[17]

Mit Kant können wir festhalten, dass Aufklärung, wenn sie gelingt, ein *reflexiver* oder *selbstreferenzieller Prozess* ist, der nicht von außen herstellbar ist, zu dem man aber auffordern kann; damit ist die Aufklärung als ein

[16] A 481.
[17] Ebd.

Prozess bestimmt, den Menschen zu ihrem *Projekt* machen können. In diesem Sinne formuliert Kant: „Die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*."[18] Dabei müssen bestimmte Bedingungen erfüllt sein, die Kant anführt, um zu begründen, warum er die Unmündigkeit für „selbstverschuldet" hält. Nachdem die „Natur" die Menschen „längst von fremder Leitung frei gesprochen hat", können sich die Unmündigen und erst recht ihre Vormünder nicht darauf herausreden, sie seien eben „von Natur" unmündig. das zeugt nach Kant nur von „Faulheit und Feigheit". Dann liegt es auch nicht am „Mangel des Verstandes", wenn jener „Ausgang" ausbleibt, sondern am Mangel der „Entschließung und des Mutes". Solche Schuldzuweisungen haben damals Hamann sehr erbittert; in einem Brief protestierte er dagegen und bestand darauf, dass die Schuldigen die selbst ernannten Vormünder sind; im Übrigen schrieb er: „Mit was für Gewissen kann ein Raisonneur (und) Speculant hinter den(m) Ofen und in der Schlafmütze den Unmündigen ihre *Feigheit* vorwerfen, wenn ihr blinder Vormund ein wohldisciplinirtes zahlreiches Heer [von dem Kant selbst gesprochen hatte – H.S.] zum Bürgen seiner Infallibilität und Orthodoxie hat."[19] Der bloße Appell an individuellen Mut in politischen Verhältnissen, in denen wie in Preußen die Freiheit nach Lessing ausschließlich darin bestand, dass man straffrei Dummheiten über die Religion sagen durfte, musste Hamann geradezu zynisch erscheinen, und wir können ihm dabei bei aller Kantverehrung nicht einfach Unrecht geben. Freilich verortete Kant die Möglichkeit „der Entschließung und des Mutes", sich seines Verstandes „ohne Leitung eines anderen zu bedienen" genau in dem Raum, den Friedrich II. bereits eröffnet hatte – nämlich in dem der Freiheit, „von seiner Vernunft in allen Stücken *öffentlichen Gebrauch* zu machen"[20], während im Übrigen galt: „*Räsoniert, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt; nur gehorcht !*"[21], aber genau dieser Freiraum wurde von seinem Nachfolger Friedrich Wilhelm II. wieder kassiert, was Kant Publikationsverbot einbrachte. Man kann Kant gegen Hamann nur durch den Hinweis verteidigen, dass er nicht behauptet hatte, die Frage der Redefreiheit selber sei damals *nur* eine Sache der „Entschließung und des Mutes" gewesen.

Um die Bedingungen anzugeben, unter denen es Menschen möglich wird, den Prozess der Aufklärung zu ihrer eigenen Sache zu machen, genügt es somit nicht, auf Faulheit, Entschlusslosigkeit und Feigheit zu sprechen zu kommen; soziale und institutionelle Bedingungen gehören dazu, auf die sich Kant selbst bezieht. Er erkennt, dass es „für jeden einzelnen Menschen schwer" ist, „sich aus der ihm beinahe zur Natur gewordenen

---

18 I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, A 329.
19 Zit. nach: E. Bahr (Hg.), *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Neuausgabe Stuttgart 1996, 20.
20 I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?,* A 481.
21 Ebd., A 493.

Unmündigkeit herauszuarbeiten [...] Dass aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur die Freiheit lässt, beinahe unausbleiblich."[22] Die gesetzlich gewährte Redefreiheit ist nur deshalb für die Aufklärung erforderlich, weil die nur als ein kommunikativer Vorgang in der Öffentlichkeit vor sich gehen kann; Gedankenfreiheit, wie sie Schillers Marquis Posa fordert[23], allein genügt nicht. Dass alle autoritären und totalitären Regime der Welt diesen Prozess zu fürchten haben, hat der vorsichtige Kant zumindest angedeutet: „Wenn denn die Natur[...]den Hang und Beruf zum *freien Denken* (,) ausgewickelt hat: so wirkt dieser allmählich zurück auf die Sinnesart des Volks (wodurch dieses der *Freiheit zu handeln* nach und nach fähiger wird), und endlich auch sogar auf die Grundsätze der *Regierung*, die es für sich selbst zuträglich findet, den Menschen, der nun *mehr als Maschine* ist, seiner Würde gemäß zu behandeln."[24] Tatsächlich ist für alle Despoten diese Rückwirkung der Rede- auf die Handlungsfreiheit viel zu gefährlich, und deshalb pflegen sie als erstes, die öffentliche Kommunikation durch ihr Medienmonopol zu behindern und zu zerstören. In den westlichen Demokratien passiert Ähnliches sogar im Rahmen der Verfassung; man denke nur an die Telekratie des Silvio Berlusconi.

Verstehen wir somit Aufklärung als einen selbstreferenziellen und kommunikativen Prozess mit dem Ziel vernünftiger Selbstständigkeit in individueller und politischer Hinsicht, der nur dann in Gang kommt, wenn Menschen ihn zu ihrem eigenen Projekt machen, dann müssen wir uns zugleich von der einlinigen Fortschrittsgeschichte verabschieden, in die die Aufklärungsidee im 18. Jahrhundert eingelassen war. Dass der Ausdruck ‚Aufklärung' im 19. Jahrhundert und danach fast nur noch historisch und abfällig gebraucht wurde, ist ein Beleg für die Dialektik der Aufklärung, d.h. für ihr Doppelgesicht. Wie bei allen Menschenkindern hat auch für Kulturen das Erwachsenwerden Kosten; es bedeutet den Abschied von Träumen und liebgewordenen Illusionen, Ernüchterung, Enttäuschung, aber auch Disziplin und Selbstbeherrschung als Preis für die eigene Selbstbestimmung. Die Klage über diese Preise der Freiheit und die Weigerung, sie zu zahlen – das ist die Romantik; sie macht die Kostenrechnung der Emanzipation auf und ist wesentlich dafür verantwortlich, dass die aufgeklärte Moderne bis heute von vielen primär als das Resultat kalter und menschenfeindlicher Rationalisierung angesehen wird – als „ehernes Gehäuse", von dem Max Weber gesprochen hatte.[25] Häufig ist das freilich leere Rhetorik, weil da die ganze Fülle der Freiheiten und sozialen Sicherungen, die uns die moderne Welt bietet, zwar als selbstverständlich genossen, aber eben nicht erwähnt wird.

---

22 Ebd., A 482 f.
23 F. Schiller, *Don Carlos* III, 10.
24 I. Kant, *Was ist Aufklärung?* [wie Anm. 20], A 493.
25 M. Weber, *Schriften* [wie Anm. 7], 224.

Romantik als Modernitätsverweigerung gibt es von rechts wie von links, als Nostalgie und als revolutionäre Hoffnung; gleichwohl gehört auch sie in die Aufklärungsgeschichte und ist ernst zu nehmen in dem Maße, in dem sie die Aufklärung über sich selbst aufzuklären vermag.

Kants Text über die Aufklärung ist auch deswegen immer noch wichtig, weil er eine Beziehung herstellt zwischen dem, was bis jetzt nur unterschieden wurde – zwischen dem Prozess- und dem Projektbegriff der Aufklärung: „Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem *aufgeklärten* Zeitalter ? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der *Aufklärung*."[26] Lebten wir in einem „*aufgeklärten* Zeitalter", dann wäre die Aufklärung eine beendete Episode, von der man nur historisch berichten könnte; folgen wir Kant, dann leben auch wir in einem „Zeitalter der *Aufklärung*", aber nicht deswegen, weil da noch etwas rein Prozessartiges abläuft und ins Unendliche weitergeht – etwa nach dem Muster des „Fortschritts" als großem Singular und Subjekt seiner selbst, sondern aus einem anderen Grunde, den Kant an anderer Stelle klar benennt: Er bezeichnet sein Zeitalter als das „eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muss. *Religion*, durch ihre *Heiligkeit*, und *Gesetzgebung*, durch ihre *Majestät*, wollen sich gemeiniglich derselben entziehen. Aber alsdenn erregen sie gerechten Verdacht wider sich, und können auf unverstellte Achtung nicht Anspruch machen, die die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können"[27]. Das Zeitalter der Aufklärung bricht dort an und dauert fort, wo sich Kritik regt – nicht als Mäkelei oder als das Verächtlichmachen dessen, was man nicht mag, sondern als „freie und öffentliche Prüfung" des Bestehenden und Geltenden mit den Mitteln der Vernunft. Aufklärung findet statt, wo sich Menschen diesem Projekt verschreiben, aber auch nur dann, wenn solche Kritik die Selbstkritik einschließt; den selbstreferenziellen Charakter vernünftiger Kritik hat Kant in dem berühmten Doppelsinn des Titels „Kritik der reinen Vernunft" als *genetivus subjectivus* und *objectivus* sehr genau ausgedrückt.

Gleichwohl bleibt ein Problem des Anfangs. Der Unmündige weiß nicht, dass er unmündig ist, und wenn er das begreift, hat er die Unmündigkeit schon mit dem ersten Schritt verlassen. So kann man sich offenbar nicht dazu entschließen, mündig zu werden, ohne es in Wahrheit schon ein Stück weit zu sein. Die Einsicht, dass die Unmündigkeit selbstverschuldet war und deshalb eine reale Chance des Ausgangs besteht, ist dann erst der nächste Schritt. Wer fängt dann mit der Aufklärung an? Wer ist der Erste im Konzert der Kritik? Tatsächlich beginnt der Ausgang aus der Unmündigkeit nicht mit den Mündigen, die Aufklärung nicht mit den Aufgeklärten, sondern mit dem Zweifel, der um sich greift, und der ist nur das Symptom der Verunsicherung und Erschütterung lebensweltlicher Selbst-

[26] I. Kant, *Was ist Aufklärung?* [wie Anm. 20], A 491.
[27] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A XI.

verständlichkeiten; man kann sie nicht gewaltsam wieder beseitigen; ohne sie auf diese Weise nur zu verstärken. Die ersten Aufklärer sind somit die *Zweifler*, und die sind die Seismographen der kulturellen Erdbeben, und die Boten, die man für ihre Botschaft hinrichtet; aber der Ätna bricht auch dann aus, wenn man alle Messstationen abreißt. So erzeugt die Aufklärung nicht nur Kosten, sondern sie ist auch für die Aufklärer eine Last und eine Gefahr. Ihr erster Märtyrer Sokrates sagt im Dialog *Kriton*: „Denn nicht jetzt nur, sondern schon immer habe ich das an mir, dass ich nichts anderem von mir gehorche als dem Satze, der sich mir bei der Untersuchung als der beste zeigt“[28], und er weiß, dass er genau deswegen in der Todeszelle sitzt. Descartes erzählt, er habe sich nach vielen Erfahrungen „so gut wie gezwungen“ gefunden, seine „Leitung selbst zu übernehmen“[29], und der Preis dafür war im Zeitalter der konfessionellen Bürgerkriege ein Leben im Verborgenen. Dem Zweifel kann man freilich auch anders begegnen: z.B. im Sinne der Pyrrhonischen Skepsis, die alle Festlegungen vermeidet, umso den eigenen Seelenfrieden zu bewahren. Den Zweifel kann man auch betäuben durch intellektuelle und toxische Rauschmittel; man kann ihn sogar gewaltsam zum Schweigen bringen, und dann bleibt freilich auch noch das *sacrificium intellectus*. Eines steht fest: Hat er sich erst einmal geregt, kann man ihn nicht wieder ganz aus der Welt schaffen. Das zeigt, dass die Aufklärung, wo sie trotz aller Kosten und Lasten an Boden gewinnt, einen gesamtkulturellen Hintergrundsvorgang anzeigt, den man mit Emile Durkheim und George Herbert Mead als das Reflexivwerden von Kulturen beschreiben kann.

Moderne

So lange es Menschen gab, lebten sie als Kulturwesen, denn der Mensch ist dies „von Natur aus“ wie Arnold Gehlen sagte[30]; aber das wussten die Menschen sehr lange Zeit nicht. Kulturen werden reflexiv, sobald sie sich vom bloß Natürlichen zu unterscheiden wissen und damit als Kulturen erfassen; diese Unterscheidung zwischen der Menschenwelt und einem „Draußen“ ist zugleich die Wurzel des uns geläufigen Begriffs der Natur.[31] In elementarer Form wird diese Differenz schon in der Weise des Mythos getroffen, und die wird weiter verstärkt durch die monotheistischen Offenbarungsreligionen, die sich dem „Kosmotheismus“ der Naturanbetung in ganzer Schärfe entgegenstellen; man hat mit Recht gesagt, dass unsere Tradition diesem Übergang den „inneren Menschen“ und „Geistige“ als eigenständi-

---

[28] Platon, *Kriton*, 46 b.

[29] R. Descartes, *Abhandlung über die Methode*, dt. v. A. Buchenau, Hamburg 1957, 13.

[30] A. Gehlen, *Moral und Hypermoral*, Frankfurt am Main/Bonn 1969, 7.

[31] Vgl. meinen Artikel „Kultur“, in: E. Martens/H. Schnädelbach (Hg.), *Philosophie. Ein Grundkurs*, Reinbek 1991/2003, 517 f.

ges Prinzip verdankt.[32] Auch die Entstehung der Philosophie bei den Griechen mit ihrer Mythenkritik kann als ein solcher gesamtkultureller Reflexionsschritt angesehen werden. Vollständig reflexiv sind Kulturen, wenn sie sich bei ihrer Selbstinterpretation nicht länger auf etwas zu beziehen vermögen, was nicht Kultur und damit menschlicher Verfügung entzogen wäre – seien es Dämonen, Götter und selbst „die" Natur. Das ist die Signatur moderner Kulturen. In der Moderne ist die Kultur in allen Dingen ganz auf sich selbst verwiesen; sie ist ihr eigenes Subjekt, denn es gibt hier keine höhere Instanz als das kulturelle „Wir". Moderne, d.h. vollständig reflexive Kulturen sind zugleich profane Kulturen; da ist die Obrigkeit nicht mehr von Gott, sondern alle Gewalt geht vom Volke aus, während das Heilige und Fromme sich ins Private zurückgezogen hat. Moderne Kulturen sind zudem notwendig plurale Kulturen, denn es fehlt ihnen in ihrem „Wir" das alles steuernde Zentrum; darum driften hier die Weltbilder und Lebensformen notwendig auseinander, und was das gemeinsame Zusammenleben ermöglicht, muss immer erst intersubjektiv ausgehandelt werden. So liegt es nahe, die Aufklärung und ihren Motor, die Kritik, sowohl historisch wie strukturell als intellektuelle Außenseite kultureller Modernisierung im Sinne des fortschreitenden Reflexivwerdens von Kulturen zu verstehen.

Aufklärung im Christentum

Ob kulturelle Modernisierung immer und unter allen Umständen im Sinn dieses Reflexivwerdens verläuft, soll mit dem Angedeuteten nicht behauptet werden; es ist aber nur schwer zu bestreiten, dass die Vorgeschichte unserer westlichen Moderne genau so verlaufen ist. An diesem Prozess hat auch das Christentum teilgenommen, aber er ist ihm nicht nur von außen widerfahren, so als sei es im Strom der Zeit nur mit fortgeschwemmt worden. Was „Ausgang aus der Unmündigkeit" zu nennen ist, war schon im Judentum und erst recht im Christentum von vornherein als Ziel enthalten; sie sind Religionen der Freiheitsverheißung. Die Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft und das Versprechen der messianischen Zukunft in Frieden und Freiheit sind das A und O des Judentums; den Christen wird die Befreiung von der Last des Gesetzes und der Macht der Sünde und des Todes versprochen. Mit der Freiheit war hier wie da immer auch die des Individuums gemeint und nicht bloß die eines Kollektivs, dessen Religiosität in einer Priesterschaft und der von ihnen vollzogenen Riten repräsentiert wäre; immer wieder betont die Bibel, dass Gott „das Herz ansieht", und zwar das eines jeden Menschen, so dass die jüdisch-christliche Tradition nicht nur eine Verinnerlichung, sondern zugleich die Individualisierung

[32] Vgl. J. Assmann, *Die Mosaische Unterscheidung* [wie Anm. 11], 154 ff. und (im Anschluss an Sigmund Freud) 119 ff.

der Religion heraufführte. Vor allem im Christentum bedeutete dies einen ständigen Konflikt zwischen den Ansprüchen persönlicher Frömmigkeit und den Folgen der unvermeidlichen Institutionalisierung des Christlichen in einer Amtskirche und ihrer Dogmatik; er wurde selber zum Motor der abendländischen Aufklärung.

Belegen kann man dies an der Geschichte der neuzeitlichen Religionskritik. In ihrer großen Mehrheit waren die Aufklärungsphilosophen keine Ungläubigen; sie verstanden sich nicht als neue Heiden. Wenn sie sich immer wieder vor dem Offenbarungsglauben verneigten und dann meist nichts weiter darüber sagten, so war das niemals bloß Taktik oder Konfliktvermeidung; wir können davon ausgehen, dass die meisten Aufklärer gläubige Christen waren. Sie bestanden aber wie schon die großen Scholastiker darauf, dass das Geglaubte mit den Ansprüchen der mündigen Vernunft vereinbar sein müsse, und deswegen machten sie sich auf die Suche nach dem rationalen Kern der christlichen Überlieferung; der sollte dann auch Anspruch erheben dürfen auf die „unverstellte Achtung", die in Kants Worten „die Vernunft nur demjenigen bewilligt, was ihre freie und öffentliche Prüfung hat aushalten können."

Der Maßstab der Kritik besteht aber nicht nur in der Freiheit und Öffentlichkeit der Prüfung, sondern vor allem im Wahrheitsanspruch. Das Christentum lehrt, dass es die Wahrheit ist, die frei macht. Dass es diese Wahrheit in der Person des Christus verkörpert sieht, mag für den Laien schwer verständlich sein; Tatsache aber ist, dass die christliche Lehre sich im Unterschied zum Judentum, das wesentlich von der Autorität der Anweisungen der Thora lebt, vor allem in der Gestalt von Tatsachenbehauptungen und Prophezeiungen vorträgt, die als wahr gelten oder anzunehmen sind. Es ist erstaunlich, wie viele historische und zukünftige Sachverhalte im christlichen Credo aufgezählt werden, die der Gläubige als wirklich eingetretene und zu erwartende akzeptiert und bekennt. Als wichtigen Unterschied zwischen dem Judentum und dem Christentum hat vor allem die protestantische Theologie immer das Verhältnis von Indikativ und Imperativ angegeben; während den Juden zufolge die religiöse Wirklichkeit durch das Gesetz bestimmt sei, gründe die christlich Ethik auf der Realität dessen, was durch Jesus wirklich der Fall ist. Wahrheitsansprüche aber, die mit Tatsachenbehauptungen verbunden werden, öffnen ein viel breiteres Einfallstor für den Zweifel als der Autoritätsanspruch der „Weisungen", die der gläubige Jude als Zeichen der Gnade und besonderen Zuwendung Gottes zum eigenen Volk versteht. Der Grund dafür ist nicht zuletzt im Glaubensbegriff selbst zu suchen. Assmann hat mit Recht darauf hingewiesen, dass es irreführend ist, etwa vom „Glauben der Hellenen" (Wilamowitz-Möllendorff) oder vom „Götterglauben im Alten Ägypten" (Kees) zu reden, wenn man unter ‚Glauben' (mit Kant) das Für-wahr-Halten mit nur subjektiv zureichender Sicherheit versteht; vor dem Auftreten der Offenbarungsreligionen haben die Menschen nicht geglaubt, sondern sie lebten in

quasi-natürlichen Evidenzen, und da konnte man gar nicht zwischen Glauben und Wissen unterscheiden.[33] Begriffsgeschichtlich gesehen ist der vom Wissen unterscheidbare Glaubensbegriff ein spätes Phänomen. Noch in der Scholastik galt das Glauben als die höhere kognitive Potenz als das Wissen und Begreifen, das ja menschlich und fehlbar sei. Dieses Verhältnis verändert sich erst in der Neuzeit, und zwar terminologisch durch Descartes, der an Wissen den Anspruch der absolut sicheren, subjektiven Gewissheit der Wahrheit erhebt. Dieser Kurzschluss zwischen dem Wissen und der Gewissheit – d.h. einem epistemischen und einem psychischen Zustand – wurde erst in der Moderne entkoppelt; durch Peirce, Popper u.a. haben wir keine Probleme mehr, auch von fehlbarem Wissen zu sprechen, ohne uns selbst zu widersprechen. Die Gegenrechnung machten im Umkreis Kants Hamann, Jacobi und die deutschen „Glaubensphilosophen" auf; sie bestanden darauf, dass der Glaube eine viel höhere und stärkere Gewissheit mit sich führe als alles Wissen, denn sogar das Wissen von der Welt und von uns selbst beruhe letztlich auf Geglaubtem. Auf ihre Weise zeigten sie, dass die cartesianische Gewissheitsforderung in Wahrheit eine Glaubens- und keine Wissensforderung ist.

Was in der indikativischen christlichen Religion den Zweifel und damit die Kritik anzuregen geeignet ist, betrifft somit gar nicht das neuzeitliche Verhältnis von Wissen und Glauben, sondern die Beziehung zwischen Evidenz und Wahrheit: Evidenzen sind, oder sie sind nicht; Wahrheiten hingegen haben ein Gegenteil – den Irrtum und die Lüge. Es ist dringend zu empfehlen, nicht von „Seinswahrheiten" zu reden, als die z.B. Heidegger die Evidenzen präsentiert; wir sollten ‚Wahrheit' für die Urteilswahrheiten reservieren. Als Mose vor dem brennenden Busch stand und eine Stimme zu ihm sprach, hatte er nicht die Möglichkeit, auch nur zu erwägen ob er sich irre, denn er war damit unmittelbar konfrontiert. Die Jünger und Frauen, die dem Auferstandenen begegneten, waren in der gleichen Situation schlichter Evidenz. Das Wahrheitsproblem kam erst dadurch ins Spiel, dass solche Evidenzen in Berichten bezeugt wurden, und dies gegenüber Hörern, denen sie nicht mehr zur Verfügung standen. Jetzt wurde es möglich zu fragen, ob die Berichte Irrtümer enthalten und ob die Zeugen wahrhaftig sind. Bemerkenswert ist hier die anrührende Geschichte vom ungläubigen Thomas, dem Jesus die Chance einräumt, die von ihm bezweifelte Urteilswahrheit der Auferstehung durch sinnliche Evidenz zu bestätigen. Genau in diesem Sinne gaben sich die Pietisten, in deren Umkreis die deutsche „Glaubensphilosophie" gehört, nicht mehr mit den objektivierten Glaubenswahrheiten der lutherischen Orthodoxie zufrieden; ganz cartesianisch bestehen sie bis heute auf der subjektiven Gewissheit der Erlösung und Wiedergeburt: „Welch Glück ist's, erlöst zu sein…" lautet der Anfang eines ihrer Lieder.

[33] Vgl. ebd., 27 f.

Religionskritik heute?

Man mag einwenden, mein historisches Bild des Christentums sei viel zu positiv ausgefallen; seine Wirklichkeit sei doch ganz anders gewesen. Mir ging es nicht darum, seine Geschichte neu zu erzählen, und schon gar nicht seine Kriminalgeschichte (Deschner). Es sollte deutlich werden, dass die enge Verflechtung der Entwicklung des Christentums mit der abendländischen Aufklärung, die ich eingangs skizziert habe, nicht bloß aus kultureller Überfremdung des Religiösen durch das Profane zu erklären ist, sondern sich aus religionsinternen Wurzeln speist: aus den Verheißungen von Freiheit und der Verpflichtung zur Wahrheit. Dass dem die institutionelle Wirklichkeit des verfassten Christentums und ihre Koalition mit der Staatsmacht seit Konstantin oft genug entgegenstand, mag man beklagen, ist aber nicht die ganze Geschichte. Das religionskritische Potenzial konnte nur dadurch in dem Maße zur eigenen Sache der Theologen werden, wie dies im Christentum tatsächlich der Fall ist, weil die Theologie als die institutionalisierte Reflexion des christlichen Glaubens durch dessen eigenen Gehalt auf ungezwungene Zustimmung zu dem festgelegt ist, was sich daran als wahr erweisen lässt.

Man kann sich fragen, was es heute am Christentum noch zu kritisieren gibt, was nicht die christliche Theologie selbst schon erledigt hat. Die im Zuge des Reflexivwerdens unserer Kultur vollendete Profanität und Pluralität hat die Bedingungen geschaffen, unter denen sich das Fortleben der Religion „nach der Aufklärung" entscheiden muss. Hermann Lübbe nennt die Unabhängigkeit der Wissenschaft von „religiös motivierter Weltbildkontrolle", die Abkoppelung des religiösen Bekenntnisses von den Bürgerrechten, die Ablösung religiöser Institutionen als Instanzen sozialer Kontrolle und die Historisierung des kulturellen Selbstverständnisses; man kann dies im Ergebnis auch als Wissenschaftsfreiheit, Religionsfreiheit, Säkularisierung der Alltagskultur und als gebildete Distanznahme zu den eigenen Traditionen beschreiben.[34] Was die internen Bestände des christlichen Glaubens betrifft, so scheinen die, sofern sie dem modernen Common Sense nicht einfach entsprechen, gar nicht primär durch den modernen Unglauben, sondern vor allem durch die Freiheit der Theologie als Wissenschaft und ihre Wahrheitsverpflichtung gefährdet zu sein, was die immer erneuten Versuche der kirchlichen Autoritäten erklärt, jene Freiheit einzuschränken. Letztlich liegt es nahe, Nietzsche Recht zu geben, wenn er behauptet, „der unbedingte redliche Atheismus" sei „ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, [...] der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die *Lüge* im Glauben an Gott verbietet. [...] Man sieht, was eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer

[34] Vgl. H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung,* Graz/Wien/Köln 1986, 10 ff.

strenger genommene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zu intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis."[35] Hier würde man den ehemaligen Chef der vatikanischen Glaubenskongregation und jetzigen Papst Benedikt XVI. gern einmal fragen, was er eigentlich glaubt, wenn er die Jungfrauengeburt oder die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel für wahr hält; in welchem Sinn von ‚wahr' hält er dies für wahr ? Und dann wüsste man gern, was aus einer Schriftreligion werden soll, wenn man in ihr nichts mehr wörtlich nehmen kann.

Diese Kurzgeschichte der christlichen Theologie, die beide Konfessionen betrifft, ist natürlich nicht die ganze Wahrheit über das Christentum unserer Tage. Da gibt es die immer noch mächtigen Amtskirchen und ihre Institutionen, die die rechte Kirchenlehre oder das Bekenntnis verwalten. Ob dies alles auf ehernen oder tönernen Füßen steht, ist freilich schwer zu entscheiden, denn: Wie ist es mit der Volksfrömmigkeit? Umfragen zeigen, dass es sich hier meist nur noch um eine soziale Fassade vor einer undeutlichen Gemengelage des tatsächlich Geglaubten handelt, und das reicht von Schutzengeln bis zu einer „höheren Macht", die irgendwie alles in Händen hält.[36] Der Kontrast zwischen der wissenschaftlichen Ausbildung der Priester und Pfarrer und dem Bewusstseinszustand des „Kirchenvolks" ist so groß geworden, dass dies viele Amtsträger zerreißt und in die Resignation treibt. Und der Fundamentalismus – nicht nur der islamische ? Sofern der überhaupt für kritische Argumente zugänglich ist, wäre es ein Verrat an dem Projekt der Aufklärung, wenn wir glaubten, ihm erfolgreich mit Indoktrination und Propaganda entgegentreten zu können. Auch hier gilt, dass die Aufklärung ein selbstgeleisteter Ausgang aus der Unmündigkeit sein muss, oder sie findet nicht statt; dies können wir nicht erzeugen oder herbeiführen, sondern nur befördern, wenn es sich regt, und dazu ermutigen durch unser Beispiel eines Lebens in Freiheit und in der Wahrheit. Im Übrigen erleben wir hier im Westen in den letzten Jahrzehnten gar nicht mehr so etwas wie eine lebhafte Religionskritik, die immer zur Signatur der Aufklärung gehörte, sondern schlichten Religionsverfall. Die meisten Zeitgenossen sind keine Christen mehr, aber sie wissen gar nicht, warum sie es nicht mehr sind, und was das Christentum einmal bedeutete. Es ist paradox, aber in der westlichen Moderne müsste man die Menschen überhaupt erst wieder über die Religion aufklären – nicht nur über die christliche – damit sie sich dazu ein freies und kritisches Urteil bilden könnten; sie müssten es selbst tun, d.h. sich selbst darüber aufklären, aber das ist erst einmal nicht zu erwarten.

---

35 F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 357.

36 Vgl. K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997/99.

Christoph Türcke (Leipzig)

Martyrium und Wahrheit

I.

Unter Martyrium versteht man gewöhnlich quälendes Leiden; das Lehnwort Marter stammt daher. Die ursprüngliche Bedeutung aber ist eine andere. Das griechische *martys* heißt Zeuge. Es bezeichnet denjenigen, der vor Gericht für die Wahrheit eines umstrittenen Sachverhalts eintritt, ihn bekräftigt, notfalls beschwört. Der Zeuge ist weder Angeklagter noch Kläger, aber auch nicht einfach neutral. Seine Aussagen sollen be- oder entlasten. Und wenn sie sich nicht bloß auf einen vereinzelten Tatbestand wie Diebstahl, Raub, Mord, Ehebruch beziehen, sondern auf eine ganze Weltsicht, über die sich schlecht sprechen lässt, ohne sich dafür oder dagegen zu erklären, so kann der Zeuge im Handumdrehen selbst zum Angeklagten werden. Wer sich davor nicht scheut, sich durch keine Drohung und kein Leiden von der Weltsicht oder *Idee*, die ihm als Wahrheit feststeht, abbringen lässt und für sie mit Leib und Leben eintritt, den nennt man Zeuge im höchsten Sinn: Märtyrer.

Selbst wenn man dies Wort ganz tief hängt und sagt, Märtyrer ist einer, der für seine Sache bis zur Neige einstand, mehr nicht – es ist schwer, sich der Aura, die sich um solche Leute bildet, zu entziehen. Man muss die Überzeugung, für die sie litten, nicht teilen; ihr Mut und Einsatz heischen gleichwohl Respekt. Und wo solcher Respekt verspürt wird, da bohrt auch schon die Frage: Kann denn bloßer Humbug gewesen sein, wofür einer sich foltern oder töten ließ? Macht die Glaubwürdigkeit, mit der er sich für seine Sache hingab, nicht auch die Sache selbst glaubwürdig? Eine Idee wird dadurch, dass einer für sie starb, keine andere, und doch gewinnt sie eine andere Überzeugungskraft. Sie hat ein Zeugnis auf ihrer Seite, das mehr in die Waagschale warf und anders ergreift als bloß Argumente.

Ideenbildung vollzieht sich nie nur argumentativ. Ideen sind Gedanken, gewiss; aber nicht irgendwelche, die heute kommen und morgen gehen. Es sind mit Herzblut getränkte Gedanken. Damit ist zunächst gemeint: Gedanken, zu denen sich physische Wesen ganz besonders hingezogen fühlen, nüchterner gesagt, die sie libidinös besetzt haben, weil sie den Eindruck gewannen: Diese Gedanken helfen mir, sie retten mich. Ideen sind zunächst einmal Rettung versprechende, Halt gebende, fixe Ideen. Dass sie aber „fix" werden konnten, dazu gehört gewöhnlich, dass sie in einem ganz unmetaphorischen Sinne mit Herzblut getränkt wurden. Das Paradebeispiel dafür sind die platonischen Ideen. Platon imaginierte sie als *ontos on*, als das wahrhafte, will sagen, allen Schwankungen und Defiziten unserer Erfah-

rungswelt entrückte Sein, nicht mit den Sinnen, nur mit dem Intellekt erfassbar, unwandelbar, verlässlich, vernünftig, klar, Halt gebend, von aller Verwirrung und Unsicherheit des sterblichen Erdenlebens errettend. Aber Platon hat sich diese Ideen nicht einfach aus den Fingern gesogen. Er führt einen Zeugen für sie an: Sokrates. Bei dessen berühmter Verteidigungsrede vor Gericht war der junge Platon selbst anwesend. Später hat er daraus eine seiner philosophischen Schlüsselschriften gemacht, in der sich die Dinge so darstellen:

Angeklagt, die Götter Athens zu missachten und seine Jugend zu verführen, kann Sokrates nicht anders als sich verteidigen; sich verteidigend kann er nicht anders als die Anklage Punkt für Punkt auszuhebeln; dabei kann er nicht anders als sich so zu verhalten wie immer, wenn er die angebliche Weisheit und Tugend seiner Mitbürger mit gezielten Fragen so auseinander nahm, dass sie nicht mehr ein noch aus wussten. Er zitiert einen seiner Ankläger nach vorn und befragt ihn so lange, bis von der Anklage nichts mehr übrig ist. Dabei wendet er freilich genau das Verfahren an, das Athen so gegen ihn aufgebracht und ihm die Anklage eingebracht hat. Indem er sie aber vernichtend widerlegt, bestätigt er das Motiv seiner Ankläger, schürt ihre Wut und provoziert seine Vernichtung. So geht er *an* seiner Vernunft und *für* sie zugrunde, aber so, dass sie aufs Glänzendste triumphiert und er in ihr. Als ihre Verkörperung wird er unsterblich im Gedächtnis seiner Freunde und Schüler, und sie wird etabliert als das höhere Medium, dem sein Leben zu weihen nun Philosophie heißt.[1]

Die abgründige Ironie und Heiterkeit in Platons Dialogen steht dazu nicht im Widerspruch, erst recht nicht das offenkundige Hochgefühl, mit dem Sokrates in der *Apologie* seinen Anklägern gegenüber tritt. Der Prozess des Sokrates ist hier als klassische Tragödie stilisiert. Der Angeklagte hat keine andere Wahl als seine vernünftige Verteidigung, die ihm nichts anderes bringen kann als Verurteilung und Tod. Wie ein tragischer Held rennt er in sein Verderben – aber sehend, im vollen Bewusstsein seines Tuns. In seinem Schicksal waltet nicht jene blinde Macht, die in der Tragödie waltet, sondern der Logos, die Vernunft. So erstrahlt es selbst als vernünftig, verliert den Stachel des Tragischen, bekommt *Sinn*. Ausgelegt als Martyrium, wird es unversehens zur „frohen Botschaft", ohne dass Platon sie schon so nennt.

Kein Zweifel, das Martyrium fungiert als Sinnstifter, und wo es in dieser Rolle die Aura fragloser Autorität um sich verbreitet, zeigt sich seine ganze Fragwürdigkeit. *Martyrein* heißt bezeugen und beschwören. Beschworen wird aber nicht nur, etwa vor Gericht, dass sich im Streitfall X dies oder das abgespielt habe; beschworen wird auch die Glaubwürdigkeit der Instanz, bei der man schwört. So sicher der Schwur nüchterner Tatsachenfeststellung dient, so gewiss ist er ein magischer Akt. Und von dieser Doppeldeu-

[1] Platon, Apologie des Sokrates, in: *Sämtliche Werke*, Band 1, Hamburg 1957.

tigkeit ist auch der Extremfall des Zeugen, der Märtyrer, nicht ganz frei. Indem er auf seine Idee schwört, *be*schwört er sie, sie möge tatsächlich halten, was sie ihm versprach. Damit befindet er sich in mehrfacher Hinsicht in der Schwebe. Zum einen ist er aus allen Bindungen des Alltags herausgetreten – an die Schwelle des Todes. Zum andern schwebt er damit zugleich zwischen visionärer Klarsicht und Autosuggestion. Was denken, erkennen heißt: erfährt man das nicht erst dann wirklich, wenn man auf seine Gedanken die Probe des eigenen Lebens machen soll? Gibt es ein strengeres Mittel der Wahrheitsprüfung? Mehr noch: Wird der Mensch nicht erst dort ganz Mensch, wo sein physisches Leben mit seinen Gedanken so verwachsen ist, dass er es lieber verlieren als ohne sie fortsetzen will? So dass das Martyrium die höchste Form der Menschwerdung unter unmenschlichen Bedingungen wäre? Doch da stellt sich sogleich eine Gegenfrage ein. Kann es ausbleiben, dass Gedanken, für die einer leidet und stirbt, gewichtiger, bedeutender, wahrer scheinen als sie sind, dass sie sich automatisch zu Hypostasen, zu fixen Ideen verselbständigen, weil sie durch Herzblut immun gegen alle Bedenken werden und den, der sich für sie hingab, unantastbar machen?

Der überempfindliche Nietzsche ist noch um einiges heftiger geworden: „Das Martyrium des Philosophen", behauptet er, „zwingt ans Licht heraus, was vom Agitator und vom Schauspieler in ihm steckte".[2] Und als Meistermärtyrer gilt ihm – Sokrates. Wer derart bewusst und selbstsicher in den Tod geht wie der, dabei alle Fäden der Argumentation und Handlung selbst in der Hand behält, das Vernunftexempel, das er statuiert, so weit treibt, dass er sich sogar weigert, das Gefängnis zu verlassen und die Athener *zwingt*, ihn hinzurichten, wohl voraussehend, welch tiefe Beschämung und Reue sein Tod bewirken wird: *erleidet* der sein Martyrium? Nein, er inszeniert es, sagt Nietzsche, und damit bekommt es – etwas Unseriöses. Dort, wo man das Wahrhaftigste und Reinste vermutet, was die von Lüge und Schmutz überquellende Menschengeschichte zu bieten hat, sind Hintergedanken im Spiel, werden Effekte kalkuliert, und zwar so gründlich, dass vor dem Einsatz des eigenen Lebens zur Erzielung der gewünschten Wirkung nicht zurückgeschreckt wird. Der eigene Tod als Mittel, die Wahrheit der eigenen Lehre zu suggerieren und allen Zweifel daran durch Ehrfurcht zu betäuben; die so inthronisierte Wahrheit wiederum als Mittel, die eigene Person unsterblich zu machen: das ist der metaphysische Kuhhandel, den Nietzsche bei Sokrates bis fast zur Perfektion gelingen sieht – das Erfolgsgeheimnis jeglicher Ideenvergötzung.

Nietzsches pauschaler Widerwille gegen Märtyrer hat damit zu tun, dass er sein eigenes Philosophieren („jener lange langsame Schmerz, der sich Zeit nimmt, in dem wir gleichsam wie mit grünem Holze verbrannt

[2] F. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, § 25, in: *Kritische Studienausgabe* (KSA), hg. v. G. Colli/M. Montinari, Band 5, München/Berlin 1988, 43.

werden“[3]) um keinen Preis als Martyrium wahrhaben durfte. Aber selbst seine gröbsten Ungerechtigkeiten gegen Sokrates haben noch etwas Hellsichtiges; ein gewisser Zug zu Selbststilisierung und -suggestion ist aus dessen Person nun einmal nicht ganz wegzuleugnen. Nur sind sie keine simple Schlitzohrigkeit. Sokrates gaukelte nicht etwas vor, sondern unterstrich, übertrieb, überhöhte angesichts des Todes, was auch vorher schon da war: eine unerhörte Selbstsicherheit und Gelassenheit, um die ihn der fragile Nietzsche zutiefst beneidete. Dessen Verdienst ist gleichwohl, schonungslos offen gelegt zu haben, was für eine Gratwanderung das Martyrium ist. Allerdings haben diejenigen, die sich auf ihr befinden, gewöhnlich weder die Muße noch den Nerv, darüber auch noch gebührend zu reflektieren, sondern vollauf genug an der Frage: Woher nehme ich die Kraft, für das, was mich wahr dünkt, bis zum Äußersten einzustehen? Ihnen aus gesicherter Position Mängel an Selbstreflexion und Dialektik anzukreiden, ist unredlich.

II.

Das Christentum, die Anhängerschaft eines als Aufrührer Gekreuzigten, hat sich bereits unter Verfolgungsbedingungen konstituiert. Gerade in den ersten drei Jahrhunderten mussten viele, die Jesus von Nazareth als Gottessohn und Weltenretter deklarierten, dafür leiden und sterben. Von ihren Gemeinden wurden sie dafür hoch geehrt. Erst hier bekam das Wort *martys* die Bedeutungsschwere von „Märtyrer“, erst hier wurde das Martyrium zum theologischen Lehrstück. „Ja, preiswürdig ist der Tod, bei dem man um den Preis seines eigenen Blutes die Unsterblichkeit erkauft, bei dem man durch die Vollendung der Tugend Gottes Krone erringt. Wie freut sich da Christus, wie gern kämpfte und siegte in solchen Dienern der Beschützer des Glaubens, der den Gläubigen so viel gibt, als der Empfänger fassen zu können glaubt! Seinem Kampfe wohnte er bei, die Streiter und Verteidiger seines Namens hat er aufgerichtet, gestärkt und begeistert. Und er, der für uns den Tod schon einmal besiegt hat, besiegt ihn immerdar in uns.“[4] Christen, die sich in diese Überzeugung hineingesteigert hatten, begannen sich nach dem Martyrium zu sehnen. „Lasst mich eine Speise der wilden Tiere werden; durch sie ist es mir möglich, zu Gott zu kommen“, schreibt Ignatius von Antiochien in seinem Brief an die Römer. „Freuen will ich mich auf die Tiere, die für mich bereit gehalten werden, und ich bete, dass sie sich scharf gegen mich zeigen; locken will ich sie, dass sie mich sogleich aufzehren, nicht dass sie, wie es bei einigen geschah, sich

[3] F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, Vorrede von 1886, in: KSA [wie Anm. 2] 3, 350.

[4] Cyprian, Brief an die Verfolgten vom Jahre 250, zitiert nach: A. Heilmann (Hg.), *Texte der Kirchenväter*, Bd. 4, München 1964, 73 f.

scheuen anzupacken. Und wenn sie wider meinen Willen nicht wollen, werde ich sie mit Gewalt dazu zwingen."[5]

Das ging der Kirche zu weit. Solange einem das Martyrium *widerfuhr*, war es ein Gottesgeschenk: das schönste, das man bekommen konnte. Sobald man es aber aufs Martyrium *anlegte*, begann man es in eigene Regie zu nehmen. Aus dem Geschenk drohte ein selbst gemachter Berechtigungsschein zu werden, die demütige Hingabe in Anmaßung umzukippen. Das Martyrium näherte sich dem Selbstmord an. „Nicht umsonst", sagt der Kirchenvater Augustin, „ist in den heiligen kanonischen Schriften nirgendwo eine göttliche Anweisung oder Erlaubnis zu finden, uns selbst das Leben zu nehmen, sei es, um Unsterblichkeit zu erlangen, sei es, um irgendwelche Übel zu verhüten oder zu vermeiden. Dass es uns vielmehr untersagt ist, ersieht man aus dem Gebot: ‚Du sollst nicht töten'".[6] Andrerseits war es nur konsequent, sich nach dem höchsten Gottesgeschenk zu sehnen, wenn denn wirklich galt, was das Neue Testament verhieß: „Wer sein Leben um meinetwillen verliert, der wird es gewinnen."[7] Wer, diesen Gewinn vor Augen, das Martyrium aktiv provozierte, statt demütig zu warten, ob es sich ereignete oder es bleiben ließ, legte doch eigentlich nur ehrlich den Handel bloß, der im christlichen Märtyrergedanken von Anfang an immer mitgedacht wird: Man tauscht das irdische Leben fürs himmlische. Wer das nach irdischen Kriterien Kostbarste gibt, bekommt dafür etwas ungleich Kostbareres. Während er Furchtbares leidet, macht er zugleich ein gutes Geschäft. Über der Bewunderung für den Mut und die Standhaftigkeit der Märtyrer ist also nicht der „Anreiz" zu vergessen, der ihnen den Charakter stärken half – und der deshalb so leicht in unverblümtes Kalkül umschlagen konnte, weil er selbst schon etwas Berechnendes hatte.

Der Islam hat sich in diesem Punkt ausdrücklich in die Tradition des Juden- und Christentums gestellt. „Siehe, Allah hat von den Gläubigen ihr Leben und ihr Gut für das Paradies erkauft. Sie sollen kämpfen in Allahs Weg und töten und getötet werden. Eine Verheißung hierfür ist gewährleistet in der Tora, im Evangelium und im Koran; und wer hält seine Verheißung getreuer als Allah?"[8] „Und so soll kämpfen in Allahs Weg, wer das irdische Leben verkauft für das Jenseits. Und wer da kämpft in Allahs Weg, falle er oder siege er, wahrlich, dem geben wir gewaltigen Lohn."[9] Das klingt fast noch unverblümter berechnend als in der Bibel, während der himmlische Anreiz im Koran wesentlich plastischer ausgestaltet ist. „Die Gefährten der Rechten […] sind die Allah Nahegebrachten, in Gärten der

---

5 Ebd., 67 f.
6 A. Augustinus, *Vom Gottesstaat*, I, 20, übertragen von W. Thimme, Zürich 1955, 77.
7 Matthäus 16, 25.
8 9. Sure, 112.
9 4. Sure, 76.

Wonne, […] auf durchwobenen Polstern, sich lehnend auf ihnen einander gegenüber. Die Runde machen bei ihnen unsterbliche Knaben mit Humpen und Krügen und einem Becher von einem Born. Nicht sollen sie Kopfweh von ihm haben und nicht in Trunkenheit geraten. Und Früchte, wie sie sich erlesen, und Fleisch von Geflügel, wie sie's begehren, und großäugige Huris gleich verborgenen Perlen als Lohn für ihr Tun."[10]

Intellektuelle Koranausleger haben sich natürlich bemüht, diese handfeste Männerperspektive ins Gleichnishafte zu verflüchtigen. Umgekehrt reicht ihr wörtliches Verständnis allein noch längst nicht aus, um durchschnittliche Gläubige zu Märtyrern zu machen. Sie pflegen ihren grauen Alltag den Früchten, Hühnern und Huris[11] des Paradieses entschieden vorzuziehen. Wenn ein junger Mann, wie es in der Gruppe „Islamischer Djihad" häufig geschieht, sich gegen das Versprechen, „dass er, nachdem die Explosion ihn zu Gottes Märtyrer gemacht habe, für sich und seine Familie einen Platz im Paradies bekomme, 72 Jungfrauen und eine Barabfindung von 6000 Dollar für seine Familie"[12], tatsächlich als Selbstmordattentäter zur Verfügung stellt, dann ist zu dem sinnlichen Anreiz der Koransure noch zweierlei hinzugetreten: eine als vollkommen perspektivlos empfundene Lebenssituation, in der das verheißene Jenseits als letzter Ausweg zu erstrahlen beginnt, und eine Theologenschaft, die dem Kandidaten den Direktweg dorthin schmackhaft macht. Das Kalkül derer, die das Martyrium auf sich nehmen, wird hier überschattet vom Kalkül derer, die es andern anraten. Und ist der Einsatz des eigenen Lebens für ein vermeintlich besseres schon bedenklich genug, so ist das Politikmachen mit dem Martyrium anderer schlicht verwerflich.

Mohammed hat von Anfang an militärischen Einsatz und Märtyrerbereitschaft für seine Lehre zusammengeschlossen, sonst hätte der Islam sich nicht so atemberaubend schnell ausdehnen können. Die christliche Urgemeinde hatte dazu mangels Militär gar keine Gelegenheit. Sie breitete sich anfangs auf der Flucht vor Verfolgung aus. Das Martyrium war hier zunächst rein defensiv. Sobald es aber christliche Heere gab, wendete sich das Blatt, und die päpstlichen Aufrufe zu den Kreuzzügen, die allen, welche auf dem Weg zur Befreiung des Grabes Christi von den Ungläubigen ihr Leben ließen, pauschal die ewige Seligkeit garantierten, sind als Missbrauch des Martyriums unübertroffen.

---

10 56. Sure, 8 ff.

11 Huri (Einzahl Haura) sind natürlich keine Huren, sondern „schwarzäugige Mädchen" (45. Sure, 54), auch vorgestellt als „keuschblickende, die weder Mensch noch Dschann zuvor berührte" (55. Sure, 56) – was ihre Attraktivität nur erhöht.

12 Rashid Sakher, ein Selbstmordattentäter aus der Gruppe Islamischer Djihad, interviewt von Dan Setton im Dokumentationsfilm *Shaheed*; zitiert nach M. Juergensmeyer, *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Freiburg/Basel/Wien 2004, 271.

III.

So wenig ein Martyrium bereits für Wahrheit bürgt, so wenig kann Wahrheit ohne Zeugenschaft sein. Selbst die simpelsten mathematischen Gleichungen bedürfen ihrer. 2+1=3. Ja, da muss man zustimmen. Allerdings sind solche Zahlenkombinationen ebenso exakt wie leer: abgezogen von allen konkreten Dingen und gleichgültig gegen jeden Inhalt. Im leeren Raum der Zahlen lassen sich die tollsten Kunststücke vollbringen, aber selbst die passioniertesten Mathematiker halten es nicht lange darin aus. Niemand rechnet nur, um zu rechnen. Man rechnet, um zu fundierten sachhaltigen Aussagen zu gelangen: über die Ozonschicht, die Bevölkerungsdichte, die Staatsverschuldung oder was es auch sei. Sobald Mathematik jedoch sachhaltig wird, wird sie unrein. Die Exaktheit ihrer Aussagen ist bedroht. Man betritt das unsichere Gebiet der Qualitäten, wo man mit Rechnen allein nicht weiter kommt, weil man es mit Farben und Formen, Gestalten und Zuständen, Empfindungen und Bewegungen zu tun hat.

Natürlich befindet sich jeder Mensch von Geburt an auf diesem Gebiet. Längst ehe er weiß, was ein Gedanke oder eine Zahl ist, hat er alle möglichen Gewissheiten über seine Umgebung ausgebildet. Kein Mensch kann wahrnehmen, ohne seine Eindrücke zunächst einmal für wahr zu nehmen. Was sich ihm darbietet, *ist* für ihn so, wie es sich darbietet. Und wie wenig kommen doch Erwachsene von dieser kindlichen Einstellung los. Mögen sie auch gelernt haben, dass es zahlreiche Sichtweisen, Standpunkte und Sinnestäuschungen gibt, dass nichts genau so ist wie es erscheint, ja dass es chic ist, alles postmodern zu ironisieren: Das Hemd, das sie tragen, das Brot, das sie essen, das Wetter, das sie erleben, ihr Geld, ihre Transportmittel – dies alles nehmen sie gewöhnlich mit frappierender Selbstverständlichkeit als seiend und ihre Aussagen darüber als wahr.

Niemand ist lebenstüchtig ohne Wahrheitsanspruch. Nur mit Zweifel, Ironie und Dekonstruktion kommt man nicht durch den Alltag. Allerdings macht ein Wahrheitsanspruch noch keine Wahrheit; er macht allenfalls wahrhaftig. Das ist ein entscheidender Unterschied. Man kann es grundehrlich meinen und dennoch gewaltig irren. Doch in vielen Fällen sind wahr und wahrhaftig kaum auseinander zu halten. An manchen Tagen sage ich: „Es regnet“. Niemand bestreitet es, die Wolken hängen tief, wer vor die Tür geht, wird augenblicklich nass. Habe ich wahr gesprochen oder nur wahrhaftig? Nun, der Konsens über eine Sache macht sie noch nicht wahr. Ganze Kollektive haben einmütig im Gewitter eine Blitze schleudernde und grollende Gottheit gesehen. Und nass werden kann man auch durch anderes als Regen. Wo also ist das eindeutige positive Kriterium dafür, dass meine Aussage rundum wahr ist?

Es findet sich keines. Jahrhunderte lang schien es so, als gäbe es eines: Gott. Wenn man unterstellt, dass ein guter Gott die Welt zu ihrem Besten geschaffen und zu diesem Behufe ihre physischen und geistigen Potenzen

auf volle wechselseitige Entsprechung hin eingerichtet hat, ja dann kann man eine „Korrespondenztheorie" der Wahrheit entwickeln und argumentieren wie Thomas von Aquin: Die seienden Dinge für sich genommen sind noch nicht wahr, sondern einfach bloß da. Erst ihre Erkenntnis ist wahr, volle Wahrheit demnach ungetrübte sachhaltige Erkenntnis: vollkommene Übereinstimmung von Sache und Intellekt (*adaequatio rei et intellectus*).[13] Solche Übereinstimmung gewährleistet allerdings einzig der Vollkommene: Gott. Menschen können ihre eigenen Gedanken günstigstenfalls als unwiderleglich erweisen. Aber darüber befinden, ob das Unwiderlegliche auch schlechterdings wahr ist, kann nur er, der Menschen und Dingen gleichermaßen ins Herz schaut. Gott ist Garant und Schiedsrichter der Wahrheit.

Der Haken ist nur, dass dieser Garant selber bloß eine Unterstellung ist. Mehr als die Beteuerung seiner Existenz haben wir nicht. Wo aber seine Garantie hinfällig wird, gibt es kein letztes Wahrheitskriterium mehr, keine Instanz, die von höherer Warte aus Gedanke und Sache vergleichen und feststellen könnte: Jetzt stimmen sie vollkommen überein. Zumal durchaus nicht klar ist, was Übereinstimmung hier heißen soll. Zwei Aussagen stimmen überein, wenn sie dasselbe meinen. Ihr Gemeinsames ist ihr Bedeutungsgehalt. Aussage und Ausgesagtes jedoch haben kein solches Gemeinsames. Ich meine zwar, dass es regnet, aber der Regen selbst meint gar nichts. Wie soll er da mit meinem Gedanken von ihm übereinstimmen? Wie soll man beide vergleichen? Es hilft wenig, statt Übereinstimmung Entsprechung, Angemessenheit, Analogie oder Familienähnlichkeit zu sagen. So oder so fehlt das verbindende Dritte, der Vergleichspunkt von Gedanken und Dingen, das gemeinsame Maß, mit dem sich die Angemessenheit von Mentalem und Physischem messen ließe. Nur folgerichtig, dass von der Korrespondenztheorie der Wahrheit schließlich nichts übrig blieb als Alfred Tarskis Bankrotterklärung: „Dass ‚p', ist genau dann und nur dann wahr, wenn p." Konkreter gesagt: Der Satz „Es regnet" ist genau dann und nur dann wahr, wenn es regnet. Allgemein formuliert: Wahr ist eine Aussage, wenn wahr ist, was sie aussagt.

Das ist unwiderleglich, aber noch dürftiger als 2+1=3, nämlich eine bloße Tautologie. Anlass für eine ganze philosophische Richtung, die äußere Realität, auf die sich Aussagen beziehen, vorab auszuklammern und sich nur noch mit den Aussagen selbst zu befassen. Wenn sie in sich stimmig und mit allen anderen stimmigen Aussagen vereinbar sind, sind sie wahr. So die These der „Kohärenztheorie". Sie glaubte, mit der Beschränkung von Wahrheit auf grammatische und syntaktische Korrektheit ein für allemal auf der sicheren Seite zu sein. Doch sprechende Wesen bestehen nicht nur aus Sprache. Solange sie einen Organismus haben, der in einen großen Stoffwechselprozess verwickelt ist, lässt sich die äußere Realität nicht verbannen, nicht einmal aus der Sprache selbst. Worte bedeuten nur etwas,

[13] Thomas v. Aquin, *Summa theologica*, I q. 16, a. 1.

weil es nicht nur Worte gibt. Der elementare Wortschatz einer jeden natürlichen Sprache hat sich an nichtsprachlicher Natur gebildet. Diese Natur selbst bedeutet gar nichts, doch alle Bedeutung kommt von ihr. Zwar hat nur Sprache Bedeutung, aber sie hat sie nicht aus sich selbst, sondern empfangen von der sprachlosen Natur. Deshalb ist Bedeutungsgehalt immer auch Sachgehalt. Sofern Sprachen etwas bedeuten, sind sie unweigerlich mit äußerer Realität samt all ihren Unschärfen und Unwägbarkeiten infiziert. Selbst die sterilen Laboratorien formallogischer Sprachzergliederung werden diesen Bazillus nicht los.

„Der reine Geist ist die reine Lüge", heißt es bei Nietzsche.[14] Die Wahrheitssuche, auf die es ankommt, findet denn auch nicht in den Reinräumen analytischer Sprachphilosophie statt, sondern auf dem mit Wünschen und Ängsten, Schmerzen und Freuden getränkten Boden der physischen Realität. Deshalb ist Wahrheit eine unsichere Sache, nie ungetrübt und stets zur Bewährung ausgesetzt. Niemand kann einen höheren Garanten für sie vorweisen. Wohl aber gibt es Zeugen für sie: Fürsprecher. Wenn ich sage „Es regnet", niemand das bestreitet und jeder nass wird, der aus dem Haus geht, dann spricht sehr viel dafür, dass ich wahr gesprochen habe. Wenn naturwissenschaftliche, juristische oder ästhetische Wissensbestände, die in Regeln und Formeln aufbewahrt sind, signifikant dazu beitragen, den Stoffwechsel der Natur nach menschlichen Intentionen verlaufen zu lassen und ganze soziale und kulturelle Systeme einzurichten, dann spricht alles dafür, dass sie in der Natur selbst ein Fundament haben. Ein Fundament bietet keine Übereinstimmung, vielleicht nicht einmal eine Entsprechung oder Analogie. Aber es gibt Halt. Und wo die Natur Gedanken und Worten Halt gibt, wird sie gleichsam zu deren Resonanzboden. Sie leistet Fürsprache, ohne deswegen selbst sprechen zu müssen.

Solche Fürsprache ist keineswegs dasselbe wie Konsens. Sie muss ihn nicht einmal immer auf ihrer Seite haben. So spricht die Sachlage eindeutig dafür, dass der Nationalsozialismus ein inhumanes System war, auch wenn die Mehrzahl der Deutschen für den Führer sprach. Fürsprecher der Wahrheit können ebenso Menschen sein wie Konstellationen von Dingen und Ereignissen. Eine wahre Welt, wenn es sie denn gäbe, wäre demnach eine Welt allseitiger Fürsprache: kein Zustand völliger wechselseitiger Angeglichenheit, kein Übereinstimmungs-Unisono, sondern ein Füreinander-Eintreten von Verschiedenem, worin Gedanken und Dinge einander polyphone Resonanz geben. „Kohärenz des Nichtidentischen" war Adornos Formel dafür.

Doch es gibt keine wahre Welt. Es gibt allenfalls viele kleine Wahrheitskörnchen, die stets im Begriff sind, sich in einer Suppe von Halbwahrheiten, Mehrdeutigkeiten und Lügen aufzulösen. „Dissemination" nennt man das. Einzelnen Einsichten, auch wenn alles für sie spricht, haftet des-

[14] F. Nietzsche, Der Antichrist, § 8, in: KSA [wie Anm. 2] 6, 175.

halb immer ein Ungenügen an. Wahrheit braucht ein wahres Umfeld. Sie verlangt stets mehr als sie hat. Die Feststellung, dass sich etwas so und nicht anders verhält: das ist nur ihre Oberfläche. Auf Wahrheit bedachte Aussagen stellen nie nur fest. Sie haben eine Wunschdimension. Sie begehren, dass ihre Umgebung so sein möge wie sie selbst. Sie dringen auf einen wahren Kontext. Der Wahrheitsanspruch ist expansiv, und gibt man seinem Expansionsdrang nach, so ist kein Halten mehr. Er verlangt nicht nur widerspruchsfrei zusammenstimmende Gedanken, Worte und Sätze, sondern eine stimmige, von allem Widerstreit befreite Welt: ein Universum allseitiger Fürsprache. Damit verlangt er mehr als Menschen je herstellen können. Er verlangt nach einer höheren Macht, die ein solches Universum herbeiführt: einen gnädigen Gott. Doch das Verlangen nach einem solchen Gott bürgt nicht für dessen Existenz. Auch ein Martyrium nicht. Es spricht mächtig dafür, dass ein gnädiger Gott kommen soll. Aber es spricht ebenso dagegen, dass es ihn gibt. Denn dann hätte er längst schon kommen müssen.

Das Martyrium überhebt sich, wenn es meint, Gott zu bezeugen. Zunächst einmal bezeugt es lediglich die Wahrhaftigkeit des Märtyrers. Das ist schon enorm viel. Vor jemandem, der von seiner Auffassung so durchdrungen ist, dass er sich dafür quälen und töten lässt, kann man nur respektvoll verstummen. Tut er das, ohne im geringsten danach zu schielen, ob ihn jemand dafür entschädigt oder der Endsieg seiner Idee ihn nachträglich rehabilitiert, so bleibt nichts, als sich zu verneigen. Selbst wenn er es für eine offenkundige Wahnidee tut und einen lohnenden Tausch dabei zu machen meint, muss er ein Maß an Mut und Standhaftigkeit aufbringen, dem Achtung gebührt. Wo allerdings der persönliche Respekt für einen Märtyrer ins allgemeine Lob des Martyriums umschlägt, das Mitleiden mit einem schwer verständlichen Opfergang ins Einverständnis mit den Opfern übergeht, die die Durchsetzung einer Idee nun einmal kostet, ist schärfster Einspruch am Platz. Ein Martyrium kann Ausdruck höchster Verantwortung sein; andere dazu aufzufordern ist unverantwortlich. Sein Lob verbietet sich, aber ebenso seine pauschale Verwerfung. In einer Welt, wo niemand mehr für seine Überzeugung Nachteile, Leiden oder im äußersten Fall sein Leben zu wagen bereit ist, kann auch niemand mehr dem andern über den Weg trauen.

Eines muss man allerdings wissen: Nur im günstigsten Fall bezeugt ein Martyrium mehr als die Wahrhaftigkeit des Märtyrers: die Wahrheit. Übrigens nie die ganze Wahrheit, sondern lediglich Überzeugungen, für die nach bestem Wissen und Gewissen alles spricht: etwa dem Kaiser oder dem *american way of life* die Anbetung als Gott vorzuenthalten, der Erde den Status des Weltmittelpunkts zu verweigern – oder Menschen zu schützen, die ihrer Rasse, ihrer Überzeugungen, ihres Geschlechts wegen verfolgt werden. Wer sein Leben dafür einsetzt, beweist damit weder, dass Jesus Gottes Sohn oder Mohammed sein Prophet, noch dass die Naturwissen-

schaft stets im Recht, dass die Demokratie oder der Kommunismus das einzig humane Gesellschaftssystem ist. Er spricht in erster Linie ein großes Nein: *nicht* Menschlich-Allzumenschliches vergötzen, *nicht* Unmenschliches dulden. So wie es die frühen Tabus der Menschheit taten, die in der ältesten Schicht der *Zehn Gebote* formelhaft geronnen sind: nicht töten, nicht rauben, kein falsches Zeugnis geben. Überzeugungen, für die alles spricht, sind entweder quantitativ messbar oder Negative, worin spiegelverkehrt ein Positives aufscheint, das uns fehlt. Anders gesagt: Alle Wahrheit, die wir erreichen, ist bloß ein Vorposten ihres unerreichbaren Maximums. Dies Maximum ist imaginär. Aber nur seine Imagination macht den Schwebe- und Spannungszustand transparent, in dem sich all unsere kleinen und größeren Alltagswahrheiten befinden. Denken, sagen oder tun, wofür alles spricht, heißt gespannt sein auf einen Zustand, wo alles füreinander spricht: gespannt sein auf eine wahre Welt. Es gibt diese Welt nicht, und dennoch hört sie nicht auf, Fluchtpunkt menschlichen Denkens zu sein.

Gunnar Hindrichs (Philadelphia)

Religion und säkulare Herrschaft

I. Die postsäkulare Verheißung

Eine der großen Erzählungen, die uns umgeben, geht folgendermaßen. Nach einer Zeit, in der die Politik, die Wissenschaft und das Alltagsleben von Religion durchdrungen waren, traten zu Beginn der Neuzeit die verschiedenen Sphären auseinander und sagten sich von der Religion los. Ihre Erfüllung fand diese Lossage in der Aufklärung und den Rationalisierungen in Politik und Gesellschaft, die den modernen Staat, das moderne Recht, den modernen Kapitalismus und die moderne Wissenschaft hervorbrachten. Die so geschehene Säkularisierung hatte ungeheure Vorteile. Der Reichtum der Warenwelt, die Verlässlichkeit der Rechtsordnung, die Freiheitlichkeit des Staates und die begriffliche Erfassung der Welt ermöglichten eine Lebensform, die von den Nöten und den Zwängen des Vergangenen frei war. Aber sie hatte auch ungeheure Nachteile. Das rücksichtslose Gewinnstreben, die Verselbständigung von Recht und Staat, die vergewaltigende Naturbeherrschung, die aufgelöste Sittlichkeit, die Entfremdung des Menschen von dem, was dem Ganzen noch Sinn verleihen könnte, führten dazu, dass die Freiheit und der Reichtum der modernen Welt eine neue Unfreiheit gebaren. Das „stahlharte Gehäuse“[1] der Moderne sperrte den Menschen in durchrationalisierte Zusammenhänge ein, die das religiöse „Deutungs- und Sinnstiftungs- und Tröstungssystem“[2] hinter sich gelassen hatten. Gott war tot, und der Mensch wurde ein Rädchen im sinnfreien Getriebe.

Doch das – so der nächste Schritt der großen Erzählung – hat am Ende die Rückkehr der Religion bewirkt. Zunächst konnte die Religion nach der gelungenen Aufklärung dadurch wieder bedeutsam werden, dass sie sich als Kontingenzbewältigung empfahl.[3] Denn die Kontingenz des Lebens, die gerade in den komplexen Zusammenhängen moderner Gesellschaften stets aufs Neue erfahren wird, benötigt ein Deutungs- und Sinnstiftungs- und Tröstungssystem, auch wenn die modernen Gesellschaften selber aus

---

1 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* I, Tübingen 1920, 17–206, hier: 203.

2 M. Frank, Metaphysik heute, in: ders., *Conditio moderna. Essays, Reden, Programm*, Leipzig 1993, 79–102, hier: 84.

3 H. Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986. Lübbe hält die Religion daher für ein Stück „säkularisierungsresistenter Moderne“. Siehe ders., *Modernisierung und Folgelasten. Trends kultureller und politischer Evolution*, Berlin/Heidelberg 1997, 203 ff.

einem solchen System herausgetreten sind. Diese Funktion übernimmt die Religion. Sie stiftet in einer sinnfreien Gesellschaft auf der privaten Ebene des Umgangs mit der Kontingenz Sinn. Aber diese private Funktion reichte nicht mehr aus. Seit einigen Jahren macht Religion sich nicht nur als Kontingenzbewältigung geltend, sondern viel massiver als neues Leitbild von Politik, Wissenschaft und Alltagsleben. Gewiss, dem Anspruch nach wollte sie dies Leitbild immer darstellen. Neu ist indessen, dass ihr Anspruch auch bei denen Gehör findet, die sich selber als Kinder der Säkularisierung begreifen, und dass Fragen der religiösen Orientierung des politischen Handelns, des wissenschaftlichen Denkens oder der Ausrichtung des Alltags mit einer seltsamen Begierde nach Unterordnung unter religiöse Institutionen oder vorgegebene Antworten aufgegriffen werden. Die Politik ist nur das auffälligste Beispiel hierfür.[4]

Und so hat sich zu den anderen bekannten „Posties“[5] ein neuer „Posty“ gesellt. Nach der „postindustriellen“, der „postmaterialistischen“, der „postnationalen“ und der „postmodernen“ Gesellschaft sind wir in der „postsäkularen“ Gesellschaft angelangt. Das Wort benennt einen geschichtlichen Vorgang: Etwas war, und das ist nun vorbei. So wie die postindustrielle Gesellschaft nicht mehr industriell und die postnationale Gesellschaft nicht mehr national sind, aber es einmal waren, so ist die postsäkulare Gesellschaft nicht mehr säkular.[6] Das ist das triumphale Ende der großen Erzählung: Die Rationalisierung der Moderne mündet in einen Zustand, der nach der erfolgreichen Säkularisierung die Religion wiedergefunden hat. Diese Gesellschaft ist postsäkular, weil sie, einerseits, die Sehnsucht ihrer Mitglieder nach einem religiösen Deutungs- und Tröstungs- und Sinnstiftungssystem – ihren „ontologischen Durst“ danach, im Herzen des Seins im Gespräch mit ihrem Gotte zu stehen[7] – durch eine neue Empfänglichkeit für die alten Angebote aus dem religiösen Sortiment endlich zu erfüllen sucht, und weil sie, anderseits, nicht einen unvollendeten Stand der Säkularisierung, sondern den Zustand nach deren Vollendung darstellt. Mithin lässt sich die *devotio moderna* unserer Zeit selber nicht mehr säkularisieren. Sie ist ja nichts anderes als das Ergebnis der erfolgreichen Säkularisierung, die ihre Unfähigkeit, den ontologischen Durst nach dem sinnvollen Sein bei seinem Gott zu stillen, erkannt hat. Die postsäkulare Gesellschaft hat so die Säkularisierung hinter sich gelassen.

---

4 G. Hindrichs, Religion als politischer Existenzialismus, in: *Vorgänge* 173 (45. Jg., H.1), 40–44.

5 R. Rorty, Posties, in: *London Review of Books*, 3. September 1987, 11–12.

6 J. Habermas, Die Dialektik der Säkularisierung, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008, 33–46. In diesem Zusammenhang ist vor allem die Debatte um Ch. Taylor, *The Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007 zu nennen, der das säkulare Zeitalter daran festmacht, dass in ihm die Religion zu einer Option geworden ist, die man wählen kann oder auch nicht.

7 M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, Hamburg 1959, 59.

Soweit die große Erzählung von der Überwindung und der Wiederkehr der Religion. Allein sie ist mit Vorsicht zu nehmen. Eine der Hinsichten, die in ihr meist unter den Tisch fallen, ist das verwickelte Verhältnis der Religion zur politischen Herrschaft – und zwar zu der Herrschaft in eben jener säkularen Gesellschaft, die angeblich so religionsfrei war. Betrachtet man dies Verhältnis, so wird es zweifelhaft, ob eine postsäkulare Gesellschaft momentan überhaupt in den Horizont des Möglichen tritt. Die Herrschaftsordnung der säkularen Gesellschaft jedenfalls besteht in ihren Grundzügen weiterhin, und die verschiedenen Möglichkeiten der Religion im Bezug auf diese Ordnung bestehen ebenfalls. Auf drei Formeln gebracht, lauten sie: die Religion ist ein funktionales Erfordernis der säkularen Herrschaft; die Religion ist die Aufhebung der säkularen Herrschaft; die Religion ist eine Erscheinungsform der säkularen Herrschaft. Der Denker der ersten Formel heißt Spinoza; der Denker der zweiten Formel heißt Hegel; und der Denker der dritten Formel heißt Karl Marx. Ihre Erwägungen sind im Folgenden zu bedenken, um dem Sog der großen Erzählung vom Triumph der Religion zu widerstehen.

II. Die Religion als Funktion säkularer Herrschaft (Spinoza)

Viel hängt davon ab, wie man die säkulare Herrschaft begreift. Meine Überlegungen gehen davon aus, dass ihre herausragende Form der neuzeitliche Staat bildet. Der Staat ist, in Ernst Troeltschs Worten, das „Prinzip der Diesseitigkeit“.[8] Das heißt einerseits, dass im Bezug auf die Regelung der irdischen Angelegenheiten nichts über ihm steht und alles zuletzt im Einklang mit seinen Gesetzen stehen muss. Es heißt aber auch anderseits, dass der Staat sich aller Ansprüche auf das Jenseits enthält. Weder behauptet er, seine Gesetze würden das Seelenheil der Bürger betreffen, noch nimmt er Partei in religiösen Fragen. Er regelt nur das Miteinander der Religionen im Diesseits, die sich an seine Gesetze halten müssen, um in gesellschaftlichem Frieden zu leben. So ist der Staat zwar Prinzip, aber eben nur das der Diesseitigkeit.

Die Staatslehre hat den Ursprung des Staates dementsprechend in der Säkularisierung verortet.[9] Wie freilich sein Status als säkulares Prinzip genauer zu verstehen sei, ist dadurch noch nicht entschieden. Hobbes und die von ihm repräsentierte Linie haben es so gedeutet, dass der Staat die Befriedung des potentiellen Gegeneinanders der Menschen (*bellum omnium con-*

[8] E. Troeltsch, Das Wesen des modernen Geistes, in: ders., *Gesammelte Schriften* IV, Tübingen 1925, 297–337, hier: 303.

[9] E.-W. Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, 92–114.

tra omnes) darstellt, das in den religiösen Bürgerkriegen Europas sich überdeutlich geltend machte. Der Staat muss sich daher als eine ungeheure Machtballung über die Beziehungen der Bürger erheben, um als die Unterdrückungsinstanz von deren Streitigkeiten fungieren zu können. Diese Sicht begreift den Staat als eine homogene Einheit, die die Gesellschaft homogenisiert, um deren Frieden zu gewährleisten. Ganz anders Spinoza, dessen Lehre hier als erstes zur Untersuchung steht. Er begreift den Staat nicht als eine homogene Einheit, die *über* dem potentiellen Gegeneinander der Menschen stünde, sondern als eine *Vermittlung* des Gegeneinanders und Miteinanders der Menschen. Sein Gedanke ist: Indem heterogene Machtgrößen – Einzelne und Gruppen – sich zusammenschließen, entsteht eine Macht, die dazu fähig ist, die einzelne Macht der Bürger, etwas zu tun oder zu lassen, gemeinsamen Regeln unterzuordnen. Diese Macht ist die Macht der Menge (*potentia multitudinis*).[10] Auf ihr gründet der Staat. Er formt die Macht der Menge in ausdrückliche Gesetze um, die den Zusammenschluss der Menge beständig werden lassen. Anstatt über dem Miteinander und Gegeneinander der Bürger zu stehen, stellt dieser Zusammenschluss der Machtgrößen im Staat eine der Gestalten des Miteinanders und Gegeneinanders dar: die Gestalt, die heterogene Macht so zu vermitteln weiß, dass sie das Zusammenleben der Bürger ermöglicht. So stellt die Macht des Staates die Macht dar, heterogene Macht (*potentiae*) miteinander zu vermitteln, und sie beruht zugleich auf einer sich immer schon vollziehenden Vermittlung heterogener Macht. Anders gesagt: Sie ist reflexive Machtvermittlung.

Wenn das „Prinzip der Diesseitigkeit“ auf diese Weise begriffen wird, dann hat das Folgen für den säkularen Charakter des Staates. Denn der Staat ist nun nicht deshalb säkular, weil er sich über das Gegeneinander und Miteinander der Religionen erheben würde. Vielmehr besteht sein säkularer Charakter darin, dass er die heterogene Macht der Religionen in seine Vermittlungstätigkeit so aufnimmt, dass sie ihn auf keine religiöse Parteinahme verpflichten, sondern in seiner Vermittlungstätigkeit unterstützen. Das bedeutet: Der Staat muss Religion als ein Moment seiner Macht begreifen

[10] G. Hindrichs, Die Macht der Menge – der Grundgedanke in Spinozas politischer Philosophie, in: ders. (Hg.), *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas*, Heidelberg 2006, 13–40. Zum Hintergrund siehe auch M. Walther, *Potestas multitudinis* bei Suárez und *potentia multitudinis* bei Spinoza. Zur Transformation der politischen Philosophie zu Beginn der Neuzeit, in: F. Grunert/K. Seelmann (Hg.), *Die Ordnung der Praxis. Neue Studien zur Spanischen Spätscholastik*, Tübingen 2001 (= Frühe Neuzeit 68), 281–297. Den Gedanken der Macht der Menge hat Antonio Negri, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Mailand 1981, zu der Idee einer unbeschränkt produktiven Menschenmenge umgeformt, deren subversive Kraft staatlich niemals zu bändigen sei. Sie wurde in seinem mit M. Hardt verfassten Bestseller *Empire* (Cambridge, Mass. 2000) als Wunschfigur vieler Globalisierungsgegner weltweit politisch wirksam.

– und nicht sich als das Moment einer Religion. Eben dies ist der Ansatz Spinozas. Er sucht das Verhältnis von Staat und Religion in der Machtgestaltung, die die Religion vornimmt, zu begründen und in Richtung einer staatlichen Funktionalisierung dieser Machtgestaltung zu verändern.[11]

Um seinen Ansatz durchzuführen, untersucht Spinoza verschiedene religiöse Dimensionen: die Zeremonien, die Erzählungen der Schrift und schließlich den Kern des Glaubens. Den Maßstab für seine Untersuchung gewinnt er durch die vernünftige Bestimmung des Hauptinhaltes der Heiligen Schrift. In Spinozas Augen stellt die Schrift im Grunde nichts anderes als eine Lehre vom Gehorsam dar.[12] Beide Testamente zeigten dies in großer Klarheit: Das Alte Testament habe das Volk durch Verheißungen und Drohungen zum Gehorsam gegenüber den göttlichen Gesetzen verpflichtet; das Neue Testament verkünde, dass man an Gott glauben und ihn verehren solle, was nichts anderes sei, als ihm zu gehorchen. Der Gehorsam gegen Gott werde seinerseits in der Schrift deutlich durch das Gebot der Nächstenliebe näher bestimmt. Wer den Nächsten nach Gottes Gebot liebt wie sich selbst, ist gehorsam, während der, der seinen Nächsten hasst oder vernachlässigt, aufrührerisch und ungehorsam ist. Auf dieser Grundlage kann Spinoza den Glauben ganz unter Bezug auf den Gehorsam gegen Gott definieren: Der Glaube sei „nichts anderes, als solches von Gott meinen, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott aufgehoben wird und was dann, wenn dieser Gehorsam besteht, notwendigerweise gegeben ist."[13] Weil aber der Gehorsam gegen Gott sich in der Nächstenliebe zeigt, beinhaltet diese Definition zugleich, dass der Glaube darin bestehe, solches von Gott zu meinen, mit dessen Unkenntnis die Befriedung des menschlichen Zusammenlebens aufgehoben und was dann, wenn diese Befriedung besteht, notwendigerweise gegeben ist. Diese bloß formale Gleichsetzung der Glaubensinhalte mit dem, was zum Gehorsam gegenüber Gott und also zum einträchtigen Leben mit den anderen Menschen notwendig ist, legt zugleich die weitreichende Bestimmung fest, dass die Glaubensinhalte nicht wahr zu sein brauchen. Sie müssen bloß so beschaffen sein, dass sie die Menschen zum Gehorsam gegen Gottes Gebot des guten Zusammenlebens anhalten. Wohlgemerkt: der Gläubige selbst muss glauben, dass das, was er glaubt, wahr sei. Sonst wäre sein Gehorsam gegenüber Gott kein wirklicher Gehorsam, sondern Heuchelei. Doch für alle anderen ist die

[11] Hintergründe bei P.-F. Moreau, *Spinoza. État et religion*, Paris 2005. J. S. Preus, *Spinoza and the Irrelevance of Biblical Authority*, Cambridge 2001, zeigt zudem, wie Spinozas Bibelkritik die Kritik an der politischen Autorität der herrschenden Interpreten der Schrift impliziert und somit alle Restformen von Theokratie untergräbt. S. B. Smith, *Spinoza, Liberalism, and the Question of Jewish Identity*, New Haven 1997, beleuchtet schließlich die Verbindung von Spinozas Theorie von Staat und Religion mit der Frage nach dem Ort der Juden im modernen Staat.

[12] B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* XIII.

[13] Ebd. XIV.

Wahrheit oder Falschheit der Glaubensinhalte bedeutungslos. Es kommt nur darauf an, dass diese Inhalte den Gläubigen zu dem beschriebenen Gehorsam bewegen. Glaube oder Unglaube hängen so nicht von Wahrheit oder Unwahrheit, sondern von der Anlage eines Menschen zu Einträchtigkeit oder Aufruhr ab.[14]

Es nimmt daher nicht wunder, dass in Spinozas Augen die religiösen Zeremonien und die Erzählungen der Schrift als völlig beliebig angesehen werden dürfen, solange sie den Gehorsam der Menschen nicht aufheben. Allerdings kann man auf sie nicht verzichten. Denn obgleich man ihren Inhalt, den Gehorsam gegen Gott, sprich: die Notwendigkeit des einträchtigen Zusammenlebens, auch aus Vernunft einsehen könnte, ist die große Masse der Menschen (*vulgus*) hierzu nicht fähig. Sie benötigt daher andere Formen, um jenen Inhalt zu erfassen, Formen, die gemäß Spinozas Lehre von den Erkenntnisgattungen[15] nicht rational, sondern imaginativ geprägt sind. Die Bildhaftigkeit der religiösen Erzählungen und des äußeren Kultes entsprechen der *imaginatio*, die das Denken der meisten Menschen bestimmt, in hohem Maße.[16] Durch ihre imaginative Gestalt vermögen die Zeremonien, den Menschen in seinem Tun und Denken beständig bekennen zu lassen, dass er nicht unter eigener, sondern unter einer fremden Macht stehe, und zu einem gleichen Gehorsam bewegen die Erzählungen der Schrift die Menge dadurch, dass sie sie nicht durch Vernunft, sondern durch Berufung auf Erfahrung belehren.[17] Dies ist die Kraft der religiösen Zeremonien und Schriften: Sie vermag die Imagination der Menschen zu bewegen und hierdurch den Gehorsam auf eine vorvernünftige Weise lehren. Da die Menschen aber unterschiedliche imaginative Fassungsvermögen besitzen, die zudem von unterschiedlichen Bildtraditionen geprägt sind, entstehen unterschiedliche Kulte und Erzählungsglauben. Solange sie den Gehorsam gegenüber Gott und mit ihm das befriedete Zusammenleben der Menschen zu ihrem Inhalt haben, sind sie die unterschiedlichen Kleider der einen politischen Funktion. Und da es im Rahmen einer Theorie, die die Religion als durch und durch politisch begreift, nur auf deren politische Funktion ankommt, können die verschiedenen Religionen ohne Gefahr einander gewähren lassen. Denn ihre Wahrheit ist, politisch gesehen, gleichgültig.

---

[14] Spinozas Erwägungen zum Kern der Religion bedeuten eine entscheidend veränderte Fortführung der Philosophie des Judentums, die Maimonides gegeben hatte (*Moreh Nebukim* III, 27 f.). Auch Rabbi Mose sah den Vernunftkern des mosaischen Gesetzes darin liegen, dass es menschliche Gesellschaft ermögliche. Zugleich aber enthalte es die Einsicht in bestimmte Wahrheiten. Spinoza bewahrt die erste Bestimmung und verabschiedet die zweite.

[15] *Ethica* II, Prop. XL, Scholium II.

[16] Hierzu umfassend H. Laux, *Imagination et religion chez Spinoza. La* potentia *dans l'historie*, Paris 1993.

[17] B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* V.

Die Rolle der Religion ist hiernach deutlich: Sie bewegt durch ihre Zeremonien und Erzählungen die Menge zu einem gehorsamen, friedlichen Miteinanderleben. Das Wesen der Religion besteht somit in der politischen Integration der vielen *potentiae* in das Gemeinwesen. Religion ist die herausragendste Form der Machtvermittlung, die sich über Bilder und nicht über Argumente oder über schiere Gewalt vollzieht. Der Gehorsam, den sie vermittelt, ist freilich nicht der Gehorsam gegenüber bestimmten Gesetzen des Staates. Sie vermittelt vielmehr etwas Grundlegenderes: die habituelle Verfestigung des Gehorsams als solchem. Grundlegender ist diese Verfestigung deshalb, weil sie eine Haltung einpflanzt, die nicht bestehende Gesetze betrifft, sondern das menschliche Zusammenleben selber, das sich in diesen Gesetzen nur eine bestimmte, wechselbare Gestalt gibt. Zudem bezeugt der Gehorsam gegenüber den staatlichen Gesetzen sich nur in dem Verhalten der Menschen. Der Gehorsam, den die Religion vermittelt, besteht aber nicht nur in dem Verhalten der Menschen, sondern auch in ihrer inneren Einstellung. Diese innere Einstellung kann der staatliche Gehorsam niemals so beeinflussen wie die Religionen. Sie legt darum den Grund dessen, dass auch die Menge, die nicht vernunftgeleitet lebt, innerlich zum Gehorsam, mithin zum friedlichen Zusammenleben mit anderen Menschen, bereit ist.

Nach alledem ist die Religion *in ihrem Kern* politisch. Da aber dieser Kern in der formalen Bestimmung, Menschen zum Gehorsam zu bewegen, und nicht in bestimmten Inhalten gründet, führt der politische Charakter der Religion nicht zu einer staatlichen Verschmelzung mit bestimmten Religionen. Es ergibt sich vielmehr eine Religionsfreiheit, die nur dadurch eingeschränkt wird, dass die Gestalt der Religion nicht den Gehorsam und damit das Zusammenleben der Menschen gefährden darf. Aus der durch und durch politischen Funktion der Religion zieht Spinoza daher einen doppelten Schluss. Einerseits befindet das Recht in geistlichen Dingen sich völlig in der Hand der höchsten Staatsgewalt; anderseits ist es für den Staat am besten, wenn er seinen Bürgern völlige Gewissens- und relative Kultfreiheit zugesteht.[18] Das erste folgt aus dem Gehorsam, den die Religion bereiten soll. Dieser Gehorsam betrifft das friedliche Zusammenleben der Menschen und erweist sich daher als der Gehorsam gegenüber der Regierung und ihren Gesetzen, die die Lebensformen der Menschen darstellen. Hat der Staat auf die Gestaltung dieses Gehorsams keinen Zugriff, so ist seine Stabilität in Gefahr. Er muss verhindern können, dass eine besondere Ausprägung des religiösen Lebens aus dem Zusammenleben der Menschen ausschert. Wenn also der Glaubensinhalt und vor allem der Kult einer Religionsgemeinschaft so beschaffen sind, dass er deren Mitglieder zum Aufruhr gegen das Zusammenleben der Menschen bewegt, darf er ohne weiteres verboten werden.

[18] Ebd. IXX. und XX.

Das zweite, die Religionsfreiheit, folgt aus der unterschiedlichen Beschaffenheit der Menschen. Da der Staat auf der Macht ihrer Menge gründet, ist es für ihn am besten, wenn er nicht versucht, das zu verhindern, was aufgrund jener Unterschiedlichkeit ohnehin geschieht: die unterschiedliche imaginative Einkleidung des Gehorsams. Versucht er, einen bestimmten Staatskult durchzusetzen, gerät er notwendigerweise in Widerspruch zu der Vielzahl von Bildern, die die Religionen prägen. Zudem ist es völlig aussichtslos, die Aufrichtigkeit der Gesinnung, die den religiösen Gehorsam ausmacht, durch Gesetze zu erzwingen. Sie entsteht vielmehr durch Erziehung (*bona educatio*) und Ermahnung (*pia et fraterna monitio*) und dem hieraus entspringenden eigenem Urteil (*proprium judicium*), das von der Verschiedenheit der Voraussetzungen des Einzelnen, die auch imaginativ-religiöser Natur sind, abhängt.[19] Hier findet die Macht der Staatsgewalt an dem Überschuss der einzelnen *potentiae* ihre Grenze. Sie fährt daher am besten, wenn sie die unterschiedlichen religiösen Überzeugungen gewähren lässt. Politisiert sie eine von ihnen, so gefährdet sie ihre eigene Stabilität. Nicht aus normativen Überlegungen, sondern aus der realistischen Betrachtung der Affektnatur ergibt sich daher, dass die religiöse Toleranz für die Selbsterhaltung des Staates am nützlichsten ist. Sie neutralisiert die Religionen als politisch belanglose Kleider des politisch belangvollen Gehorsams und integriert sie so.[20] Wann der Staat seine Toleranz einschränken muss, ist von Fall zu Fall zu entscheiden. Seine Entscheidung unterliegt aber einem eindeutigen Kriterium: die Verletzung des Gehorsams gegenüber den Gesetzen, die der auf der Macht der Menge beruhende Staat erlassen hat, um das Zusammenleben der Menschen zu sichern.

Die vernünftige Funktion der Religionen gibt folglich den Maßstab zur Hand, mit dem das prinzipiell belanglose Spiel ihrer unvernünftigen Kleider zu regulieren ist. Spinoza kann daher einen Kern aller Religionen herausschälen, der nicht verletzt werden darf, um ihre politische Funktion aufrechtzuerhalten. Er besteht aus sieben Dogmen – die Existenz Gottes, die Einzigkeit Gottes, die Allgegenwart Gottes, die Allgewalt Gottes, die Nächstenliebe, die Seligkeit der Gläubigen, die Heilsgewissheit der Gläubigen – , die zusammen den allgemeinen Glauben (*fides universalis*) ausmachen.[21] In Spinozas Augen kann der Gehorsam ohne diese Inhalte nicht vermittelt werden. Der aus ihnen bestehende Glaube, der klarerweise monotheistisch beschaffen ist, ist der Vernunftkern der verschiedenen religi-

[19] Ebd. VII.

[20] K. Hecker, *Gesellschaftliche Wirklichkeit und Vernunft in der Philosophie Spinozas. Untersuchungen über die immanente Systematik der Gesellschaftsphilosophie Spinozas im Zusammenhang seines philosophischen Gesamtwerks und zum Problem ihres ideologischen Sinngehalts*, Regensburg 1975, 796 ff. R. Forst, *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs,* Frankfurt am Main 2003, 270 ff., verfehlt die Komplexität dieses Gedankens.

[21] B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus* XIV.

ösen Einkleidungen: nicht, weil er wahr wäre, sondern weil ohne ihn die politische Funktion der Religion verloren ginge. Er ist daher allen Staatsbürgern zuzumuten. Die dem allgemeinen Glauben entsprechende allgemeine Religion (*religio catholica*)[22] stellt demgemäß eine Religion dar, die von den besonderen kultischen und narrativen Einkleidungen der besonderen Religionen unabhängig ist und folglich alle Menschen eines Staates umfasst. Sie ist eine bürgerliche Religion. Als bürgerliche Religion verkörpert sie die Gehalte, die die Religionen als politische Integrationen funktionieren lässt, und ist nichts anderes als der Ausdruck der Vernunft in der Unvernunft der imaginierenden religiösen Formen.[23] Spinozas politische Theorie der Religion errichtet somit zuletzt – bei aller Toleranz gegenüber den verschiedenen religiösen Spielarten – eine Liste allgemeinverbindlicher Inhalte. Doch diese beruhen weiterhin nicht auf Wahrheit, sondern auf der politischen Funktion der Religion. Die bürgerliche Religion ist daher nur der unverdeckte Ausdruck dessen, dass das Religiöse sich unter dem Prinzip der Diesseitigkeit ausschließlich in seiner politischen Funktionalität geltend zu machen vermag.

Die erste Bestimmung des Verhältnisses, das Religion und säkulare Herrschaft einnehmen können, mündet mithin in eine Theorie der politischen Funktionalität von Religion. Ihr Kern lautet: Wenn Religion für die Herrschaft dysfunktional wird, dann wird sie gefährlich und ist zu regulieren; ihre unersetzlichen herrschaftsstützenden Eigenschaften hingegen sind vom Staat zu nutzen und zu fördern. Die Religion wird so zu einem Instrument der Bewusstseinsbildung guter Bürger, das der Staat zu pflegen hat. Die Konsequenz dieser Überlegungen ist der Gedanke einer bürgerlichen Religion, die den Gehorsam gegenüber der säkularen Herrschaft befestigt. Er benennt den Grundbestand, den Religionen erfüllen müssen, um ihre Funktionalität zu erweisen. Da die imagniative Kraft der Religion unersetzlich ist, muss der Staat um seiner Beständigkeit willen auf die Pflege dieses Grundbestandes achten. Die Idee einer Zivilreligion findet hier ihren Ansatzpunkt.[24]

---

[22] Ebd., Praefatio.

[23] Spinozas Religionstheorie ist strukturell mit Spinozas Affektenlehre verbunden. Während jene die Vernunft in der Unvernunft menschlicher Vergesellschaftung zu begreifen sucht, richtet diese sich auf die Vernunft in der Unvernunft des Individuums. Siehe zur letztgenannten R. Wiehl, *Die Vernunft in der menschlichen Unvernunft. Das Problem der Rationalität in Spinozas Affektenlehre*, Göttingen 1983 (= Sitzungsberichte der Joachim-Jungius-Gesellschaft, 1. Jg., H. 4).

[24] Rousseau hat den Begriff einer *religion civile* geprägt, der in unserer Zeit vor allem durch R. N. Bellah, Beyond Belief. *Essays on Religion in a Post-Traditional World,* New York 1970, 168 ff., wiederbelebt wurde. Siehe auch die Beiträge in: H. Kleger/A. Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München ²2004.

III. Die Religion als Aufhebung säkularer Herrschaft (Hegel)

Zu einem ganz anderen Schluss gelangt die zweite Bestimmung des Verhältnisses von Religion und säkularer Herrschaft. Sie begreift die Religion als die Aufhebung der säkularen Herrschaft. Diese Aufhebung stellt die Religion im wörtlichen Sinne dar. Sie führt also nicht einen vorsäkularen Zustand wieder ein, sondern geht in einen nachsäkularen Zustand über. Die zweite Bestimmung denkt somit das, was das Schlagwort von der postsäkularen Gesellschaft zu beschreiben vorgibt.

Die bewegendsten Dokumente dieses Gedankens sind die Aufzeichnungen des jungen Hegel. „Hegel hat nichts Schöneres geschrieben."[25] Ihr Ansatz liegt in der Betonung der Rationalisierung des menschlichen Lebens. Diese Rationalisierung wird durch die säkulare Herrschaft, den Staat, erzwungen. Das Notat in Hegels Handschrift, das als das „älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus" bekannt wurde und dessen inhaltliche Verfasserschaft – Schelling, Hegel, Hölderlin? – immer noch umstritten ist, beschreibt das stahlharte Gehäuse des Staates in eindringlichen Worten.

> Die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom *Staat* gibt, weil der Staat etwas *mechanisches* ist, so wenig es eine Idee von einer *Maschine* gibt. Nur was Gegenstand der *Freiheit* ist, heist *Idee*. Wir müßen also auch über den Staat hinaus! – Den[n] jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; u. das soll er nicht; also soll er *aufhören*.[26]

Die Worte interpretieren die Rationalität des Staates als ein Räderwerk. Seine funktionale Gestalt mit ihren rationalisierten Verfahren zwängt die Menschen in seine Regulierungen, so dass ihr Leben abschnurrt wie die Rädchen einer Uhr. In andern Worten: Der Staat macht die Menschen zu fremdbestimmten Momenten seines funktionalen, gesetzlich geregelten Zusammenhanges. Dies aber „soll er nicht". Warum? Weil die Heteronomie seiner funktionalen Rationalität die Idee der Menschheit, die einen

---

[25] W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, in: ders., *Gesammelte Schriften* IV, Stuttgart 1959, 5–187, hier: 68. Gegen Dilthey, der Hegels Aufzeichnungen als mystischen Pantheismus deutet, unterstreicht G. Lukács, *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlin 1948, Hegels Auseinandersetzung mit der politisch-ökonomischen Wirklichkeit. Beide Deutungen sind letztlich komplementär.

[26] Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus, in: R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm. Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, Bonn 1973 (= Hegel-Studien Beihefte 9), 261–265, hier: 263. Die Interpretationsgeschichte des Programms behandelt F.-P. Hansen, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Rezeptionsgeschichte und Interpretation*, Berlin 1989 (= Quellen und Studien zur Philosophie 23).

Gegenstand der Freiheit erfassen soll, verletzt. Die Menschen im Staat laufen dieser Idee zuwider. Sie sind nicht frei, sondern unterliegen der Gesetzlichkeit der Funktionen und Verfahren. Der Zustand staatlich bestimmter Menschen schlägt der Idee der Menschheit, die eine Freiheitsidee darstellt, mithin ins Gesicht. Darum wird der anarchistische Schluss auf ein Ende des Staates gezogen. Man will „das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfassung, Regierung, Gesezgebung – bis auf die Haut entblösen“[27]. Die Interpretation der säkularen Herrschaft im Zeichen ihrer rationalen Verfasstheit, die das älteste Systemprogramm vornimmt, mündet so in deren Denunziation.

Wenn nun freilich der Staat „aufhören“ soll, wie der anarchistische Schluss des Systemprogramms lautet, dann gilt es vor allem, einen Weg aus der Rationalisierung zu finden. Dieser Weg ist die Religion. Allerdings nicht die Religion in ihrer überkommenen Form. Denn die überkommene Religion ist selber herabgesunken zu der Herrschaftsform der Priester, die nun, da die Rationalisierung des menschlichen Lebens auch sie erfasst, vorzugeben suchen, sie könnten auf der Höhe der Rationalität ihr altes Geschäft weiter betreiben. Gegen sie ist der „Umsturz alles Afterglaubens, Verfolgung des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch d. Vernunft selbst“[28] durchzuführen. Statt der Priesterherrschaft soll vielmehr eine neue Form der Religion gewonnen werden. Diese neue Form ist dadurch gekennzeichnet, dass in ihr die Vernunft sich mit der Sinnlichkeit verbindet: Um den Mechanismus der rationalen Verfahren zu überwinden, benötigt man eine „sin[n]liche Religion“[29], in der die Lehre des Glaubens mit den sinnlich erfahrbaren Formen, also mit der Kunst, einhergeht. Eine solche schöne Religion würde eine „neue Mythologie“, eine „Mythologie der Vernunft“ darstellen.[30] Denn in ihr schlössen sich die Vernunft der Lehre und die Kunst des Mythos zusammen.

Die Mythologie der Vernunft wäre in der Tat die Überwindung der funktionalen Rationalität. Sie berücksichtigte die sinnliche Einbildungskraft des Menschen und setzte an die Stelle des unfreien Räderwerkes die Freiheit der Phantasie. Diese Freiheit würde die Unfreiheit der säkularen Herrschaft überwinden – auch dadurch, dass sie die Vernünftigen und die Sinnlichen, die Gelehrten und die Empfindenden, die Wissenden und die Erlebenden zu Brüdern machte. Der Zustand solcher Brüderlichkeit von Freien und Gleichen kennzeichnet die Vergesellschaftung im Zeichen der Neuen Mythologie. Und so schließt Hegels Aufzeichnung mit den jubeln-

---

27 R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm* [wie Anm. 26], 263 f.

28 Ebd., 264.

29 Ebd.

30 Ebd., 265. Die Geschichte des Gedankens einer neuen Mythologie, von der Frühromantik bis zu Thomas Mann und Musil, schildern M. Franks Bücher *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie* I, Frankfurt am Main 1982, und *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie* II, Frankfurt am Main 1988.

den Worten: „Dan[n] herrscht ewige Einheit unter uns. [...] Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dan[n] herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höherer Geist, vom Him[m]el gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das lezte, gröste Werk der Menschheit seyn.“[31]

Die Grundlinien des zweiten Verhältnisses von Religion und säkularer Herrschaft sind hiermit bereits sichtbar geworden. Der heilige Geist der neuen Religion, die Vernunft und Kunst vereinigt, bedeutet nichts anderes als die Aufhebung der säkularen Herrschaft und der alten Religion, die unter dessen Bedingungen sich am Leben zu erhalten sucht. Und die brüderliche Gesellschaft der Gleichen und Freien im Zeichen der neuen Mythologie wäre wahrlich postsäkular. Sie würde einen Zustand nach der säkularen Herrschaft – der Staat „soll aufhören“ – erschaffen, ohne die vorsäkulare Religion – den „Afterglauben“ des Priestertums, das „neuerdings Vernunft heuchelt“ – wieder einzuführen. Kurz, der Gedanke einer postsäkularen Gesellschaft, der auch der Gedanke einer Gesellschaft nach der Rationalität des Staates zu sein hat, ist der Gedanke einer *Anarchie der schönen Religion*.

Hegels Aufzeichnungen aus den Folgejahren, insbesondere aus seiner Frankfurter Zeit bis 1800, arbeiten sich an der Ausformulierung dieser Grundlinien ab. Sie stoßen dabei freilich auf Probleme, die im Rahmen ihrer Begrifflichkeit sich nicht überwinden lassen – und zu einer Ernüchterung des Ursprungsgedankens führen. Wie bereits das „älteste Systemprogramm“, stellen sie das Verhältnis von Staat und Religion in den Zusammenhang der Rationalität. Deren Problematik wird nun genauer als die Problematik des Subjekt-Objekt-Gegensatzes begriffen. Dieser Gegensatz ist für Hegel die Signatur der Zeit. Er hat folgende Struktur. Ein Subjekt ist dadurch ein Subjekt, dass ihm ein Objekt gegenübersteht, anlässlich dessen es zum Subjekt einer Erkenntnis oder einer Handlung zu werden vermag. Umgekehrt ist ein Objekt dadurch ein Objekt, dass ihm ein Subjekt gegenübersteht, das es zum Objekt seiner Erkenntnis oder Handlung nimmt. Das Verhältnis von Subjekt und Objekt ist mithin das Verhältnis eines wechselseitigen Bezuges, der in einer Gegenüberstellung besteht. Zwei Größen stehen sich aber dann gegenüber, wenn sie sich voneinander abgrenzen lassen. Und das können sie nur dann, wenn sie einander verneinen: Was das Subjekt einer Erkenntnis ist, ist nicht ihr Objekt, und was das Objekt einer Erkenntnis ist, ist nicht ihr Subjekt.

Diese formale Struktur des Verhältnisses von Subjekt und Objekt beinhaltet Folgen. Denn wenn das Subjekt das Objekt seiner Erkenntnis zu begreifen sucht, dann begreift es etwas, das von ihm und seinem Verstehen prinzipiell getrennt ist. Es kann daher den Sinn des Objektes nicht aus dem Objekt selber heraus gewinnen, sondern muss das Objekt mit den Mitteln

[31] R. Bubner (Hg.), *Das älteste Systemprogramm* [wie Anm. 26], 265.

seines Begreifens erfassen. Diese Mittel sind die Begriffe. Das Subjekt erfasst das getrennte Objekt folglich mit seinen Begriffen. Anders gesagt: Es ordnet das Objekt in seinen Begriffsrahmen ein und vermag von diesem Rahmen her zu sagen, was das Objekt sei. Das aber heißt, dass die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt die Unterordnung der Objekte unter die Mittel des Subjektes beinhaltet. Und Unterordnung stellt ein Verhältnis der Herrschaft dar. Hegel schreibt daher: „Begreifen ist beherrschen."[32] Der Kern der Rationalität, die durch die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist, besteht darin, dass die Objekte begrifflich beherrscht werden. Dieser Kern macht sich auch im Verhältnis der Subjekte untereinander geltend: Die Subjekte verobjektivieren sich gegenseitig. Die Gesellschaft der Subjekte ist dementsprechend durch die Trennung gekennzeichnet, die das Verhältnis von Subjekt und Objekt bestimmt. Zueinander stehen die Subjekte in gegenseitiger Verneinung. Und das bedeutet, dass sie in einem Herrschaftsverhältnis stehen, in dem die einen die andern in die Kategorien ihrer Ordnung fügen. Die Gesellschaft der Einzelnen vereint diese nicht, sondern beruht auf Trennung und Herrschaft. Die als das Verhältnis eines begreifenden Subjekts zu seinem Objekt auftretende Rationalität impliziert eine Gesellschaft von Entzweiungen.

Hiergegen setzt Hegel die Idee des Lebens.[33] In dem Zusammenhang des Lebens können die Einzelnen als Unterschiedene, die im All des Lebens zugleich vereint sind, begriffen werden. Subjekt und Objekt stehen sich nun nicht mehr fremd gegenüber; sie sind vielmehr als Lebendige miteinander verbunden. Zu der Einsicht in jenes All gilt es sich folglich aufzuschwingen, um die Entzweiungen einer Rationalität des herrschenden Begriffes zu überwinden. Die Einsicht vollzieht sich aber als Religion. Hegel notiert: „Diese Erhebung des Menschen […] vom endlichen Leben zum unendlichen Leben – ist Religion. Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen […], denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen", und wenn der Mensch sich mit dem Geist vereinige, „so betet er Gott an"[34]. Das endliche Leben, das sind die Einzelnen in ihrer Vielfältigkeit, die in

---

[32] H. Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Kgl. Bibliothek in Berlin*, Tübingen 1907, 371. Zum Zusammenhang siehe Ch. Jamme, „Jedes Lieblose ist Gewalt." Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 23 (1982–83), 191–228.

[33] Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften* [wie Anm. 32], 346 ff. Revolutionäre Quellen des Hegelschen Konzepts durchleuchtet J. d'Hondt, *Hegel secret. Recherches sur sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris 1969. Siehe zudem die Beiträge in: H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hg.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart 1991 (= Veröffentlichungen der Internationalen Hegel-Vereinigung 19). Einflüsse der Vereinigungsphilosophie von Hemsterhuis bis Schiller auf Hegel betont D. Henrich, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main 1971, 12 ff. Die verschiedenen Hintergründe verschmelzen zu der Einheit einer Revolution der entzweiten Gesellschaft durch die Vereinigung im Leben der Religion.

[34] Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften* [wie Anm. 32], 347.

unterschiedlichen Formen besteht. Das unendliche Leben hingegen ist der Zusammenhang der Vielfältigkeit von Einzelnen. Deren Einheit ist eine lebendige Einheit, wenn sie nicht nur als eine Menge von Elementen, sondern als die organische Verbindung von Momenten, die ihren Sinn nur innerhalb jenes Zusammenhanges besitzen, begriffen wird. Hegel nennt sie „Geist". Damit stellt er sich in die Tradition des Christentums, das im Heiligen Geist sein Zentrum sieht und mit dem Evangelium des Johannes betont: „der Geist ist es, der lebendig macht" (Joh 6, 63). Die Gegenfigur zu der Rationalität der Entzweiungen ist sonach der belebende Geist, in dem die Einzelnen sich vereinen, ohne als Einzelne ausgelöscht zu werden. Zu ihm sich aus den Verendlichungen zu erheben bedeutet, Gott anzubeten. Denn der allbelebende Geist ist Gott, wie man ebenfalls im Johannesevangelium lesen kann: „Gott ist Geist" (Joh 4, 24). So stellt der Ausgang aus der Rationalität der Entzweiungen zugleich den Eingang in die Religion der göttlichen Anbetung dar. „Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören."[35]

Durch den Eingang in die Religion verändert sich auch das Verhältnis der Subjekte zueinander. War es unter der Bedingung des Begreifens das Verhältnis beherrschender Entzweiung, so wird es nun zur vereinigenden Liebe. „Nur in der Liebe allein ist man eins mit dem Objekt, es beherrscht nicht, und wird nicht beherrscht."[36] Das gilt erst recht in der Begegnung mit anderen Subjekten. „Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen uns nur in ihm – und dann ist er doch wieder nicht wir – ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen."[37] Hegels Suche nach einer Struktur, die die Unterschiedenheit und die Einheit von Einzelnen zu gestalten vermag, führt ihn so zu der Identifizierung von Leben, Geist und Liebe. Das Leben, das die Endlichen vereint, ist Geist, und der Geist ist Liebe, weil der lebendige Zusammenhang der Endlichen, den er darstellt, sich in der Mannigfaltigkeit liebender Verhältnisse zeigt. Gott anzubeten heißt hiernach, das Lebendige zu lieben. Kurz gesagt: „Die Religion ist eins mit der Liebe."[38] Und diese Liebesreligion ist eine Religion, die wie die Neue Mythologie des ältesten Systemprogramms den Gegensatz von Begriff und Sinnlichkeit überwunden hat. Der Gegensatz stellt schließlich nur eine weitere der Entzweiungen dar, die die Rationalität des beherrschenden Begreifens hervorbringt. Die Religion der Liebe hingegen ist gerade die Aufhebung der Entzweiungen im Geist.

Sie hebt daher auch die Entzweiung von Begriff und Anschauung, von Denken und körperlichem Erleben auf. Die Charakteristik einer solchen Religion bringt Hegel in die Vision,

---

35 Ebd., 348.
36 Ebd., 376.
37 Ebd., 377.
38 Ebd.

> „daß es das Wesen des Gottesdienstes ist, die beschauende oder denkende Betrachtung des objektiven Gottes aufzuheben, oder vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen, des Gesanges, der körperlichen Bewegungen, einer Art von subjektiver Aeußerung, die wie die tönende Rede, durch Regel objektiv und schön, zum Tanz werden kann, – einer Mannigfaltigkeit der Beschäftigungen, der Anordnung des Darbringens, des Opfers usw.“[39]

Die Religion, die den lebendigen Geist in Einheit mit ihm anzubeten vermag, ist mithin eine Religion des schönen Kultes. In ihr verschmilzt der heilige Geist des Johannesevangeliums mit der Religion der griechischen Polis und ihrem Tanz, ihrem Gesang und ihrer Rede. Denn „der Geist der Griechen ist Schönheit“[40], und die Religion der Liebe soll ein schöner Gottesdienst statt toter Begrifflichkeit sein. Zusammen führen Polis- und Geistesreligion eine Gesellschaft von Menschen herbei, die die rationale Herrschaft durch die Freiheit der Liebe überwunden hat.

In einer solchen Religion wäre die säkulare Herrschaft aufgehoben. Deren Rationalität müsste der Liebe des lebendigen Geistes weichen, die im schönen Gottesdienst erfahren wird. Doch anders als das älteste Systemprogramm enden Hegels Aufzeichnungen aporetisch. Denn Hegel sieht zugleich, dass die Verwirklichung der Gesellschaft Lebendiger verstellt ist. Und dies ist nicht zuletzt durch die besondere Gestalt der Religion verursacht, die die Rationalität der Entzweiungen hervorbringt. Der Titel dieser Gestalt lautet „positive Religion“[41]. Sie ist die Religion, die die Einheit des lebendigen Geistes selber verdinglicht. Sie positiviert die Vereinigung in der Liebe und setzt sie dadurch dem Leben der Einzelnen entgegen. Die Einzelnen finden sich nun nicht in Gott, dem lebendigen Geist der Liebe, wieder, sondern sehen den unendlich fernen Gott sich gegenüber. Dadurch zerfällt auch der Gottesdienst in Entzweiungen. Statt „die beschauende oder denkende Betrachtung des objektiven Gottes aufzuheben, oder vielmehr mit Subjektivität Lebendiger in Freude zu verschmelzen“, wie es Hegels zitierte Vision schilderte, trennt das Christentum in seinen geschichtlichen Gestalten Gott und die Welt voneinander, samt der in ihr lebenden Menschen. In solcher Trennung begegnet der fremde Gott der Welt entweder freundlich oder zornig oder gleichgültig. Niemals aber steht er mit ihr in einer Einheit. „Zwischen diesen Extremen, von dem mannigfaltigen oder verminderten

---

[39] Ebd., 350.

[40] Ebd., 368. – Hegels Wort entfaltet R. Legros, Hegel et ‚l’esprit de beauté, in: *Revue de Philosophie ancienne*, 3. Jg., 2. H. (1985), 3–38. Zu Hegels Rezeption des Griechentums allgemein siehe J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grece a l’aube de l’idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l’itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye 1967, zumal 206 ff.

[41] Nohl (Hg.), *Hegels theologische Jugendschriften* [wie Anm. 32], 139 ff., 341 ff., 374 ff.

Bewußtsein der Freundschaft, des Hasses oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt", notiert Hegel, „hat die christliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen; […] und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können."[42] Das Schicksal der christlichen Kirche aber scheint das Schicksal derer zu sein, die von der Rationalität des beherrschenden Begriffes geleitet sind. Sie müssen den lebendigen Geist als etwas Fremdes vergegenständlichen, um mit ihm zu Rande zu kommen. Und daher entwickelt sich die schöne Religion selber zu einer Form, die sich der Welt gegenüberstellen kann. Der Kult der Rede, der Bewegung, des Darbringens und des Opferns ist ein weltferner Kult und nicht der Kult der lebendigen Gesellschaft. Der heilige Geist und die griechische Polis kommen nicht zusammen. „Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d.h. bei glücklichen; unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen."[43] Den Griechen war die Einheit der schönen Religion gegeben; der okzidentalen Rationalität hingegen muss sie fern bleiben.

So bleibt die Aufhebung der säkularen Herrschaft in der Religion der Liebe eine Utopie im wörtlichen Sinne. Die Religion der Zeit ist hingegen die positive Religion. Sie entzweit Gott und die Menschen durch Gebote, Dogmen und Riten, die nicht das lebendige Sein, sondern einen Gegensatz zur Welt darstellen. Dadurch sanktioniert sie zugleich die Entzweiung der Menschen untereinander, deren Aufhebung des Ausganges aus der beherrschenden Rationalität und des Einganges in den Geist der Liebe bedurft hätte. Aus diesem Zustand findet das unglückliche Hesperien keinen Ausweg: Es ist zu sehr geprägt durch eine Rationalität, die noch Gott positiviert. Das Verhältnis von säkularer Herrschaft und Religion mündet so in deren Unterwerfung unter jene Bedingung, aus der auch die säkulare Herrschaft ihre Eigenart gewinnt.

Allein die Aporie ist nicht Hegels letztes Wort. Die Philosophie der Religion, die er in seinem reifen Werk verfasst, erzwingt die Aufhebung der säkularen Herrschaft doch noch – allerdings um den Preis der Liebe. Das Reich solcher Aufhebung ist weiterhin der Geist. Hegel begreift dessen Struktur indessen nun genauer als die Struktur der Selbstbezüglichkeit. Der Geist ist sowohl Realität als auch das Wissen um seine Realität.[44] In Hegels Terminologie: Der Geist ist sowohl an sich als auch für sich, er ist sowohl Substanz als auch Subjekt. Eben dies macht seine Selbstbezüglichkeit aus: Die Realität – Geist – bezieht sich auf sich selbst, indem er um sich

[42] Ebd., 342. Siehe auch H. Timm, *Fallhöhe des Geistes. Das religiöse Denken des jungen Hegel*. Frankfurt am Main 1979, 144 ff.

[43] Ebd., 350.

[44] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), § 553.

weiß. Damit aber Wissen und Realität identisch sind, muss die Wirklichkeit sich so gebildet haben, dass sie um sich zu wissen vermag. Der Weg dieser Bildung geschieht über die Stufen, die Hegel den subjektiven und den objektiven Geist nennt. In unserem Zusammenhang ist der Begriff des objektiven Geistes von Bedeutung. Denn er bezeichnet die geschichtlich-gesellschaftliche Welt des Menschen. Nach dem Gedanken, dass der Geist sowohl Realität als auch Wissen um seine Realität darstellt, muss die geschichtlich-gesellschaftliche Welt des Menschen sich so bilden, dass sie am Ende zu ihrer Selbsterfassung führt. Erst dann fallen Wirklichkeit und Wissen in eins. Diese Selbsterfassung erfolgt nur über die Bildung des Geistes in Geschichte und Gesellschaft. Aber sie ist zugleich mehr als diese Bildung, weil sie noch die Bildung selber erfasst. Daher bleibt der objektive Geist begrifflich von dem Geist unterschieden, der sich auf sich selbst bezieht. Der in solcher Selbstbezüglichkeit lebende Geist ist vielmehr absoluter Geist: Geist, der alle seine Bedingungen in sich aufgenommen hat, weil er sie erfasst.

Nun ist jedoch die Struktur der Selbstbezüglichkeit des Geistes eben das, was die Struktur der Religion ausmacht. In der Religion bezieht der Geist sich auf sich selbst, weil in ihr der Geist des Glaubens und der Geist der Gemeinde zusammenfallen. Der Glaube stellt die Seite des Subjektes dar. Er ist die Einstellung eines Subjektes zu etwas und enthält ein Wissen. Die Gemeinde wiederum stellt die Seite der Substanz dar. Sie ist eine substantielle Wirklichkeit. In der Religion ist beides vereint: Die Gemeinde glaubt, und ihr Geist bezieht sich in diesem Glauben auf sich, weil er der Heilige Geist ist, als welcher Gott selber identifiziert wird. Andacht und Kult stellen den Ort dieser Versöhnung von Subjekt und Substanz dar; denn in ihnen verschmelzen der Glaube und die Gemeinde. So bildet die Religion den Selbstbezug des Geistes aus. Hegel bezeichnet daher die Sphäre des Geistes „im allgemeinen" als Religion.[45] Zwar muss jene Sphäre von der offenbarten Religion als – neben der Kunst – einer ihrer Momente unterschieden werden. Aber auch die Philosophie, die Kunst und Offenbarungsreligion verbindet, besitzt jene Struktur der Selbstbezüglichkeit, die letztlich die Struktur der Religion ist. Sie ist daher nur der Begriff der Religion, nichts von ihr Verschiedenes. Das heißt, dass die Bildung des Geistes in Religion mündet. Und das bedeutet in unserem Zusammenhang, dass die geschichtlich-gesellschaftliche Welt des Menschen in der Religion zu ihrem Selbstbewusstsein kommt.

Die höchste Stufe dieser Welt ist für Hegel der Staat. Freilich nicht der Räderwerkstaat, den das älteste Systemprogramm angegriffen hatte. Vielmehr der Staat, der die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Rationalität in die Einheit dessen aufhebt, dass man sich in seinen Institutionen wiedererkennen kann. Den Sachverhalt solchen Wiederer-

[45] Ebd., § 554.

kennens nennt Hegel Sittlichkeit. Der Staat, der mehr ist als ein Räderwerk, ist ein sittlicher Staat, und Sittlichkeit ist nichts anderes als die geschichtlich-gesellschaftliche Welt, sofern sie die Wirklichkeit jenes Wiedererkennens bietet. Das heißt, die sittliche Welt ist die konkrete Welt eines Volkes, das in bestimmten Institutionen und Horizonten lebt. Sofern diese Institutionen die Freiheit des sich Wiedererkennens nicht bieten, stellen sie eine verdorbene Gestalt des Staates dar: die Gestalt der Knechtschaft, die in der Entzweiung von Einzelnem und Staat besteht. Sofern die Institutionen des Staates hingegen die Freiheit des Wiedererkennens beinhalten, spiegelt der Staat die Subjektivität der Einzelnen in seiner Objektivität wider. Ein solch freier Staat lebt aus der Sittlichkeit des objektiven Geistes.[46] Der objektive Geist aber bildet den absoluten Geist heran. Und der absolute Geist vollzieht sich als Religion. Daraus folgt, dass der sittliche Staat ein Staat zur Bildung der Religion ist.[47] Ja, der sittliche Staat beruht im Grunde auf der Religion. Denn ohne deren Struktur der Selbstbezüglichkeit könnte auch das Wiedererkennen der Einzelnen in den Institutionen nicht gewährleistet sein. Nur dann, wenn das Wissen des Subjekts und die Realität der Substanz in eins fallen, kann sich das Subjekt – der Einzelne – in der Substanz – den Institutionen – vollständig wiedererkennen. Und die in einem derartigen Wiedererkennen gewonnene Identität von Wissen und Realität ist die Eigenart der Religion. Die Sittlichkeit des Staates benötigt daher die Struktur der Religion, als deren Bildung sie ihren Sinn gewinnt. Allerdings nicht irgendeiner Religion. Es muss eine Religion der Freiheit sein. Nur sie kann die Vereinigung von Glaubenden und Gemeinde gewährleisten, die die Selbstbezüglichkeit des Geistes ausdrückt. Für Hegel kann die Religion der Freiheit nur eine Form des Protestantismus sein. Denn der Katholizismus zerbricht die Einheit von Subjekt und Substanz dadurch, dass er den Glauben an Äußerlichkeiten – Reliquien, Heilige, Bilder – bindet. Der Protestantismus hingegen verwirklicht die Einheit von Subjekt und Substanz im Gewissen. Und das Gewissen ist es dann auch, was die notwendige Struktur für den sittlichen Staat bereitstellt. Der Einzelne ist dann mit dem Zusammenhang des Staates versöhnt, wenn sein dem religiösen Gewissen abgewonnenes sittliches Gewissen die Regeln des Staates verinnerlicht und zugleich rechtfertigt.

So muss, dem reifen Hegel zufolge, die Entzweiung nicht in einer Liebesreligion überwunden werden. Vielmehr hat sie sich zu der besonderen Vernunft des absoluten Geistes zu bilden. Die säkulare Herrschaft freilich

[46] F. Neuhouser, *The Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge Mass. 2000, untersucht eindringlich die Verwirklichung der Freiheit im Staat. J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, in: ders., *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, 183–233, zeigt, dass das Problem der Verwirklichung der Freiheit von der Französischen Revolution gestellt wurde.

[47] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* [wie Anm. 44], § 552.

ist in ihr aufgehoben. Denn die Vernunft des absoluten Geistes erweist den sittlichen Staat als einen Staat der religiösen Struktur, die im sittlichen Gewissen ihren endlichen Ausdruck findet. Die Rationalität des Prinzips der Diesseitigkeit überführt Hegel mithin in die Vernunft eines Staates, der selber noch prinzipiiert ist: in der Religion des absoluten Geistes. Daher vollzieht sich die Aufhebung der säkularen Herrschaft hier nicht mehr als die Freiheit von Herrschaft, sondern als die *Herrschaft der Freiheit*. Deren Struktur ist die Religion.

IV. Die Religion als Erscheinung säkularer Herrschaft (Marx)

Die Aufhebung der säkularen Herrschaft, sei es in der Anarchie der schönen Religion, sei es in der religiösen Herrschaft der Freiheit, wird dann zweifelhaft, wenn die Gestalt der schönen Religion oder des sittlichen Staates zweifelhaft werden. Den Zweifel an der schönen Religion hat Hegel selber erhoben, und er hat ihn zu dem Gedanken des sittlichen Staates geführt. Der Zweifel am sittlichen Staat hingegen entstand erst unter Hegels Schülern. Er hat zu dem Zerfall seiner Schule in eine Linke und eine Rechte geführt. Damit musste sich auch der Begriff der Religion verändern.

Karl Marx war der Junghegelianer, der diese Veränderung am gründlichsten durchgeführt hat. Er unterzieht die Hegelsche Bestimmung des Staates einer scharfen Kritik. Sie sei eine Mystifikation: Eine Sache werde für eine andere genommen – der Staat werde nicht als der Staat, der er in Wirklichkeit ist, begriffen, sondern übernehme die Rolle der „Idee“ aus der Hegelschen Logik.[48] Die „Idee“ im Sinne der Hegelschen Logik ist der beschriebene Zusammenfall von Realität und Wissen, von Substanz und Subjekt, von „an sich“ und „für sich“. Und in der Tat soll Hegels Begriff vom Staat – wie gesehen – diese Rolle erfüllen und ist darum eine „Idee“. Genauer gesagt, er ist die Wirklichkeit einer Idee, nämlich die Wirklichkeit der sittlichen Idee.[49] Doch bei Lichte besehen, so Marx, vermag Hegels Begriff des Staates die Versöhnung von Subjekt und Substanz nicht durchzuführen. Denn er kann die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft, die solche Versöhnung verhindern, nicht aufheben. Hegel stellte den sittlichen Staat über die bürgerliche Gesellschaft. In der bürgerlichen Gesellschaft herrschen Einzel- oder Gruppenbedürfnisse und die unsichtbare Hand der Nationalökonomie. Die Möglichkeit, sich in den Institutionen dieser Gesellschaft wiederzuerkennen, ist daher nur beschränkt gegeben. Der sittliche Staat hingegen geht über die unfreien Institutionen der Einzelbedürf-

[48] K. Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: ders., Friedrich Engels, *Gesamtausgabe* (= MEGA²) I/2, Berlin 1982, 3–137, hier: 15.

[49] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 257.

nisse hinaus, indem er die Freiheit des Wiedererkennens gewährleistet.[50] Aber Marx wendet ein, dass der Begriff eines Staates, der die bürgerliche Gesellschaft übersteigt, selber dieser Gesellschaft entspringt. Dies zeigt er in einer geschichtlichen Skizze: Ein von der Gesellschaft getrennter Staat stellt nichts anderes als das Ergebnis der Entstehung der bürgerlichen Welt dar und existierte vor dieser nicht.[51] Der Hegelsche Staat ist somit das Geschöpf eben der bürgerlichen Gesellschaft, die zu übersteigen er vorgibt. Wenn der Staat aber die bürgerliche Gesellschaft gar nicht übersteigt, sondern nur eines ihrer Geschöpfe darstellt, dann besitzt sein Begriff nicht die Kraft der Hegelschen Idee. Hegels Begriff des Staates gibt hiernach nur vor, die versöhnende Idee zu sein. Das ist seine Mystifikation.

Als ein Produkt der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet der Staat sich nicht von der Rationalität des Staates, der das System der Bedürfnisse reguliert. Marx setzt mithin den Hegelschen Staat als eine Funktion der bürgerlichen Gesellschaft auf deren Stufe herab – und an die nunmehr leere Stelle der Versöhnung das klassenlose Reich der Freiheit.[52] Die Bestimmung der Religion ändert sich mit diesem Zug. Auch sie stellt ein Moment der bürgerlichen Gesellschaft dar. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber das System der Privatmenschen, die ihre Bedürfnisse verfolgen und in der Konkurrenz des Wirtschaftslebens stehen. In genau diesem Zusammenhang verortet Marx darum die Religion.[53] Sie ist die „Privatschnurre“[54] der Einzelnen. Das heißt, die Religion stellt nicht den Geist des Staates dar, der die Einzelnen vereint. Sie bildet vielmehr den Geist der bürgerlichen Gesellschaft, die die Vielfalt der Unterschiede beinhaltet, die sich auch im Unterschied der Religionen verkörpert. Das erweist sich gerade da, wo die säkulare Herrschaft am deutlichsten besteht: in den Vereinigten Staaten von Amerika mit ihrer Mannigfaltigkeit von Kirchen und Bekenntnissen. Die säkulare Herrschaft widerspricht mithin keineswegs einem blühenden religiösen Leben. So wie die bürgerliche Gesellschaft die Voraussetzung des Staates darstellt, so kann die Religion als ein Moment dieser Voraussetzung mit dem Prinzip der Diesseitigkeit Hand in Hand gehen. Aber sie ist die Religion der Privatmenschen, nicht mehr.

---

50 Ebd., § 258.

51 Marx, Kritik des Hegelschen Staatsrechts [wie Anm. 48], 33 ff.

52 M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main 1980, 472 ff., legt diese Verbundenheit des Marxschen Denkens mit dem Denken Hegels sehr klar dar. Siehe außerdem meine Versuche: Das Erbe des Marxismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54 (2006), 709–729, und: Ein Wort des Äsop bei Hegel und bei Marx, in: *Antike und Abendland* (2006), 142–146.

53 W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München 1969, ist immer noch eine gute Darstellung.

54 K. Marx, Zur Judenfrage, in: MEGA² I/2, 141–169, hier: 150.

Mit dieser Verortung der Religion in der bürgerlichen Gesellschaft verbindet Marx die Religionskritik Feuerbachs. Feuerbach hat das Wesen der Religion auf den Menschen zurückgeführt.[55] Religiöse Gedanken, Empfindungen und Bilder, allen voran die Gottesidee selber, sind ihm zufolge menschliche Wesensäußerungen. Die Religion wird humanisiert. Marx knüpft hieran an. Er verändert Feuerbachs Gedanken aber entscheidend, indem er ihn in die Bestimmung des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft einbaut. Marx kann daher die Religionskritik in die Kritik des Staates und der Gesellschaft überführen. Sein Argument geht folgendermaßen.[56] Der Mensch macht die Religion. Der Mensch ist aber nicht isoliert. Er lebt, denkt und fühlt aus der gesamten Welt des Menschen heraus. Diese Welt des Menschen ist die Welt von Staat und Gesellschaft. Die Religion wird also unter den Bedingungen von Staat und Gesellschaft gemacht. Nun ist aber die Religion ein verkehrtes Weltverhältnis. Sie versetzt die irdischen Wünsche, Empfindungen und Gedanken des Menschen in den Himmel und verleiht ihnen ein unabhängiges Leben. Die Welt steht in der Religion gleichsam auf dem Kopf. Was schlecht und bedrückend auf der Erde ist, erscheint als umgekehrte Wunschform im religiösen Himmel: der schwache Mensch als Allmacht Gottes; der egoistische Konkurrent als Nächstenliebe Christi; die entzweite Vereinzelung als Gemeinschaft des heiligen Geistes. Wenn demnach die Religion die Welt auf den Kopf stellt, und wenn sie ein Produkt des Menschen in Staat und Gesellschaft ist, dann bedingen Staat und Gesellschaft ein verkehrtes Weltbewusstsein. Ja, sie sind selber eine verkehrte Welt – die Welt, in der die Menschen ihre Wünsche an den Himmel heften müssen, um das Elend ihrer Wirklichkeit zu ertragen. Die Blüte der Religion erweist mithin die Welt, die ihren Nährboden abgibt, als eine Welt, in der die Menschen sich nicht wiederzuerkennen vermögen. Sie ist nicht die Gestalt der Sittlichkeit, sondern die Gestalt der Entfremdung. Mit diesem Argument begründet Marx, dass der Kampf gegen die Religion ein Kampf gegen die verkehrte Welt von Staat und Gesellschaft selber ist. „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde."[57] Ja, mehr noch: „Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik."[58] Denn die Kritik der Religion entzaubert die Verzauberungen der verkehrten Welt. Sie befreit daher den Blick für die Verkehrungen der Welt selber.

---

55 L. Feuerbach, *Das Wesen des Christentums*, in: *Gesamtausgabe* V, Berlin ²2006.

56 K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: MEGA² I/2, 170–183, hier: 170.

57 Ebd., 171.

58 Ebd., 170. Der verdienstliche Sammelband *Was ist Kritik?,* hg. von R. Jaeggi/T. Wesche, Frankfurt am Main 2009, der sich in der Einleitung auch auf Marx beruft, enthält hingegen keinen Beitrag zur Religionskritik; stattdessen bezeichnet er sie als „Grenzbereich" (S. 10). So fern steht uns Marxens ursprüngliche Einsicht inzwischen!

Marx hat hiermit die Religion als eine *Erscheinung* des Zusammenhanges bestimmt, in dem die säkulare Herrschaft – der Staat – sich gestaltet. Seine Kritik der Religion beschränkt sich indessen nicht auf die Kritik der Religionen im gängigen Sinne, die sich in Andacht und Kult vollziehen. Sie betrifft auch – und vor allem – die religiösen Strukturen jenes Zusammenhanges selbst. Aus der Marxschen Perspektive ist die Religion nicht nur ein Phänomen des Zusammenhanges von Staat und Gesellschaft; sie ist zudem dieser Zusammenhang als Phänomen. Das erweist sich, erstens, in dem Verhältnis von Staat und Gesellschaft; es erweist sich, zweitens, in der Produktionssphäre; und es erweist sich, drittens, in der Distributionssphäre.

Das Verhältnis von Staat und Gesellschaft besteht darin, dass die politische Allgemeinheit des Staates über den Besonderheiten der bürgerlichen Gesellschaft steht. Die Bürger zerfallen dementsprechend ebenfalls in zwei Seiten. Sie sind einerseits die Individuen, die ihre besonderen Bedürfnisse zu verwirklichen suchen und hierzu ihre Mitmenschen als Mittel verwenden, indem sie deren Arbeitskraft verwerten und die erarbeiteten Produkte konsumieren. Anderseits sind sie politische Gemeinwesen, die als Glieder des Staates ihre Besonderheiten in dessen Allgemeinheit zu übersteigen wissen. Der Bürger zerfällt so in den Bourgeois und in den Citoyen, in den Wirtschaftsbürger mitsamt seiner Kultur und in den Staatsbürger mitsamt seiner Kultur. Die Menschenwelt von Staat und Gesellschaft führt folglich ein Doppelleben. Sie steht über dem lebendigen Individuum, das seine Bedürfnisse im Wirtschaftsleben der bürgerlichen Gesellschaft zu befriedigen sucht, und zugleich unter dem Staatsbürger, dessen Selbstbild in einer eingebildeten Souveränität oberhalb der fleischlichen Bedürfnisse besteht. Kurz, die Menschenwelt ist „irdisch“ und „himmlisch“ zugleich: Sie beinhaltet das irdische Leben des Systems der Bedürfnisse und den Himmel der staatsbürgerlichen Allgemeinheit.[59] Das aber ist eben das Wesen der Religion. Sie ist ja die verkehrte Welt des Menschen, der seine Wünsche an den Himmel wirft, deren Verwirklichung sein irdisches Dasein zuwiderläuft. Der Staat und seine Allgemeinheit entpuppen sich sonach als himmlische Projektionen des irdischen Menschen: Der Citoyen ist die religiöse Verkehrung des Bourgeois – das „Selbstgefühl des Menschen, der sich noch nicht erworben oder verloren hat“[60]. Man könnte dies die Religion des Staates nennen. Die Kritik dieser Religion würde dann, parallel zur Kritik der offiziellen Religionen, den Blick vom verkehrten Selbstbild des Citoyens auf die Wirklichkeit des Bourgeois lenken.

Eine andere Verwirklichung des religiösen Bewusstseins beobachtet Marx in der Produktionssphäre. Die Sphäre der Produktion ist die Sphäre der Arbeit des Arbeiters an den Arbeitsprodukten. Sie beinhaltet eine drei-

[59] Marx, Zur Judenfrage [wie Anm. 54], 148 f.
[60] Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [wie Anm. 56], 170.

fache Entfremdung des Arbeiters.[61] Der Arbeiter ist zum einen vom Produkt seiner Arbeit entfremdet; er ist zum andern von dem Vorgang der Arbeit entfremdet; und er ist zum dritten von seinem Gattungswesen entfremdet. Die Entfremdung des Arbeiters von seinem Produkt besteht darin, dass der Arbeiter durch seine Tätigkeit sich selber in dem Produkt wiedererkennen kann, zugleich aber das Produkt eine selbständige, von dem Arbeiter unabhängige Existenz besitzt. Das Verhältnis des Arbeiters zu seinem Produkt ist also einerseits dadurch gekennzeichnet, dass die Gestalt des Produktes seine Arbeit vergegenständlicht und der Arbeiter das, was er als Arbeiter ist, in dem Arbeitsprodukt zu sehen vermag. Anderseits aber ist das Arbeitsprodukt, einmal erarbeitet, von ihm fern und wird von jemand anderem angeeignet. Daher entfremdet der Arbeiter sich von seinem Produkt. Die Entfremdung des Arbeiters von dem Vorgang der Arbeit wiederum besteht darin, dass der Arbeitsprozess Bedingungen unterliegt, die nicht von dem Arbeiter selber stammen. Es sind objektive Bedingungen der Produktion, teils auferlegt von Sacherfordernissen, teils auferlegt von den Erfordernissen des Produktaneigners, die das Arbeiten des Arbeiters bestimmen. Der Arbeiter hat ihnen unabhängig von seinen eigenen Bedürfnissen zu folgen. Daher entfremdet er sich von seiner Tätigkeit. Die Entfremdung des Arbeiters von seinem Gattungswesen schließlich besteht darin, dass die natürlichen Voraussetzungen des Arbeiters von ihm nurmehr als Mittel der eigenen arbeitenden Existenz begriffen werden. Die menschliche Gattung ist ein Teil der Natur, die als zu bearbeitendes Material der Arbeit verwertet wird.[62] Daher entfremdet sich der Arbeiter von seinem Gattungswesen. In solch dreifacher Entfremdung aber zeigt sich das religiöse Grundverhältnis: Eine verkehrte Welt entsteht, in der das menschliche Tun an einen Himmel geworfen wird und seine vom Menschen unabhängige Existenz gewinnt. Für den Arbeiter wird das Arbeitsprodukt ein „fremder und mächtiger Gegenstand", und die Arbeitstätigkeit gleicht einer „fremden Macht", die göttlich oder teuflisch sein Leben bestimmt.[63] Die Natur endlich ist etwas, das unter diese beiden Mächte, das Produkt und die Tätigkeit, gebracht wird. Das Tun des Menschen selber hingegen tritt hinter die Mächte zurück. Es ist dem Arbeiter nicht klar, dass er durch seine Arbeit die Macht des Produkts und die Macht der Arbeitstätigkeit überhaupt erst gebiert, ja dass diese Mächte gar nichts anderes sind als eigenes Tun, das in verkehrter Gestalt ihm fremd gegenübertritt und eine Bestimmungsgewalt zu haben scheint, die nur das Spiegelbild seiner eigenen Schwäche darstellt. Man könnte dies die Religion der Produktion nennen.

---

61 K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, in: MEGA² I/2, 187–322, hier: 236 ff.

62 A. Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Frankfurt am Main ²1971, 74 ff.

63 Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte [wie Anm. 51], 236 und 238.

Die bedeutsamste Verwirklichung des religiösen Bewusstseins aber untersucht Marx in der Sphäre der Distribution. Wenn die Arbeitsprodukte als Waren ausgetauscht werden, entsteht der berühmte Sachverhalt, den Marx den „Fetischismus“[64] der Ware nennt. Sein Kern liegt darin, dass Gegenstände, die man gegeneinander tauscht, ein gemeinsames Maß benötigen, anhand dessen man ihren Wert einsehen kann. Dieses Maß ist die in den Gegenständen verwirklichte menschliche Arbeit. Wenn zwei Gegenstände als Waren getauscht werden, dann setzt man folglich die Arbeit, die in dem einen steckt, mit der Arbeit, die in dem anderen steckt, gleich. Doch die Gleichsetzung menschlicher Arbeit zeigt sich nicht in dem Austausch von Waren. Vielmehr erscheint es so, als ob die Waren selber die Eigenschaft, einander kommensurabel zu sein, besitzen. Die Waren werden demnach zu unabhängigen Gegenständen erhoben. In Wahrheit aber beruht ihr Warencharakter allein auf ihrer Abhängigkeit von der menschlichen Arbeit. Kurz, die Verhältnisse von Menschen, die ihre Arbeiten einander gleich setzen, erscheinen als Verhältnisse von Sachen. Diese „theologischen Mucken“[65] der Ware erweisen den Warenaustausch als eine Form des religiösen Bewusstseins. Die verkehrte Welt der Waren gründet in der menschlichen Arbeit, die sich an einen Himmel wirft, der ihr unabhängig und mit großer Macht entgegentritt. Die besondere Rationalität, die der Verdinglichung der menschlichen Arbeit in den Waren eignet[66], ist somit eine Rationalität, die einen unausdrücklich religiösen Charakter trägt. Man könnte dies die Religion der Ware nennen.

Die Religion des Staates, die Religion der Produktion und die Religion der Ware etablieren Religion insgesamt als eine herrschende Erscheinungsweise der säkularen Herrschaft, die in der verkehrten Welt jener Sachverhalte besteht. Das aber erweist das Säkulum als selber religiös. Es benötigt den religiösen Schein, um die Welt so verkehren zu können, wie es seine Herrschaft verlangt. Die Kritik der Religion wird darum umso mehr eine politische Kritik. Denn „[d]er Mensch, der in der phantastischen Wirklichkeit des Himmels […] nur den *Widerschein* seiner selbst gefunden hat, wird nicht mehr geneigt sein, nur den *Schein* seiner selbst […] zu finden, wo er seine wahre Wirklichkeit sucht und suchen muß.“[67] Wenn die Religion in ihrer ganzen Ausdehnung über den säkularen Staat und die Gesellschaft einsichtig wird, dann hält sich auch die Verkehrung nicht mehr, die sie bewirkt. So glaubte es Marx, und auch da, wo man seinem Glauben nicht mehr beizupflichten vermag, besitzt die Verwandlung der Religionskritik in

[64] K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* I (= MEGA² II/5), Berlin 1983, 50

[65] Ebd., 44.

[66] Klassisch dargestellt von G. Lukács, Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats, in: ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*, Berlin 1922, 94–228.

[67] Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [wie Anm. 56], 170.

die politische Kritik ihren Stachel. Eine Religionskritik, die gegen die Verkürzungen des menschlichen Bewusstseins eifert, ohne den Angriff auf die gesellschaftlichen Verhältnisse von Staat und Kapital zu führen, die jenes Bewusstsein begründen, erscheint in seinem Licht wohlfeil.

Allein, Marxens Kritik der Religion als Erscheinungsweise säkularer Herrschaft wäre unvollständig dargestellt, würde nicht am Ende sein berühmtestes Wort hierzu berücksichtigt. Es lautet: „Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volkes."[68] Hier tritt der Doppelcharakter der Religion hervor, die Marx ihr zuspricht. Einerseits ist die Religion all das, was nachgezeichnet wurde. Anderseits aber drückt sich in ihr der Wunsch und Gedanke nach Überwindung des weltlichen Elends aus. Die Religion erschafft die Wunschbilder der Aufhebung des Bestehenden. Dies tut sie nicht nur in den Imaginationen, die sie in Andacht und Kult hervorbringt. Ihre drei unausdrücklichen Gestalten – die Religion des Staates, die Religion der Produktion, die Religion der Ware – erschaffen solche Wunschbilder ebenfalls. Denn der Staat ist der Himmel der Allgemeinheit nicht nur in dem Sinn, dass er die Erde der bürgerlichen Gesellschaft vergessen lässt. Er enthält auch den Gedanken einer allgemeinen Versöhnung, die es in der bürgerlichen Gesellschaft allererst durchzusetzen gilt. Die entfremdete Arbeit ist sodann nicht nur gespalten in den Gott des Produktes und des Arbeitsprozesses und in das Jammertal der kapitalistischen Produktion. Sie birgt auch die Möglichkeit, sich die Grundlage jenes Lebensstandards zu erarbeiten, der ein wirtschaftliches Glück in Gleichheit verspricht. Die theologischen Mucken der Ware zuletzt verkehren nicht nur die Verhältnisse von Menschen in die Verhältnisse von Sachen. In ihnen drückt sich auch der Geist eines Zustandes aus, der von Kooperation, Austausch und freier Assoziation der Einzelnen bestimmt wird.

So seufzt auf mannigfache Weise die bedrängte Kreatur in der verkehrten Welt der Religion. Die religiöse Erscheinung der säkularen Herrschaft trägt in sich die Bilder ihrer Aufhebung. Die Kritik der Religion aber entpuppt sich hiernach nicht als Bildersturm, sondern als Bildertreue. Man möge sie endlich vollziehen, fordert Marx. „Es wird sich dann zeigen, daß die Welt längst den Traum von einer Sache besitzt, von der sie nur das Bewußtsein besitzen muß, um sie wirklich zu besitzen."[69] Und vielleicht vermag dann, wenn die Welt ihren Traum verwirklicht, sogar eine neue Form von Religion zu entstehen: eine, die die Welt nicht verkehrt, sondern die deren Träume auch in Marxens Reich der Freiheit träumt. Immerhin könne das Geheimnis der Welt, so meinte der Marxist Ernst Bloch, wahrhaft

[68] Ebd., 171.
[69] Ders., Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern, in: MEGA I/2, 471–489, hier: 488.

erst im Kommunismus, der die gesellschaftlichen Projektionen der Menschen durchbrochen hat, gelebt und gedacht werden.[70] Wie auch immer, die Religion als Erscheinung der säkularen Herrschaft zu kritisieren bedeutet nicht, anstelle der Trostlosigkeit von Kapital und Staat die Trostlosigkeit des Erdenwurmes zu setzen. Es bedeutet vielmehr, die Bedingungen für Gleichheit, Freiheit, Brüderlichkeit zu schaffen, unter denen der Mensch seinen Traum zu leben vermag. Denn, schreibt Marx, „[d]ie Kritik hat die imaginären Blumen an der Kette zerpflückt, nicht damit er die phantasielose, trostlose Kette trage, sondern damit er die Kette abwerfe und die lebendige Blume breche."[71]

V. Die Religion im Säkulum

Die drei Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und säkularer Gesellschaft haben in Fragestellungen geführt, die, zu Ende gedacht, die Existenz einer postsäkularen Gesellschaft in Zweifel ziehen. Postsäkular wäre unsere Gesellschaft nur dann, wenn die säkulare Herrschaft durch die Rückkehr der Religion überwunden würde. Das aber wird sie nicht. Eine postsäkulare Herrschaft hätte in einer Begründung von Herrschaft durch Religion zu geschehen, die die Erfahrung des säkularen Staates in sich aufnähme. Dies aber wäre – so zeigen Hegels Erwägungen – die Aufhebung des Staates der bürgerlichen Gesellschaft und seiner Rationalität. Von einer solchen Aufhebung kann nicht die Rede sein. Es liegt daher nahe, die beiden andern Bestimmungen des Verhältnisses als gültig zu begreifen. Die Rückkehr der Religion verstärkte dann einerseits das Problem ihrer Funktionalisierung im Rahmen der säkularen Herrschaft, und sie verstärkte anderseits deren religiöse Erscheinung. Die Rückkehr der Religion wäre dementsprechend kein Schritt aus dem Zeitalter der säkularen Herrschaft heraus. Sie wäre vielmehr ein neuer Schritt innerhalb dieses Zeitalters, der vorhandene Strukturen der säkularen Herrschaft erneut geltend macht.

Spinoza hatte die *Vernunft in der Unvernunft* der Religion herausgeschält. Diese Vernunft besteht darin, dass die Religion in ihrer imaginären Vorvernünftigkeit die Funktion der Gehorsamseinübung zu erfüllen vermag. Die Funktion ist vernünftig, weil sie der Selbsterhaltung staatlicher Rationalität dient. Sie ist zudem unersetzlich. Denn die an sich irrationale Imagination vermag die Menschen zum Gehorsam zu formieren, deren Denken sich nicht von vernünftigen Schlüssen, sondern von vorvernünftigen Bildern leiten lässt. Die Unvernunft der Religion ist sonach gerade

[70] E. Bloch, Erbschaft dieser Zeit, Erweiterte Neuausgabe Frankfurt am Main 1969, 405 ff.; ders., *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs,* Frankfurt am Main 1969.

[71] Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie [wie Anm. 56], 171.

der Grund ihrer Vernünftigkeit im Rahmen staatlicher Funktionalität. Anders Hegel. Er schälte die *höhere Vernunft* der Religion heraus. Diese höhere Vernunft hebt die Rationalität der säkularen Herrschaft auf, indem sie deren Entzweiungen in den Zustand der Versöhnung überführt. Sie kann sich als schöne Anarchie oder als Herrschaft der Freiheit gestalten. In beiden Fällen ist die Religion der Grund der menschlichen Gesellschaft: sei es als Überwindung menschlicher Herrschaft, sei es als Struktur von deren Sittlichkeit. Marx schließlich zeigt die *Verkehrung der Vernunft* in der Religion auf. Die säkulare Herrschaft erscheint in religiöser Form und stellt die Welt in ihr auf den Kopf. Was menschliches Tun ist, tritt in der Gestalt unabhängiger Mächte auf. Zugleich indessen ist noch in dieser Verkehrung der eigentliche Gedanke erkennbar. Ihn gilt es freizulegen, um die säkulare Herrschaft nackt dastehen zu lassen. Ihrer religiösen Erscheinungsweise beraubt, wird sie als bloßer Schein wahrhaft menschlichen Daseins erkennbar. Man kann sie dann aufheben.

In der Tat bekräftigt die Rückkehr der Religion zunächst Spinozas Bestimmung. Die Religion macht sich in ihrer staatlichen Funktionalität geltend. Dies tut sie im positiven oder im negativen Sinn. Sie stellt das Problem ihrer Dysfunktionalität und Gefährlichkeit, wenn sie in dem Gegeneinander unterschiedlicher Bilder und Zeremonien auftritt, die in den Hass der einen gegen die andern mündet. Sie wird aber auch zum funktionalen Moment der säkularen Herrschaft, etwa wenn sie in die Präambeln der Verfassungen aufgenommen werden soll. In jedem Fall findet sie als Zivilreligion Verwendung. Die Vernunft in ihrer Unvernunft vermag die Herrschaft unserer Zeit daher gut zu nutzen, wenngleich die Unvernunft ihrer Unvernunft neue Probleme bereitet. Hegels Bestimmung hingegen wird durch die Rückkehr der Religion nicht bestätigt. Diese führt momentan nicht zu der Aufhebung säkularer Herrschaft, weder in der Form der Sittlichkeit und schon gar nicht in der Form einer Herrschaftslosigkeit der schönen Religion. Eher kann die Bestimmung, die Marx jenem Verhältnis gibt, eine Bekräftigung für sich in Anspruch nehmen. Die Trennung von Citoyen und Bourgeois, die entfremdete Arbeit, der Fetischismus der Waren ist schwer zu leugnen, und die Rückkehr der ausdrücklichen Religion mag das Bewusstsein, das jene unausdrücklich religiösen Strukturen hervorbringt, in seiner Tendenz verfestigen. So unterstreicht die Rückkehr der Religion zwei der drei Bestimmungen. Die ausgelassene Bestimmung aber hält das Bild von Religion in Erinnerung, das die gegenwärtig zurückkehrende nicht ist: die Versöhnung der Entzweiten.

Karl Löwith hat sein großes Werk über den Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts mit der Feststellung beschlossen, dass es mit dem Christentum der bürgerlich-christlichen Welt zu Ende sei.[72] Nach dem Ge-

[72] K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart 1958, 415. Löwith argumentiert zudem, dass die drei

sagten ist hinzuzufügen: Mit der *Religion* der bürgerlich-christlichen Welt hingegen ist es keinesfalls zu Ende. Ihre neuerliche Rückkehr kontinuiert das Verhältnis von Religion und säkularer Herrschaft, wie es von Marx und Spinoza gedacht wird. Sollte Löwiths Feststellung aber wahr sein, so hieße das, dass die Rückkehr der Religion eine Welt kontinuiert, deren Christentum längst vorbei ist. Die Rückkehr der Religion wäre dann die Verfestigung des Säkularen. Wer daran interessiert ist, diese Verfestigung zu durchbrechen und dennoch die Religion nicht zu vergessen, der muss erneut über Hegels Bestimmungen der postsäkularen Herrschaft nachdenken – oder über die der postsäkularen Herrschaftslosigkeit.

Grundfragen der Philosophie nach Gott, Welt und Mensch in der Gegenwart auf die Fragen nach Welt und Mensch reduziert seien. Siehe ders., *Das Verhältnis von Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant* (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Kl., Jg. 1964, Nr. 3), Heidelberg 1964. Er würde daher dem Schluss meines Aufsatzes nicht zustimmen, der die Möglichkeit einer Rücknahme dieser Reduktion enthält.

Kurt Appel (Wien)

„Postatheistische“ Religionskritik und die Fragwürdigkeit der Gottesfrage

Vattimo-Derrida-Nancy

Vorbemerkung

Fragt man heute nach dem Status der Religionskritik, damit auch verbunden nach der Religion, so gerät man in ein schier unendliches Labyrinth an gesellschaftlichen Diagnosen und Fragestellungen. Hinter diesem Aufsatz steht die Überlegung, dass sich die Frage nach der Religion heute vielleicht nicht mehr zuerst in der Auseinandersetzung von Theismus und Atheismus stellt, sondern in einem „post(a)theistischen“ Horizont, der sich dadurch auszeichnet, dass im doppelten Sinne des Wortes die Frage nach Gott „fragwürdig“ geworden ist. Um diese These etwas zu verdeutlichen, soll in einem ersten Schritt eine kurze Situationsanalyse versucht werden, in einem zweiten Schritt soll exemplarisch an Hand von kursorischen Kurzlektüren ausgewählter Autoren (Vattimo, Derrida, Nancy) die Fragwürdigkeit der Gottesfrage verdeutlicht werden. Im Schlussteil soll versucht werden, theologische Konsequenzen aus dieser Diskussion zu ziehen.

I. Situationsanalyse

Das 19. Jahrhundert war der Kampfplatz um die Gottesfrage. Nach den großen theistischen Konzepten von Fichte, Schelling und dem noch in den Blick zu nehmenden Hegel erhob sich eine immer radikaler werdende Religionskritik. Stand diese bei Kierkegaard noch unter theistischem Vorzeichen, erfolgte in der zweiten Hälfte des 19 Jh. eine massive Wende hin zu einem Atheismus, wie er in der menschlichen Geschichte in dieser Radikalität und v.a. Differenziertheit noch nicht aufgetreten war. Dem Höhepunkt der theistischen Spekulation entsprach ein Höhepunkt an atheistischer Gedankenführung, die ebenso wie erstere weit über den Vulgäratheismus hinausreicht, als dessen Herolde Personen wie Dawkins oder Dennett auftreten. Namen wie Feuerbach und Schopenhauer und dann v.a. Marx, Nietzsche oder Freud stehen für eine geistesgeschichtliche Epoche im Zeichen des Atheismus. Ergänzt darf an dieser Stelle bereits werden, dass es wohl kaum ein Zufall ist, dass Hegel am Scheideweg der Gottesfrage stand und für theistische wie atheistische Denkformen als Bezugspunkt fungiert hat.

Nach der kantischen Erschütterung der Religion, allerdings noch unter theistischem Vorzeichen, schien ihr die Hegelsche „Errettung" den endgültigen geistigen Untergang besiegelt zu haben.

Das 20. Jh. stand dann zunächst einmal in den Bahnen der „Erzatheisten" Nietzsche, Freud und Marx, die auf ganz eigenartige und wohl auch subversive Weise von Heidegger Geleit erhielten, doch gegen Ende dieses Jahrhunderts, sicher verbunden mit dem Fall des Marxismus und dem globalen Sichtbarwerden der islamischen Welt, änderte sich die Szene. Es wurde in einer sich „säkular" und „aufgeklärt" verstehenden Philosophie (wieder) möglich, über Religion zu reden.[1] Während sich allerdings die Transzendentalphilosophie v.a. historisch betätigte und die analytische Philosophie bis dato wohl kaum Nennenswertes zur Religionsphilosophie beigetragen hat, wurde sie v.a. in der phänomenologisch-kulturphilosophischen Tradition direkt oder indirekt thematisch. Namen wie Derrida, Vattimo, Žižek, Nancy, Agamben u.a. künden davon. Vielleicht kann man ironisch festhalten, dass der Hegelsche Theismus eine subversive Kritik der Religion implizierte, während der Heideggersche Denkgestus, der eine radikale Metaphysikkritik beinhaltet, sich auch auf den Atheismus subversiv auswirkt.

Wie ist aber die geistige Situation in Bezug auf Religion und Religionskritik heute einzuschätzen? Dass die Religion kein vernachlässigbares oder einfach überholtes Thema ist, leuchtet allmählich auch der liberalen und postmarxistischen europäischen Geisteswissenschaft ein. Und offenkundig gibt es neben einem verstärkten religiösen Auftreten in der Öffentlichkeit auch eine Art Renaissance eines schon längst vergessen geglaubten vulgären materialistischen Atheismus in Aufnahme empiristischer Traditionen v.a. im angelsächsischen Raum.[2] Ob diese Auseinandersetzungen wirklich schon von der Rückkehr der Religion (und ihrer Gegner) künden, bleibe allerdings dahingestellt. Es drängt sich nämlich durchaus der Verdacht auf, dass die „Religion" in der Postmoderne eine „Trademark" unter anderen ist. Es könnte sein, dass sich das gegenwärtige Leben v.a. darum dreht, sich ständig neue Identitäten im Sinne der allgegenwärtigen „Markenlogik" zu

[1] Ein deutliches Zeichen war die Thematisierung der Religion durch G. Vattimo und J. Derrida. Vgl. J. Derrida/G. Vattimo, *Die Religion*, Frankfurt am Main 2001.

[2] Dieser geht davon aus, dass nur über raumzeitliche Gegenstände sinnvolle Aussagen getroffen werden können. Allerdings hat spätestens Kant nachgewiesen, dass „Gott", „Welt", „Ich" nicht als *Gegenstände* unserer Vernunft aufgefasst werden können. Phänomenal zeigt sich z.B., dass das denkende Ich immer einen Abstand zum Gedachten bezeichnet und mit gar keinem Gegenstand zusammenfallen kann. Natürlich kann ich ein „Ich-Bewusstsein" in bestimmten Regionen des Gehirns lokalisieren, die dessen physiologische Bedingung darstellen, aber das „Ich" fällt nicht zusammen damit, sondern ist die Aufspreizung, der „Abstand" zwischen „sich" als denkender Vollzug und „es" als lokalisierbares Objekt. Die Kritik an die Absolutsetzung von physikalisch beschreibbaren Phänomenen bedeutet dabei natürlich nicht, deren Bedeutung für die Frage nach der Religion zu unterschätzen.

geben. Das Individuum ist geradezu gezwungen, sich ständig neu zu kreieren, diese Kreationen als sein eigenes herauszustellen, um sich allerdings auch jederzeit aus diesen Kreationen zurückziehen zu können und zu müssen, um sein „Eigenes“ und „Unteilbares“ gerade nicht der Sache des Anderen („res aliter“) auszusetzen. Auch in diesem Zusammenhang kann auf Hegel verwiesen werden: In der *Phänomenologie des Geistes* zeichnet er die Konsequenzen des Untergangs der Sittlichkeit nach. Jenes Subjekt, welches nicht mehr eingebettet ist in ein kulturelles Allgemeines, erfährt das Schicksal der Entfremdung von seiner Welt. Es versucht den damit verbundenen Verlust an Substanzialität (jener Substanzialität, welche es im Schoß der Familie und des Gemeinwesens erhält) durch Eigentum, Bildung, Glaube und Einsicht (Aufklärung) zu kompensieren. Es scheint so, dass damit auch der globale Status heutiger Geistigkeit ausgedrückt ist. Die traditionellen, familiär eingebetteten Narrative sind ausgehöhlt und an deren Stelle tritt der Versuch des Subjekts, sich entweder im „Mein“ des Konsums (Kapitalismus), in künstlicher Wiedergewinnung der Sittlichkeit (Faschismus) oder im unendlichen Sehnen des Glaubens oder der Einsicht zu gewinnen.

Verhängnisvoll bei all diesen Versuchen ist der vollkommene Verlust von Geschichte, den Hegel ebenfalls nachgezeichnet hat und zwar im Aufklärungskapitel der *Phänomenologie des Geistes.* Dort zeigt er, dass die absolute Negativität der Aufklärung die eigenen geschichtlichen Wurzeln tilgt. Mit anderen Worten: Europa und die europäisierte Welt – und damit verbunden auch die Religion – verfügen über keine ungebrochene geschichtliche Identität mehr. Dieser Verlust führt entweder zur Unmittelbarkeit des geschichtslosen Konsums oder zu fiktionalisierten Konstruktionen von Geschichten. Von dieser Seite her stehen religiöse (fundamentalistische) Identitäten und die Fantasy-Welten von Tolkien, Lucas oder Rowling auf einer Ebene.

Ist also die Religion bloß der Nachhall einer unwiederbringlich verlorenen Sittlichkeit? Ist sie also das unglückliche Bewusstsein über eine auf ewig verloren gegangene Identität, an deren Stelle die ständig wechselnden Masken irgendwelcher Trademarks treten? Hegel unterscheidet in der *PhdG* nicht zufällig zwischen dem „Glauben“ als Nachhall dieses Verlusts und der „Religion“ als Ausdruck des Absoluten selbst. Bevor auf diese Differenz eingegangen werden kann, sei auch vermerkt, dass in zeitgenössischen Denkversuchen der Religion diese nicht einfach als Kompensationsversuch einer Entfremdung angesehen wird: Bei Autoren wie Vattimo, Agamben, Derrida, Nancy und selbst Žižek leuchtet eine Dimension der Religion auf, die in der Selbstentzogenheit des Menschen liegt. Hier geht es nicht mehr darum, die Religion als letzte Identitätsfindung des Menschen wiederzugewinnen, sondern sie ist der Ort, an dem der Mensch die Erfahrung der Sache des Anderen (Realität) im Sinne eines Sich-anders-Werdens macht. In Bezug auf die Gottesfrage taucht in diesem Zusammenhang ein interes-

santes Phänomen auf: Wo von der Religion wieder gesprochen wird, bleibt das (beredte) Schweigen von Gott. Zwei Deutungen legen sich nahe:

Die erste ginge dahin, dass nach dem geistesgeschichtlichen Höhepunkt des Theismus und den atheistischen und schlussendlich agnostischen Reaktionen darauf, die die Gottesfrage dem Bereich des völligen Unsinns zugeordnet haben, ein Denkgestus (nicht zuletzt mit Heidegger) aufgetreten ist, der in ihr nicht mehr die erste Frage der Philosophie sieht. In diesem Sinne wäre die „Metaphysik" nichts Anderes als philosophische Theologie, deren Beginn mit Thales oder Parmenides und deren Ende mit den großen Atheismen anzusetzen wäre (und vielleicht in der Technik als säkularisierter Religion noch weiterwirkte). Heute aber sei ein nachmetaphysisches Zeitalter angebrochen, welches sich mit einem Wechsel der Fragerichtung verbinde: Nicht mehr der Ursprung der Welt (der schon in der Hegelschen Philosophie „zu Grunde" gegangen ist) wäre die Zielrichtung, sondern –… An dieser Stelle halte ich bewusst inne, da all das, was einzusetzen wäre (die Frage nach der ontologischen Differenz, nach dem Anderen etc.) selber fraglich ist. Daher sei zunächst einmal gesagt, dass in diesem ersten Gestus die Frage nach der Frage gesucht werden muss.

Der zweite ginge dahin, in diesem Schweigen eine neue Form negativer Theologie zu sehen. Sollte sich dieser Eindruck festigen, müsste gezeigt werden, in welchen Denkfiguren die Gottesfrage wiederkehrt. Es müsste der Unterschied von der traditionellen negativen Theologie deutlich werden und sich auch die Frage anschließen, ob und auf welche Weise der vielleicht verborgene Gott sich jüdisch-christlichem Erbe verdankt und es wieder aufnimmt. Nicht übersehen werden darf auf alle Fälle, dass sich Denker wie Badiou, Agamben, Žižek zwar nicht direkt mit der Gottesfrage beschäftigen, wohl aber den herausragenden christlichen Theologen zu deuten suchen: Paulus. Und dies wäre wiederum sehr schwer ohne Bezugnahme auf das Christentum und sein es tragendes Gottesverständnis.

II. Drei ausgewählte Texte von Vattimo, Derrida und Nancy

Da keine systematische Ausarbeitung heutiger Religionskritik möglich ist, auch nicht der oben angezeigten, die sich quasi „jenseits" von Theismus und Atheismus bewegt, muss eine Auswahl getroffen werden. Ich habe mich dabei für drei Texte entschieden, die auf ganz neue Weise eine Auseinandersetzung mit dem Thema „Religion" in Bewegung gebracht haben. Dabei handelt es sich um die Aufsätze *Die Spur der Spur*[3] von G. Vattimo und

[3] G. Vattimo, Die Spur der Spur, in: Derrida/Vattimo, *Die Religion* [wie Anm. 1], 107–124. Für eine sehr differenzierte Analyse des Textes von Vattimo vgl. J. Deibl, *Geschichte – Offenbarung – Interpretation. Versuch einer theologischen Antwort an Gianni Vattimo*, Frankfurt am Main 2008.

Glaube und Wissen[4] von J. Derrida, die beide in dem Sammelband *Die Religion* erschienen sind, sowie um das Buch *Dekonstruktion des Christentums* von J. L. Nancy, welches etwa zeitgleich mit den Ausführungen von Vattimo und Derrida entstanden ist. Bemerkenswert an allen drei Versuchen ist ein Denkgestus, der sich einer eindeutigen Zuordnung „Theismus-Atheismus“ entzieht, ohne deshalb ins Beliebige zu verfallen.

1. G. Vattimo – Die Spur der Spur

Vattimo beginnt seinen Aufsatz mit einer zentralen These: Er bestimmt die Religion als Wiederkehr: „[Wir] dürfen mit Recht annehmen, daß die Wiederkehr ein wesentlicher (oder: der wesentliche) Aspekt der religiösen Erfahrung ist.“ (108)[5] Entscheidend ist für die weiteren Bestimmungen der Religion, was unter dieser „Wiederkehr“ zu verstehen ist. Zunächst hält Vattimo fest, dass es einen „Wegfall der gegen die Religion gerichteten philosophischen Denkverbote“ gibt, der „mit der Auflösung der großen Systeme zusammen[fällt], die die Entwicklung von Wissenschaft und Technik sowie der modernen Gesellschaftsorganisation begleitet haben“ (109). Der heutige „Ort“ der Religion ist also ein umfassender Zusammenbruch und zwar konkreter gesagt derjenige des neuzeitlichen Fortschritts- und Wissensoptimismus, der seinen philosophischen Ausdruck in der großen Freiheitserzählung gefunden hat. Mittlerweile ist die Illusion, dass sich der Mensch mittels Wissen(schaft) und Technik selbst erlösen kann, erschüttert und seine Identität kann nicht mehr ungebrochen in säkularen Fortschrittsideen verortet werden. Allerdings wäre es ein fataler Irrtum zu glauben, dass angesichts des Zerfalls des Glaubens an ein irdisch-geschichtliches Paradies auf Erden unmittelbar auf metaphysisch-religiöse Vorstellungen zurückgegriffen werden könnte, die letztlich dadurch gekennzeichnet sind, dass „die Geschichtlichkeit der heutigen Situation schlicht und einfach als Irrweg“ begriffen wird, „der uns von dem immer vorhandenen und verfügbaren Fundament hätte weit abkommen [lassen]“ (109). An dieser Stelle fallen zwei wichtige Aussagen Vattimos in Bezug auf die Religion: Die erste betrifft eine Unterscheidung, die innerhalb der Theologie besonders von Denkern wie Bonhoeffer oder Barth vorgenommen wurde, nämlich diejenige (in der Sprache Vattimos) zwischen der Religion und ihrem metaphysischem Gewand.[6] Dieses ist dadurch gekennzeichnet, dass die Ge-

[4] J. Derrida, Glaube und Wissen, in: Derrida/Vattimo, *Die Religion* [wie Anm. 1], 9–106.

[5] Im Folgenden wird die Zitation der Seitenangabe von *Die Spur der Spur* in der dem Zitat folgenden Klammer des Haupttextes angeführt.

[6] Bei Bonhoeffer und Barth wäre dies die Unterscheidung zwischen Religion und Christentum.

schichte nur ein „Zwischenstadium“ bezeichnet. Ziel der metaphysischen Religion ist eine Beheimatung in der von der Geschichte losgelösten („absolvere“) Ewigkeit. Die zweite Aussage Vattimos ist, dass eine „Wiederkehr“ der Religion nicht in diesem Sinne verstanden werden darf. Denn damit würde ein zentrales Moment unserer Zeit, wie es von Nietzsche mit dem Begriff des „Übermenschen“ und von Heidegger mit dem Begriff des „Ereignisses“ zum Ausdruck gebracht wurde, übersprungen, nämlich die Tatsache, dass das eigentliche Erlösungsgeschehen nur da statt haben kann, wo man sich in die Gefahr der Zeit begibt, ohne sich schon eine zeitlose Ewigkeit angeeignet zu haben. Vattimo prägt im Zusammenhang mit einer nichtmetaphysischen Religion zwei Termini, um deren „Ursprung“ zu bezeichnen: „Positivität“ und „Kreatürlichkeit“. Entscheidend ist, dass dieser Ursprung keine primordiale Beheimatung meint, auch keine causa prima am Übergang von Ewigkeit und Zeit. Vielmehr ist damit die ursprüngliche Geworfenheit des Menschen in die Geschichte (Kreatürlichkeit) bezeichnet, die der Mensch je neu erzählen und gestalten kann (Positivität als dieses kreative „Setzen“ von Interpretationen).

Vattimo ist der Auffassung, dass die metaphysische Religion nicht in die Lage versetzt, die Geschichte als den entscheidenden, grundsätzlich offenen Horizont menschlicher Weltbegegnung aufzufassen. In ihrer Verortung in der Ewigkeit ist sie heillos, weil ihr die Dimension der Zukunft fehlt. Was damit einhergeht, ist das Fehlen von „Schwäche“, der Blick für die unhintergehbare Verletzbarkeit des zeitlichen Lebens. Ähnliches gälte aber auch für eine absolut gesetzte „innerweltliche Geschichtlichkeit“, die Gott gewissermaßen auf die Ebene der Geschichte rückte. Darin hätte das Göttliche nicht die Möglichkeit einer die Zeit erneuernden Zukünftigkeit, sondern wäre auf historische Determiniertheit reduziert. Als Antwort auf den metaphysischen und den säkularen Irrweg versucht Vattimo die Religion als „Wiederkehr“ zu denken, wobei er diesen Terminus präzisiert: Der Kairos unserer Zeit liegt in der Wiederkehr des Gedankens der „*Menschwerdung Gottes*“, der das ist, „was der Geschichte den Sinn einer erlösenden Offenbarung gibt und sie nicht bloß eine konfuse Häufung von Ereignissen sein läßt“ (123). Diese Aussage wäre allerdings falsch verstanden, nähme man sie als Wiedererinnerung an ein vergangenes Dogma. In der Wiederkehr der Menschwerdung Gottes ereignet sich vielmehr der radikale Verlust eines letzten Fundaments. Gott selber hat sich in die Geschichte begeben und damit auf einen übergeschichtlichen „Ursprungsort“ verzichtet. Die menschliche Entsprechung dazu ist der Ausschluss der „metaphysischen Überlegenheit des Ursprungs“ (120), die korrespondiert mit einer Ablösung der Metaphysik durch die Hermeneutik.

„Erlösende Offenbarung“ meint die Möglichkeit, die Geschichte nicht als „vergangen“ hinter sich zu lassen, sondern dieser je neue Sinnhorizonte zusprechen zu können. Diese verenden aber nicht in einem chaotischen „Rauschen“ absoluter Beliebigkeit, vielmehr ist mit der „Menschwerdung“

auch eine Mitte angezeigt. Es gilt, auf sich, d.h. auf seine Machtphantasien Verzicht zu leisten – damit auch darauf zu verzichten, einen letzten Überblick auf die Geschichte zu haben. Dieser Verzicht schließt aber auch das Bewusstsein ein, dass es keine selbstmächtigen Neuanfänge gibt, sondern jeder Ursprung immer auch Rückwendung, Wiederauflesen („religio“) ist. Vattimo setzt also die „Schwäche“ und „Kreatürlichkeit“ ins Zentrum des Religiösen. Religion ist Wissen um diese Positivität der Schwäche, um die absolute Dignität des verletzbaren Anderen. Noetisch zieht er daraus die Konsequenz der Unmöglichkeit einer direkten Identifikation eines göttlichen Ursprungs oder einer geschichtlichen Mitte, allerdings ist diese dennoch immerwährend präsent: in jeder Neuinterpretation von Geschichte, die im Zeichen des Blickes für die absolute Würde des Schwachen steht. Wenig entwickelt, aber doch indirekt angedeutet, wenn Vattimo etwa von der Erfahrung des Gebets als Krux jeder Philosophie spricht[7], oder davon, dass die Geschichte, will sie nicht selber ein ausgangsloses System darstellen, über sich hinausweist, findet sich bei Vattimo der Gedanke einer göttlichen Transzendenz, die nicht in der Schwäche des hermeneutischen Prozesses und des Verzichts auf noetische und ethische Selbstbehauptung verortet wird. Gott als Retter der Toten und Adressat des Gebets ist für Vattimo allerdings strikt im Horizont eines Glaubens angesiedelt, der nicht zum Wissen werden darf.

Zusammenfassend könnte man die Religionskritik Vattimos dahingehend lesen, dass er den Religionen vorwirft, den Aspekt des (zweifelnden, schwachen) Glaubens durch ein Wissen ersetzt zu haben, welches sich der Rettung längst versichert hat. In diesem Sinne könnte vielleicht sein Beitrag zur Religion wie seine Philosophie überhaupt als Bewegung gegen theistische Selbstbehauptung und atheistische Hoffnungslosigkeit zu lesen sein. Bemerkenswert dabei vielleicht die Art und Weise, wie er den Terminus (Hegels) „Aufhebung“ denkt: Traditionen, besonders solche religiöser Art, sind in ihrer Schwäche und Aufgehobenheit im Letzten stärker als jeder menschliche (scheinbar postreligiöse) Neuanfang: Sie bleiben präsent in der Gestalt von Erzählungen, die sie transformieren, ohne ihren Sinn völlig verlöschen zu können.

2. Derrida – Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft

Derrida war es, der ein Symposion zum Thema „Religion“ vorgeschlagen und im Anschluss daran einen Band gleichen Titels mit Vattimo herausgegeben hat. Auf einige Aspekte der darin enthaltenen Schrift *Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der Religion an den Grenzen der bloßen Vernunft*

[7] Vgl. Vattimo, Spur [wie Anm. 3], 117.

will ich mich in den folgenden Ausführungen konzentrieren.[8] Eine umfassende Interpretation dieser Schrift kann allerdings nicht erfolgen[9], denn dafür müsste wohl eine Gesamtinterpretation Derridas vorgelegt werden, da er sich direkt oder indirekt auf zahlreiche seiner Veröffentlichungen bezieht, so z.B. *Wie nicht sprechen*[10] oder *Grammatologie*[11]. Dazu kommt, dass, wie bereits der Titel andeutet, in dem auf die berühmten Ausführungen Kants und Hegels Bezug genommen wird, das Gewicht der Schrift kaum als peripher einzuschätzen ist.

Interessant ist, wie angedeutet, der Titel der Abhandlung, in dem vieles wohl bewusst offen bleibt. So stellt sich sofort die Frage ein, ob „Glaube und Wissen" die beiden Quellen der Religion sind oder ob der Untertitel „Die beiden Quellen der ‚Religion' an den Grenzen der bloßen Vernunft" in gewissem Sinne unabhängig vom Obertitel zu lesen ist. Derrida führt mehrmals gedoppelte Ausgangspunkte der Religion und ihrer Deutungen an: Die „Ontotheologie" Hegels (27) und die „Offenbarkeit" Heideggers (28), beide nach Derrida „Versuchungen" (27) ohne Berücksichtigung von Opfer und Gebet. Weiters die beiden Ursprünge „Messianität" (31–33) und „Chora" (34) und schließlich die zwei Erfahrungen des „Vertrauens" bzw. „Treuhänderischen" (55 f.) und des „Heile(n)s" (56, 93). Unabhängig vom Titel ist aber eine kritische Abhebung von besonderer Bedeutung, an deren unterschwelliger „Dekonstruktion" der Diskurs seitens Derridas geführt wird und die sich wie ein roter Faden durch die Schrift zieht, nämlich die „Latinisierung" (25 u.a.), in deren Gestalt uns, d.h. der von Europa geprägten globalisierten Welt Religion begegnet. Dazu taucht quasi am „Rand" ein Motiv aus der Kantischen Religionsschrift auf, nämlich der Gedanke des „radikal Bösen", der vielleicht in gewisser Weise komplementär zur Latinisierung zu lesen ist.

Derrida deutet an, dass sowohl Glaube als auch Vernunft ihre Quellen in der *Latinisierung* haben, die jedem Religionsdiskurs zu Grunde liegt, insofern sie das Schicksal der Moderne ist. Derrida bestimmt sie als „eigentümliches Bündnis des Christentums als Erfahrung von Gottes Tod mit dem fernwissenschaftstechnischen Kapitalismus" (25). Diese Bestimmung ist zunächst für ein weiteres Verständnis des Textes näher zu erörtern: Einer der wichtigsten Hinweise ist die Bestimmung des fernwissenschaftlichen Kapitalismus als „enteignende und entortende Wissenschaftstechnik" (87). Derridas Kritik läuft auf zwei Punkte hinaus: Die Moderne verdankt sich

---

[8] Die Zitation der Seitenangaben des Beitrags Derridas erfolgt wiederum in der dem Zitat folgenden Klammer des Haupttextes.

[9] Eine umfassende Interpretation von J. Derrida gibt P. Zeillinger, *Nachträgliches Denken. Skizze eines philosophisch-theologischen Aufbruchs im Ausgang von Jacques Derrida. Mit einer genealogischen Bibliographie der Werke von Jacques Derrida*, Münster/Hamburg/London 2002.

[10] J. Derrida, *Wie nicht sprechen*, Wien 1989.

[11] Ders., *Grammatologie*, Frankfurt am Main 1974.

der „Latinität“, die – unterstützt – vom Christentum zu einer „entortenden Wissenschaftstechnik“ geworden ist, die erstens durch eine ganz bestimmte Verfahrensrationalität gekennzeichnet ist, deren Netz sich sozusagen nichts entziehen kann und die keine „Körperlichkeit“, keine „Besonderheiten“ duldet. Zweitens – in engem Zusammenhang damit – ist in sie eine ganz eigenartige „Ferne“ und „Abwesenheit“ eingeschrieben. Die Latinität ist gewissermaßen allgegenwärtig und doch nirgends präsent. Gegen jede Widerständigkeit hat sie bereits eine Art „Autoimmunsystem“ eingebaut. Der Universalismus also, den sie hervorbringt, ist von einer Abstraktheit, in der es gerade keine konkreten „Verkörperungen“ gibt. Einhergehend damit ist eine radikale Entwurzelung und Virtualisierung des Lebens, auf die derzeit die diversen Fundamentalismen quasi spiegelbildlich reagieren. Geradezu charakteristisch und unheimlich ist das unaufhörliche Wirken dieser „fernwissenschaftstechnischen Maschine“ (74), die sich selber ständig im Gange hält, indem sie zu einem umfassenden Aneignungsmechanismus wird, der sogar das Andere in sich verschlingt und dekontextualisiert. Auf diese Art ist sie quasi die totalitäre, gegen jede Berührung immunisierte Allgegenwärtigkeit, in der Zu-Kunft gar nicht statthaben darf und uneinholbare Vergangenheit ins „Nichts“ entschwindet.

Mit dieser Diagnose setzt Derrida zwar leise und versteckt, aber nichtsdestoweniger radikal zu einer Religionskritik bzw. Latinitätskritik bzw. Christentumskritik an, die in dem Hinweis auf den „Tod Gottes“ bereits enthalten ist. Ausgangspunkt dieser Kritik ist die Kennzeichnung der Religion in ihrer quasi urlateinischen Fassung als „Einsatz eines vereidigten Versprechens, der im Ursprung jeder Anrede schon enthalten ist“ (47). Dieser Einsatz ist bereits Antwort auf eine vorhergehende Anrede, wobei das besondere religiöse Moment dieses Antwortcharakters darin besteht, dass Gott als Zeuge vorgeladen wird. Hinzuzufügen ist, dass diese Vorladung auch da erfolgt, wo von Gott nicht explizit die Rede ist. Man könnte diese zunächst merkwürdig klingende Wendung Derridas dahingehend interpretieren, dass jede Antwort eine Zukunftsverheißung einschließt, der absolutes Vertrauen entgegengebracht wird. Nebenbei bemerkt findet sich hier bereits eine Spur, warum das radikal Böse eine derartige Bedeutung bei Derrida hat. Es meldete sich gewissermaßen da, wo diese Antwort auf die Vernichtung des Anderen zielt, indem jeder Vertauensboden entzogen wird. Wo ich also nicht Zeugnis ablege dafür, dass ein gemeinsamer Raum eines Diskurses, einer Existenz, einer Begegnung möglich sein wird, tritt gewissermaßen dieses radikal Böse ein. Gerade diese Radikalität des Zeugnisses darf nicht relativiert werden und so nimmt sie sozusagen das Absolute, Gott selber als Zeugen. Dieser kann allerdings nicht für die Zeugenschaft gewissermaßen von uns bereitet werden, vielmehr ist dieses absolute Moment bereits vor jedem Anruf anwesend. „Denn indem ein Eid Gott als Zeugen anruft […], ist es unumgänglich, daß er Gott als etwas erzeugt, als etwas anruft oder herbeiruft, was bereits da ist, was also ungeboren ist und

nicht geboren werden kann, was vor dem Sein selbst kommt: nicht erzeugbar. Abwesend an seinem eigenen Ort.“ (47) Die unbedingte Dimension jedes Versprechens, des füreinander Zeugnis Ablegens, des Einräumens einer gemeinsamen Existenz setzt eine Zukunft voraus (genauer gesagt, ein Futur exakt, insofern ich bezeuge, dass wir gelebt haben werden, dass diese Form einer Begegnung eingetreten sein wird), die (zumindest im Modus der Verheißung) schon an und für sich verwirklicht war, widrigenfalls dieses Zeugnis, aus dem heraus Zukunft möglich ist, nur seine eigene Relativität, seine eigene Haltlosigkeit bezeugte. Eine besondere Spitze bedeutet der letzte zitierte Satz: Er spricht davon, „dass Gott abwesend ist an seinem eigenen Ort“. Das Paradoxon liegt darin, dass Gottes primordiale und ubiquitäre Anwesenheit eo ipso auch eine absolute Ortlosigkeit und „Entortung“ darstellt, da er sich an keinem konkreten Ort ereignet. Er ist das, „was es schon immer war zu sein“ unabhängig von Zeit, Raum, Existenz. Derrida setzt demgemäß fort: „Die ‚Tode Gottes‘, auf die man vor dem Christentum, im Christentum und jenseits des Christentums stößt, sind lediglich Figuren und Peripetien einer solchen Anwesenheit einer Abwesenheit. Das Nichterzeugbare, das so immer wieder erzeugt wird, ist der leere Ort.“ (47) In diesen Sätzen schließt sich auch ein Bogen zur oben angedeuteten Kritik oder Anfrage Derridas am bzw. an das Christentum: Zunächst ist das hohe Moment die Zeugenschaft, aus der sich die Religion ableitet. Das Problem ist allerdings, dass in der „Latinität“ diese Zeugenschaft einhergeht mit einer absoluten ubiquitären Anwesenheit, die zugleich die Abwesenheit des „Bestimmten“ bedeutet. Gott ist auf diese Weise der absolute „entortende“ Ort, der jede Nähe, das Wagnis jedes konkreten Ortes zernichtet. „Ohne Gott kein absoluter Zeuge“ (47) führt Derrida seine Gedankengänge weiter. Auf der einen Seite geht es gerade um ein nicht zu relativierendes Zeugnis, um den Gedanken einer (gemeinsamen) Zukunft, die sich ereignet haben wird, in der das Leben, die Möglichkeit desselben eröffnet sein wird, wollen wir dieses Leben nur eine Sekunde lang fortsetzen. Aber hinter diesem absoluten Zeugen, hinter dem Gott, der immer schon „war zu sein“, wird, so Derrida, „das Bezeugen überflüssig, unbedeutend oder zweitrangig“ (48). Das Zeugnis kehrt sich auf diese Weise gegen sich selbst, es anihiliert sich (lauert nicht – zumindest in der Sicht Derridas – hier wiederum das „absolute Böse“?). Das konkrete Zeugnis, dessen Verortung, ist immer schon überholt von der „Allheit“ und „Unbedingtheit“ des absoluten göttlichen Zeugen, der in seiner Abwesenheit erst in diese unendlichen Dimensionen sich entwickeln kann und damit paradoxerweise zum omnipräsenten Gott wird.

Die erste Zwischenbilanz von Derrida in Bezug auf die Religion kippt also gewissermaßen in ihr Gegenteil. Die Religion – und Gott – hebt an im Zeugnis, um gerade das konkrete Zeugnis zu tilgen. Wie aber, so die Frage, ist ein nicht relativierbares Zeugnis zu denken und zum Ausdruck zu bringen, welches nicht in eine die Zukunft und Vergangenheit, die Verletzlich-

keit und das Andere tilgende Omnipräsenz fällt? Zunächst einmal ist festzuhalten, dass wir uns in einer paradoxen Situation befinden: Die Religion als Antwort, als Zeugnis und Versprechen zielt auf den göttlichen Zeugen, der aber das Zeugnis auslöscht. In diesem Sinne richtet sich also die Kritik Derridas sowohl gegenüber dem Theismus als auch gegenüber dem Atheismus aus. Was also wäre der dritte Weg, der dritte Ort, von Derrida „Wüste in der Wüste“ benannt (30)?

Wie oben angedeutet nennt Derrida zwei „Namen“ in der Annäherung an die Religion. Dass es sich um keine Begriffe handelt, ist dabei von nicht untergeordneter Bedeutung, denn Namen verweisen bereits auf das Singuläre, in kein strukturelles Netz Einfüg- und damit Berechenbare. Der erste Name ist „*das Messianische*“ (31). Dessen Ereignis ist dadurch signiert, dass es nicht (begrifflich, temporal, räumlich) abgrenzbar ist, dass ihm kein Horizont zukommt. Der Satz „Der Einbruch des Ereignisses muß jeden Erwartungshorizont aufbrechen“ (17) beinhaltet einen entscheidenden Hinweis. Wirkliche Zukunft kann nur da stattfinden, wo keine sich absichernde, sich immer schon distanziert habende Selbstreflexion das eigene gedankliche Netz über die Sache des Anderen (Realität) gestülpt hat. Derrida spricht hier als zentrales Element die Sterblichkeit und Verletzlichkeit an, der wir uns auszusetzen haben: Wir können unseren Tod (und den des Anderen) nicht vorwegnehmen und uns weder gegen die physische noch die moralische Verletzbarkeit absichern. Wie der Tod kann auch das radikal Böse jederzeit überraschen (vgl. 32). Ein zentraler Punkt des Messianischen ist es, dass es mit keinem vorwegnehmbaren Inhalt besetzt ist, „es folgt keiner bestimmten Offenbarung“ (32), so Derrida. Damit ist keine Beliebigkeit gemeint, wohl aber die Tatsache, dass dessen Zukunftseröffnung jede noetische und ethische Kategorie sprengt. Es gibt keine berechenbare Ankunft desselben. Das Messianische hat keine Zugehörigkeit zum (zeitlichen, ethischen oder noetischen) Gesetz, ohne von ihm ausgeschlossen zu sein. Dem Gesetz wohnt ein ihm entzogenes Moment, eine „Unentscheidbarkeit“ inne, durch die seine Anwendbarkeit in Bezug auf das konkret-lebendige Seiende gewährt ist, wobei diese Entzogenheit kein „anderes“, „zweites Gesetz“ bilden kann.[12] Ein Missverständnis des Messianischen muss allerdings strikt vermieden werden: Genauso wie Kants kategorischer Imperativ, streng die Form der Allgemeinheit wahrend, nicht mit einem konkreten Inhalt identifiziert werden darf und trotzdem oder gerade deshalb nicht zu beliebiger Inhaltslosigkeit führt, bezeichnet auch das messianische „Gesetz“ (als Bruch jeden Gesetzes) keine Beliebigkeit. „Die Gerechtigkeit, um die es hier geht, unterscheide ich vom Recht: sie allein gestattet es, jenseits der Gestalten des ‚Messianismus‘ Hoffnung auf eine Kultur der Besonderheiten zu setzen, die sich universalisieren läßt […]. Di-

[12] Vgl. auch die Ausführungen von J. Derrida, *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund“ der Autorität*, Frankfurt am Main 1991.

ese Gerechtigkeit ist stets schon in das Versprechen eingezeichnet, in die Glaubensbekundung oder den Glaubensaufruf, der jedem Sprechakt, jeder Anrede eines anderen innewohnt. Einzig die universalisierbare Kultur dieses Glaubens […] erlaubt es, einen ‚vernünftigen' und allgemeinen oder universalen Diskurs über die ‚Religion' vorzubringen." (33) Derrida legt in diesem Textsegment den Akzent auf das Versprechen, welches jedem Sprechakt innewohnt, insofern er eine Bejahung des Anderen impliziert, d.h. insofern er die Notwendigkeit des Seins des Anderen einräumt – als anderes Selbst – und sich selbst an diese Notwendigkeit bindet. Der Glaube an die Existenzberechtigung des Anderen, an dessen Unversehrbarkeit hat weiters eine messianische Dimension, da darin ein absolutes Moment zum Ausdruck gebracht ist, welches nicht verrechenbar ist und über alle empirischen Wechselfälle des Lebens hinausgeht. Man könnte auch hier wieder auf die Zeitform des Futur Exakt abheben. Die Unversehrtheit des Anderen ist keine empirische Zustandsbeschreibung, sondern impliziert eine Hoffnung, deren Eintreffen aber der Beliebigkeit zufälliger Zukünftigkeit entzogen ist. An einer anderen Stelle seines Aufsatzes bringt Derrida diese Gedanken folgendermaßen zum Ausdruck: „Das Leben ist sakral, heilig, unendlich achtungswürdig einzig im Namen dessen, was in ihm mehr wert ist als es selbst und sich nicht auf die Natürlichkeit des Biozoologischen beschränkt, das man opfern kann […]." Und er fügt hinzu: „Eine solche Würde oder Würdigkeit des Lebens kann sich nur im Jenseits des anwesend Lebendigen halten; daher […] das Religiöse der Religion." (84) Mehrmals spricht Derrida von dieser merkwürdigen Abwesenheit des Anderen (z.B. auch 101: „wo das ursprüngliche und persönliche Erscheinen dieses anderen stets unmöglich ist"). Sie bringt zum Ausdruck, dass jedes Zeugnis und Versprechen nicht auf ein endliches Objekt zielt und nicht in gegenwärtiger Fortschreibung des Seienden einlösbar ist, v.a. aber drückt sie die Hoffnung aus, dass es inmitten menschlicher Verletzbarkeit und Sterblichkeit etwas gibt, das vom Menschen nicht zu schänden ist, weil es in keine letzte Präsenz zu rücken ist. Der Mensch ist auf diese Weise messianisches Geschöpf und gerade in seiner Sterblichkeit weist er über sich hinaus. Nach Derrida nicht auf einen unendlichen, abgesicherten Ort, der gerade der Sterblichkeit Hohn spräche, sondern die Sterblichkeit, Verletzlichkeit, Bedürftigkeit des Versprechens selber ist es, die dem Menschen nicht genommen werden kann, wenngleich sich auch hier wieder leise die Figur des „absolut Bösen" meldet. Denn es will den Menschen so präsentieren, so in „ewiger" Präsenz halten, dass er seine Sterblichkeit einbüßt und damit zur Maschine wird.

Mit diesbezüglichen Überlegungen kann, Derrida folgend, zum zweiten Namen am Ursprung der Religion fortgeschritten werden, der die Signatur „*Chora*" trägt. Derrida verwendet radikal negative Ausdrücke: „[…] niemals wird man sie kultivieren, in eine Geschichte einfügen oder in eine Angelegenheit der Theologie verwandeln können. […] da chora als solche

niemals erscheint. Sie ist nicht das Sein, nicht das Gute, nicht Gott, nicht der Mensch, nicht die Geschichte. Stets wird sie diesen Instanzen widerstehen […].“ (37) Mit „Chora“ ist eine Raummetapher ausgedrückt. Ihr geschichtlicher Ursprungsort liegt in den Platonischen Dialogen wie *Timaios*, wo der Demiurg seine Bilder in sie eindrückt, oder auch im *Parmenides*, wo die Frage nach dem „Chorismos“, der Kluft zwischen Ideen und Erscheinung, thematisiert wird. Vielleicht bezeichnet sie bei Derrida am ehesten eine Art Aufspreizung, die gegenüber jeder lückenlosen Präsenz widerständig bleibt. Als solche wäre der von Kant und Hegel veranschlagte Primat der Zeit gegenüber dem Raum zurückverwandelt in den Primat einer Raummetapher. Diese „Aufspreizung“ darf aber nicht als transzendentales Paradigma identifiziert werden, sondern muss unbezeichnet bleiben, da sonst ihr Widerstand (gegen jede und d.h. auch sprachliche Verfügung) gebrochen und sie präsentierbar wäre. Wohl deshalb spricht Derrida in ihrem Zusammenhang von einer „Wüste in der Wüste“ (37). Die (erste) Wüste ist Metapher für die Gottesoffenbarung, aber auch für die Negativität innerhalb des Seins, welches dessen Antriebspunkt ist. Die zweite Wüste, die chora, soll dieses Negative noch einmal wahren und streicht sich damit aber in jeder Aussage durch. Sie wäre, pointiert formuliert, abwesende Abwesenheit.

Von solchen Überlegungen her versteht es sich, dass Derrida allen Selbstbewusstseinsideen skeptisch gegenübersteht. Der freien Selbstwahl geht immer schon das Moment der Verantwortung, des Zeugnisses, der Abstand einer Zeit, die nie präsent werden kann, voraus und vielleicht ist an dieser Stelle das Gebet zu verorten, von dem Derrida sagt, dass es Hegel und Heidegger unberücksichtigt lassen müssen. Nämlich das Gebet, welches im letzten in kein Kausalgefüge einordbar ist und immer schon über sich hinaus adressiert ist.

Fassen wir die Überlegungen von Derrida zusammen, so steht im Zentrum sicher das Ethos der Verletzlichkeit und uneinholbaren, nicht(re)präsentierbaren Singularität des Geschöpflichen. Zu dieser verhält sich die Religion ambivalent. Auf der einen Seite erwächst sie aus deren Zeugnis und Bezeugung, auf der anderen Seite aber hebt sie sie auch auf zugunsten – paradox gesagt – heilloser Rettung. Derrida entzieht sich auf alle Fälle der Alternative Theismus-Atheismus und ersetzt diese Dichotomie durch ein das Heil eröffnendes (oder eröffnet haben werdendes) Zeugnis – ohne letzte Sicherheit, denn diese gehörte eher in die Sphäre des radikal Bösen.

3. Nancy – Dekonstruktion des Christentums

Neben dem Religionsbuch von Vattimo und Derrida, welches auf eine Konferenz aus dem Jahr 1994 zurückgeht, ist es wohl *Die Dekonstruktion des Christentums* von J.-L. Nancy, deren Kernbestand ein Vortrag aus dem Jahr 1995 bildet, in der mitten im Herz eines meist mehr oder weniger mar-

xistisch geprägten Atheismus Religion wieder auf neue Weise thematisch wurde. Um diesen Vortragskern hat Nancy dann weitere Texte gruppiert, mit einer „Ouvertüre" versehen und 2005 als Sammelband herausgegeben.[13] Dabei ist von großem Interesse, dass Nancy sich nicht scheut, zentrale Themen des Christentums wie „Auferstehung" oder „Gebet" aufzugreifen und einer philosophischen Relecture zu unterziehen.

Bereits am Eingang seiner Überlegungen macht Nancy unmissverständlich klar, dass die Religion ihre traditionelle Funktion verloren habe, nämlich die „Gewissheit einer vorherbestimmten Rettung der Welt und der Existenz" zu vermitteln (8). Allerdings ist damit nicht die Religion per se sinnlos geworden, da es möglicherweise eine ursprünglichere Bedeutung in ihr gebe, die es zu heben gelte. Das Programm der „Dekonstruktion" zielt also nicht auf eine Entlarvung des Religiösen als zu überwindende Bewusstseinsstufe, sondern auf die Freilegung eines ursprünglicheren Sinnes. Diesen sieht Nancy, ohne auf andere Religionen näher einzugehen, ganz explizit im Christentum, wenngleich verborgen, gegeben. Letztlich ist für ihn das Christentum ein subversiver Gestus, der seine eigene Dekonstruktion beinhaltet (vgl. 253). Eine wesentliche Bedeutung in diesem Zusammenhang hat Nancys Interpretation der „creatio ex nihilo". Diese bezeichnet nicht den Aktus einer Produktion aus dem „Nichts", sondern, wie Nancy festhält, „ein Nichts an Prinzip" (41). Damit ist der völlige Bruch mit dem Gedanken einer genealogischen oder auch kausal-determinierten Abfolge angesprochen. Beide Folgen (Vater-Sohn, Ursache-Wirkung) zielen auf Identität, auf lückenlose und ununterbrochene Präsenz, wie sie im Übrigen in der Neuzeit am tiefsten durch das Symbol des „Perpetuum mobile" als ewiger sich selbst erzeugender Präsenz zum Ausdruck gebracht wurde. Dagegen ist mit der creatio ex nihilo ein radikaler Bruch, eine radikale Öffnung lückenloser Präsenz bezeichnet. Diese gibt auch das zentrale Programm von Nancy an: Es gibt auf der einen Seite die metaphysische Religion, die die Welt in einem Ursprung versammelt, der seinerseits die Totalität und Geschlossenheit dieser Welt garantiert. „Die Geschlossenheit ist die Erfüllung der Totalität, die sich in ihrer Selbstreferenz vollendet meint" (15). Jene Selbstreferenz wäre der absolute Selbstbezug, der nicht mehr auf das Moment einer Offenheit, auf das Andere angewiesen ist, der, gleich dem oben von mir genannten „Perpetuum mobile" reine Selbstbewegung ist ohne die Notwendigkeit eines äußeren Anstoßes und damit auch ohne jede Ausgesetztheit dem Anderen gegenüber. Das Christentum „kann und muss als eine mächtige Bestätigung der Metaphysik angesehen werden" (15), insofern es ein höchstes, allmächtiges, alleines Wesen, kurz den monotheistischen Gott in Anschlag bringt. Allerdings gibt es gerade im

[13] Die deutsche Übersetzung des Sammelbandes, auf die sich die folgenden Seitenangaben in der Klammer beziehen, ist 2008 erschienen. Vgl. J.-L. Nancy, *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich/Berlin 2008.

Christentum auch den Bruch dieser Vorstellung. Oben wurde als erster Beleg der Gedanke der „creatio ex nihilo“ genannt, durch den mitten im Sein eine radikale Differenz eingezeichnet ist. Damit korrespondiert die für das Christentum wesentliche Forderung, „in diese Welt eine unbedingte Alterität oder Alienation zu öffnen“ (20). Sein Evangelium, sein messianischer Gedanke führt nicht in eine metaphysische Hinterwelt, sondern bezeichnet das „Andere der Welt“.

Diese an-archische Alterität und Differenz macht Nancy am christlichen Gottesbegriff als Radikalisierung des Monotheismus fest: Der Glaube an den einen Gott dekonstruiert diesen Gott, da Gott nicht mehr auf ein bestimmtes Erscheinen, eine bestimmte Repräsentation seiner Macht festgelegt werden kann. Im Letzten ist der „eine“ Gott nicht die Spitze der Pyramide eines hierarchischen Systems (vgl. 66), auch nicht der absolute Selbstbezug und eine opake undurchdringliche Einzigkeit. Vielmehr liegt die Radikalität dieses göttlichen „Einen“ im Verlust jeder Präsentierbarkeit und Konfigurierbarkeit. „Gott“ schließt – so Nancy – „seine eigene Präsentation […] absolut aus“ (67). Zentrale soteriologische Begriffe wie „Diaspora“, „Trinität“ etc. bezeichnen gerade diesen Verlust an Identität, Selbstreferenzialität und Präsentierbarkeit. Letztlich spannt sich in diesen Gedanken Nancys wieder der Bogen zurück zu dem, was bereits im Zusammenhang des Gedankens der „creatio ex nihilo“ angeklungen ist. „Gott“ bezeichnet die absolute Schranke jeder totalitären Präsentierbarkeit des Seienden, d.h. das, was repräsentiert werden kann, so der Hegelsche Gedanke Nancys, ist eigentlich „nur“ ein Entzug an Welt. Gerade aus diesem ent-springt im wahrsten Sinne des Wortes jene „Öffnung“, aus der heraus Zu-Kunft möglich ist. Die Welt kann gar nicht in ihrer eigenen Gegenwärtigkeit aufgehen und sie verfügt weder absolut über die „arché“ einer Vergangenheit (die in diesem Verfügen wiederum Teil der Gegenwart wäre) noch über eine aus der Gegenwart herleitbare Zukunft. „Die Parusie […] schiebt auf und schiebt sich auf“ (93) nennt Nancy diesen für das Christentum konstitutiven Bruch.

Aus diesen Überlegungen heraus zieht Nancy Konsequenzen für seine weiteren Überlegungen, die um Themen wie Auferstehung, Gebet, Trost, Gottesnamen etc. kreisen. Sehr wichtig ist seine Bestimmung der Sterblichkeit, die er gibt: Er setzt sie nicht in den Gegensatz zur Unsterblichkeit, vielmehr ist der Eintritt in den Tod der „Eintritt in die endliche Parusie, die sich unendlich aufschiebt“ (94). Der Tod, und hier folgt Nancy Heidegger, ist der uneinholbare „Aufschub“ der Zeit und insofern Zeit auf diese Weise völlig unaneigbar ist, fallen Sterblichkeit und Unsterblichkeit zusammen, da beide gewissermaßen ein „Jenseits“ (der Selbst-Präsenz) zum Ausdruck bringen. In einer Annäherung an Blanchot variiert Nancy dann das Thema noch einmal auf andere Weise. Der Tod wird hier bestimmt als die Unmöglichkeit jeder Berufung. Im Sterben müssen wir im radikalsten Sinne „das anvertrauen, was der Tod de facto ohne Berufung entwendet und begräbt“

(165). Darin wird einerseits ein unendlicher Wert der Gabe des Lebens in seiner Einmaligkeit sichtbar, auf der anderen Seite aber auch die völlige Ohnmacht des Menschen, irgendetwas für sich zu behalten. Dieser Entzug muss nach Nancy als Entzug in eine Unmöglichkeit (Undenkbarkeit, Inkommensurabilität), nämlich in die des unverfügbaren Todes gesehen werden. Damit wird der „Abschied" zu einer zentralen Kategorie, wobei Nancy betont, dass das „‚Adieu' […] in keiner Hinsicht eine Verabredung mit GOTT" sein darf, sondern „einen definitiven Abschied" bezeichnet (169). Dies führt zu einer radikalen Neubestimmung des Glaubens und Gottes: Der Glaube übersteigt jede Heilsidee (vgl. 174) und richtet sich aus auf diesen radikalen Entzug des Seins. Er wird letztlich darin am deutlichsten, wo er Einübung in die mit diesem Entzug verbundene radikale Alterität der Welt ist. Gott wird auf diese Weise zum Wort, welches jede Beheimatung, selbst die im Trost, und jede Aneignung, auch die des Heils, durchstreicht. Die Sprache, die diesem Abschied entspricht, ist der *Gruß*, der auch dem Toten nicht verweigert werden darf. Der Gruß weiß um die Singularität des Anderen und drückt eine Treue zu diesem aus, er weiß aber auch darum, dass dieser außer Reichweite ist, dass keine Grenze und kein Ausdruck an ihn rühren. Auf diese Weise ist der Gruß auch eine Art notarielle Bestätigung des Verschwindens des Anderen, welche diesen der unberühr- und unerreichbaren, „zu Ende gegangenen Welt zurückgibt" (172). Nancy nähert sich mit diesen Gedanken einer Aporie: Denn einerseits betont er die völlige Abwesenheit des gestorbenen Anderen, mit dem es keine Berührung mehr gibt, andererseits ahnt er aber auch die Macht der Subjekthaftigkeit des Anderen, die nicht durch den Gedanken eines ewigen „Nichts" ersetzt werden kann, was sich nicht zuletzt daran zeigt, dass wir auch den Verstorbenen mit Namen nennen. Nancy akzentuiert diesen Gedanken nicht[14], um auch das geringste Heilsversprechen hintanzuhalten (oder müsste man in seiner Terminologie sagen: aufzuschieben?), sondern betont, dass der Gruß eine Art Tätigkeit ist, dem Toten und mit ihm der gesamten zernichteten Welt – Nancy betont völlig zu Recht, dass mit dem einen singulären Menschen die Welt stirbt – eine Art letzte Referenz zu erweisen, ihre Würde anzuerkennen und zwar auch und gerade im Wissen um die Unmöglichkeit eines solchen Unterfangens und die „Unmöglichkeit" dieser „anderen Welt".

Dem Gruß verwandt ist das Gebet: Nancy bestimmt es als „flehende Lobpreisung", welche sich an den Punkt richtet, „wo nichts mehr zu sagen bleibt" (176). In diesen Gedanken ist zum Ausdruck gebracht, dass das Gebet nicht die Bitte um „etwas" ist, sondern gewissermaßen da ansetzt, wo die Sprache an ihr Ende gelangt, im Antlitz des Todes zerbricht. Was nach Nancy bleibt, ist der Gestus, der über sich hinausweist, ohne dass dieses „Hinausweisen" noch einmal inhaltlich eingeholt werden könnte. Damit ist der Bo-

[14] Allerdings schreibt er den bemerkenswerten Satz, dass ein „Eigenname nicht stirbt" (197)!

gen gespannt zu einem zentralen Gedanken Nancys, der in die Richtung eines „sich von sich entleerenden Gottes“ (vgl. 110) geht, in dem Nancy auch den christlichen „Kenosis“-Gedanken verortet. Im Ursprung unseres Daseins steht kein kategorial einholbarer Logos, vielmehr verweist dieser auf eine radikale, nicht zu vereinnahmende Alterität auch noch einmal gegenüber jeder sprachlichen Aneignung. Im Grunde genommen ist bei Nancy ähnlich wie bei Derrida die Kenosis des Logos wörtlich zu nehmen: Die Sprache streicht sich durch (dekonstruiert sich) und „verweist“ oder „öffnet“ sich in Richtung eines Gestus oder eines, mit Heidegger gesprochen, „Winkes“ (vgl. 179–207), in dem eine letzte (auch logische) Unaneigenbarkeit des „Seins“ zum Ausdruck kommt. „Der Vorbeigang Gottes ist identisch mit seinem Entzug“ (206) ist die nicht zufällig sehr biblische Konsequenz, die Nancys Gotteslehre zusammenfasst. „Gott“ ist dabei kein höchstes Sein, sondern das mit einem Namen „gegrüßte“ Ereignis, welches alle anderen Namen, Vereinnahmungen, Todesverdrängungen durchstreicht und sich so der „Re-alität“ im Sinne einer Sache des anderen öffnet.

III. Konsequenzen

Vattimo, Derrida und Nancy zeigen – bei allen Unterschieden im Detail – einen ähnlichen Denkgestus an: Der Gedanke einer Logizität der Welt ist fragwürdig geworden. D.h. nicht, dass als Alternative dazu das Abdriften in eine wie immer geartete Irrationalität veranschlagt wird. Allerdings muss der Logos geöffnet bleiben für ein noetisch uneinholbares Moment, in dem sich die Singularität, Verletzlichkeit, Unverfügbarkeit und Sterblichkeit des Geschöpflichen anzudeuten vermag. Im Blick darauf wird letztlich von diesen Denkern ein religiöses Moment veranschlagt, dem man sich nur auf indirekte Weise anzunähern vermag. Der Gottesgedanke wird auf diese Weise radikal verzeitlicht und eingebunden in eine komplexe Zeitstruktur: „Gott“ rückt bei den genannten Denkern in die Nähe eines (verbalen) Geschehens, welches man vielleicht am besten als Blickwechsel bezeichnen kann. Konkret als Wechsel vom unbewegten, abgesicherten Ursprung, in den alles zurückgeht, hin zum Bezeugen der absoluten Unverfügbarkeit des immanent Seienden, welches in dieser Unverfügbarkeit über sich hinausweist. Das Heil liegt in dieser Sicht nicht im unberührten U-Topos einer leid- und todesfreien Welt, sondern im Wissen um den Entzug und des Namens, d.h. der unvertretbaren Singularität des Anderen, die gerade durch dessen Sterblichkeit bezeichnet ist. Diese darf dabei allerdings nicht banalisiert werden als Übergang vom Sein in ein wie immer geartetes Nichts[15],

[15] H. D. Bahr bezeichnet die Ersetzung des Subjekts durch das „absolute Nichts“ als letzten großen Mythos der Neuzeit. Vgl. H. D. Bahr, *Den Tod denken*, München 2002.

welches den Namen anihiliert, vielmehr weist sie den Anderen über sich hinaus – allerdings in der Sicht dieser Denker nicht in ein zeit- und leidfreies Land, sondern in einen „Ort jenseits aller Orte", vor dem der Mensch nur mehr schweigen und – vielleicht – beten kann. Was die Zeit betrifft, wird eine ewige Vergangenheit vor aller Vergangenheit (zweitere wäre dadurch gekennzeichnet, dass sie eine kausale Rückschreibung der Gegenwart darstellte) angesetzt, die die absolute Uneinholbarkeit und Unableitbarkeit des Geistigen bezeichnen soll. Ebenso spielt das zweite Futur eine zentrale Rolle, wohl nicht zuletzt deshalb, weil es die Zeitform des Gebets ist. Das Gebet nämlich spricht die Verheißung aus, dass Gott die Welt, den Begegnungsraum des „Anderen" nicht der Vernichtung anheim fallen lassen wird (oder in passivischer Formulierung, die Denkern wie Derrida und Nancy wichtig wäre, um nicht das absolute Subjekt, den Namen aller Namen für sich zu vereinnahmen: dass der Begegnungsraum nicht erloschen sein wird). Es blickt paradoxerweise auf ein Geschehen zurück, welches im Raum einer das Sein eröffnenden Zukunft steht, wobei die Bereitschaft mit zum Ausdruck gebracht ist, sich selber bedingungslos an diese Eröffnung zu binden.

Interessant sind die indirekten und direkten Bezüge auf Hegel (und natürlich auch Heidegger) bei diesen Denkern, die deshalb nicht zufällig sind, weil sie bei der negativen Bewegung Hegels, der den Entzug des präsentierbaren Gegenständlichen (und auch jener höchsten von Kant als Gegenstände destruierten „Gegenstände" Ich, Welt und Gott) zu denken versuchte, ansetzen und diese Bewegung zu radikalisieren suchen. Hier und auch in vielen anderen Motivlagen, etwa dem Denken der Singularität und der Verletzlichkeit, gibt es teils enge Berührungen mit Adorno und der Frankfurter Schule. Wenn letztere(r) heute wohl weniger herangezogen wird (werden), dann liegt der Grund meiner Meinung nach darin, dass Derrida, Nancy, aber auch Denker wie Agamben eine indirektere, weniger emphatische Sprache gefunden haben, die Form und Inhalt der Aussagen näher zusammenbringt.

Wie dem immer aber auch sei: Wo Philosophie sich nicht in analytischen Glasperlenspielen erschöpft und wo sie etwas über den Menschen und seine Verletzungen und Freuden sagen will, scheint sie das Religiöse nicht ausblenden zu können. Die (christliche) Theologie wird dabei vielleicht auch von ihrem hohen Ross unhinterfragter Heilsgewissheiten heruntergeholt, die den Menschen zumindest im Europa der Gegenwart sowieso nicht mehr zu erreichen vermögen. Sie wird sicher auch herausgefordert sein, in all dem Blick für Verletzlichkeit, Alterität und Singularität den Bundesgedanken und seine Verheißungen nicht aus den Augen zu verlieren und dabei wahrscheinlich, einem Jeremia-Buch gleich, viel stärker in der Dialektik von Tod und Leben, Zerstörung und Fest, Bundesbruch und Vergebung zu denken haben. Und sie wird die von den zumindest hier genannten Philosophen anklingende Aufforderung sehr ernst nehmen müssen, das Gebet

neu zu bedenken. Die Frage, die sie dabei zu leiten haben wird, ist die direkt oder auch indirekt gestellte Gottesfrage, wobei die Theologie zu bedenken hat, dass Gott als Eigenname keinen Gattungsbegriff bezeichnet und vielleicht viel stärker verbal zu fassen ist als dies üblicherweise geschieht. Sie wird aber gerade in den Bahnen der Gottesfrage die Erfahrung machen, dass diese wiederum ihrerseits einmündet in oder sich vereinigt mit eine/r andere/n Frage: Nämlich die/der Frage nach *der* Frage selber, die, wie H.D. Bahr ausführt, vor „jene schweigende Fraglichkeit [stellt], von der aus sich allererst eine Frage stellen läßt“[16], und die sich vielleicht in diesem Schweigen als die Frage der Befremdlichkeit des Wunsches des Anderen im Eigenen andeutet[17], an der, wie hier vertreten wird, Religion und ihre Kritik eigentlich anhebt.

[16] H. D. Bahr, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994, 470.
[17] Vgl. ebd., 469.

Günter Dux (Freiburg)

Die Unzeitgemäßheit der katholischen Soziallehre[1] in der säkular gewordenen Welt

I. Worum es geht

Gerechtigkeit: Die Parteinahme für den andern

Es steht in der Marktgesellschaft um die menschliche Lebensform nicht zum Besten. Das werden die in Abrede stellen, die sich im ökonomischen System gut aufgestellt wissen. Die menschliche Lebensform ist jedoch Armen und Reichen gemeinsam. Wo immer Menschen deshalb dadurch Not leiden, dass sie in der Gesellschaft an den Rand gedrängt werden, leidet die menschliche Lebensform selbst Not. An den Rand gedrängt finden sich aber in der Marktgesellschaft Millionen. Millionen ist es verwehrt, den mit der Marktgesellschaft verbundenen Sinnvorgaben der Lebensführung zu folgen. Das macht das Problem der sozialen Gerechtigkeit aus.[2] Wer ihr durch die politische Gestaltungshoheit abzuhelfen sucht, hat Anlass, sich nach Bundesgenossen umzusehen. Der Blick fällt nicht zufällig auf die katholische Soziallehre. Das für die christliche Lehre zentrale Postulat der Liebe lässt sich säkular als Parteinahme für den anderen verstehen. Ohne die aber gibt es keine Gerechtigkeit. Die jüngst in Umlauf gebrachte Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI. *Caritas in veritate* bietet allen Anlass für die Vermutung, in ihr einen Bundesgenossen für das Postulat der Gerechtigkeit zu finden. Denn *Caritas in veritate* lässt sich als ein Manifest verstehen, dessen Absicht es ist, Gerechtigkeit anzumahnen.

Der Versuch einer Verständigung scheitert. Er scheitert nicht an der mit der Gerechtigkeit verfolgten Zielvorgabe, der Parteinahme für den andern. Er scheitert an zwei Vorgaben, die in der Sozialenzyklika mitgeführt werden:

- Er scheitert am Verständnis der Welt, dem Verständnis des Universums, wenn man so will;
- und er scheitert am Verständnis der Sozialwelt, in der der Gerechtigkeit Geltung verschafft werden soll. Die Sozialenzyklika gründet auf Vorgaben im Verständnis von Welt und Mensch, auf denen die Realisierung der Gerechtigkeit aufbauen soll, für die es in einem säkularen Verständnis der Welt keinen Anhalt mehr gibt. Um die eine wie andere Unvereinbarkeit aufzuweisen, ist es mir im Folgenden zu tun.

---

1 Der Erörterung zugrunde liegt die Sozialenzyklika Papst Benedikts XVI., *Caritas in veritate/Liebe in Wahrheit*.

2 G. Dux, *Warum denn Gerechtigkeit. Die Logik des Kapitals*, Weilerswist 2008.

II. Das Weltverständnis der Enzyklika *Caritas in veritate*

Die Enzyklika *Caritas in veritate* ist eine Glaubenslehre, die keines der Probleme auslässt, mit denen wir uns in der Gegenwart konfrontiert sehen. Sie ist ein Aufruf, jedes dieser Probleme im Geiste der Liebe und Gerechtigkeit anzugehen und einer Lösung zuzuführen. Das erkenntniskritisch vordringliche Problem der Enzyklika ist für ein säkulares Denken nicht, dass die Enzyklika den Grund der Gerechtigkeit in der Liebe Gottes verortet, das könnte man denen überlassen, die sich ihres Glaubens gewiss sind, das erkenntniskritisch vordringliche Problem ist, dass die Enzyklika eine solche Liebe und Gerechtigkeit als Grundverfassung der Welt vorfinden will. Ich möchte diesen Befund zunächst festhalten.

– Die Sozialenzyklika sieht die Welt in ihrer inneren Ordnung von der Liebe Gottes bestimmt. Darauf ist man gefasst. Entscheidend für unser Problem ist jedoch die Konsequenz, die sich daraus für das Verständnis der Lebensform des Menschen und die von ihr bestimmte Sozialwelt ergibt. Die Sozialenzyklika erklärt, dass die in Gott gründende Liebe in den Geist eines jeden Menschen gelegt ist (1,16). Sie ist ein Geschenk Gottes, von dem es ausdrücklich heißt, dass alle es empfangen hätten (34,72). Doch damit nicht genug. Diese Form der Liebe ist auch die Grundlage der Makrobeziehungen in Gesellschaft, Wirtschaft und Politik (1,17). In der Gesellschaft stellt, folgt man der Sozialenzyklika, die Liebe einen unverzichtbaren Bestandteil dar. In ihrer Grundverfasstheit wird die Gesellschaft als Netz der Nächstenliebe verstanden (5,21). Für die katholische Soziallehre ist die Solidarität aller Menschen „Wirklichkeit“ (43,92). Es ist diese Lehre, die dem Verständnis des Menschen und der gesellschaftlichen Verfasstheit seiner Lebensform in einer säkular gewordenen Welt nicht mehr zu integrieren ist.
– Erkenntniskritisch gleicherweise problematisch ist das Verständnis der Gerechtigkeit. Auch sie wird nicht anders als die Liebe zum Nächsten in der Grundverfassung der Sozialwelt verortet. Gerechtigkeit, so kann man das Verständnis der Enzyklika kurz und knapp bestimmen, ist die Umsetzung der Liebe unter dem Postulat der Moral. Die Moral aber ist, folgt man der Enzyklika, an nichts als an das subjektive Vermögen des einzelnen Menschen gebunden, für den anderen Partei ergreifen zu können. Sie ist deshalb in allen Lebenslagen und in allen Lebensbereichen möglich und gefordert, in der Familie, in der Wirtschaft und in der Politik. Explizit wendet sich die Sozialenzyklika gegen die Annahme, es gebe in der Sozialwelt Strukturen, die das moralische Wollen des Menschen inhibierten oder ihr auch nur Grenzen setzen könnten (42,88). Bedeutsam wird diese Annahme vor allem für das Verständnis der Wirtschaft. Auch sie sieht die Enzyklika von Beziehungen der „Freundschaft und Gemeinschaft, der Solidarität und Gegenseitigkeit“ bestimmt (36,76). Für dieses Verständnis gilt ebenfalls, dass es dem Verständnis

einer säkular gewordenen Welt, einer säkular gewordenen Sozialwelt insbesondere, nicht mehr zu integrieren ist.

III. Das erkenntniskritische Problem

Ersichtlich sieht sich, wer zunächst lediglich im Sinne hatte, sich der Gerechtigkeit in der katholischen Soziallehre zu vergewissern, in erkenntniskritische Abgründe des Weltverständnisses verstrickt. Die Sozialenzyklika selbst ist allerdings von erkenntniskritischen Problemen abständig. Sie ist Verkündigung (15,37), und die lässt sich durch die Welt nicht irritieren, auch wenn es in der Enzyklika gerade um deren Ordnung geht. Es ist unschwer zu antizipieren, dass der Papst jedem der zuvor fixierten Befunde, Liebe und Gerechtigkeit als Grundverfassung der Lebensform des Menschen wie der Sozialwelt seien mit dem säkularen Verständnis der Welt nicht in Einklang zu bringen, mit einem: „Umso schlimmer für das säkulare Verständnis der Welt" begegnen würde. Die Gewissheit des Glaubens ließe ihn, würde er denn der Einwände gewahr, auf der Liebe als Fundament der Weltordnung und der Gerechtigkeit und Solidarität des Menschen als Fundament der Sozialordnung insistieren. Darauf ist man gefasst, wenn man die Struktur des Denkens von einem Absoluten her kennt. Doch damit wird ein Problem offenbar, auf das der Papst selbst nicht gefasst ist. Der Papst nämlich hält dafür, dass Glaube und Vernunft in fruchtbarer Weise zusammenzuarbeiten vermögen (56,118). Die Vernunft, so erklärt er, bedarf der Läuterung durch den Glauben, der Glaube der Läuterung durch die Vernunft. Das ist die schiedlich-friedliche Formel, auf die der Papst das Verhältnis bringt. Auch sie ist für ein über die Denkstruktur des religiösen Denkens aufgeklärtes Bewusstsein einsichtig. Für den, der die Welt von einem Absoluten her versteht, ist das Weltwissen, es mag sein, welches es wolle, dem Absoluten integrierbar. Denn die Struktur der absolutistischen Logik lässt zwar explizit aus dem Absoluten hervorgehen und bestimmt sein, was sich in der Welt findet, der tatsächliche Erkenntnisprozess läuft umgekehrt: Was in der Welt vorgefunden wird und geschieht, wird dem Absoluten zugerechnet. In einem Denken, das von einem Absoluten seinen Ausgang nimmt, ist es deshalb auch schlechterdings unvorstellbar, das Weltwissen könne keinen Raum für den Glauben an eben dieses Absolute, Gott, lassen. Wer seine Denkmöglichkeit bestreitet, setzt sich dem Einwand einer kranken, verblendeten oder entfremdeten Vernunft aus. Alle Deklassifikationen der säkularen Vernunft hält die Enzyklika für dieses Denken bereit.

In einem über die säkular gewordene Welt aufgeklärten Denken der Moderne wird das Denken von Strukturen bestimmt, die einsichtigen säkularen Bedingungen verhaftet sind. Das gilt auch für die grundhafte Struktur des Denkens von einem Absoluten her. Wer sich der strukturellen

Bedingtheit des Denkens bewusst ist, wird sich zwar der Schwierigkeit bewusst sein, präformierten Strukturen zu widerstreiten, sich aber doch nicht abhalten lassen, deren Probleme zu artikulieren. Erkenntniskritisch sind mit der schiedlich-friedlichen Zuordnung von Glaube und säkularer Vernunft zwei Probleme verbunden:

– Der, der die Formel nutzt und erklärt, das säkulare Denken bedürfe der Läuterung durch den Glauben, entscheidet über die Verfasstheit säkularen Denkens unter den Bedingungen einer absolutistischen Logik, ohne sich der intrinsischen Logik des säkularen Weltwissens recht vergewissert zu haben. Auf dem Grunde der absolutistischen Logik ist a priori entschieden, dass die Bezogenheit auf Gott in ihm Raum haben muss. Das ist aber im säkularen Verständnis der Welt gerade fraglich geworden.
– Wir haben allen Grund zu der Annahme, dass das säkulare Denken seiner inneren Verfasstheit nach einer Logik verhaftet ist, in der gar keine Möglichkeit besteht, auf ein Absolutes hin oder von ihm her zu denken. Säkulares Wissen ist, was immer sonst noch, ein an der Welt evaluiertes Wissen. Es ist der Wirklichkeit gerade nicht entfremdet, wie die Sozialenzyklika wähnt (53,112), sondern ihr verhaftet. Dem, der die Vernunft dieses Denkens als „entfremdete Vernunft" versteht, sind offensichtlich zwei Einsichten entgangen: Zum einen, dass das säkulare Weltverständnis überhaupt auf einer Logik beruht, die mit der subjektivischen Logik des Denkens von einem Absoluten her nicht kompatibel ist, sie auch nicht einzuschließen vermag, zum andern, dass die Logik des säkularen Denkens so wenig verfügbar ist, wie das positive Wissen von der Welt, das durch sie erworben werden konnte. Man kann in einer säkular gewordenen Welt nicht denken, was man nicht denken kann. In jeder Logik wird darüber entschieden, was man denken kann und was nicht. Das gilt auch für die Logik der säkular gewordenen Welt.

Wenn man die Verhältnisse nimmt, wie sie sich seit Beginn der Neuzeit entwickelt haben, lässt sich nicht in Abrede stellen, dass wir in einem Schisma der Logiken leben. Das muss man sehen. Erst dann nämlich kann man fragen, wie man damit umgehen kann. Erst dann lässt sich der Konflikt erfassen, der zwischen Glaube und Denken aufgebrochen ist.

IV. Zeitenwende

1. Was säkular gewordene Welt meint

Der Prozess der Säkularisierung weist eine historische Tiefendimension auf, die man unterschiedlich weit zurückreichen lassen kann. Am Beginn der Neuzeit führt er zu einem Umbruch im Weltbild, der radikaler nicht gedacht werden kann. Denn er führt zu einem Wechsel der Logik im Welt-

verstehen der Neuzeit. Was „Wechsel der Logik im Weltverstehen" heißen soll, lässt sich an der naturwissenschaftlichen Revolution des 16. und 17. Jahrhunderts bestimmen. Deren Bedeutung wird nur unvollkommen erfasst, wenn man sie durch den Zugewinn des materialen Wissens bestimmen zu können meint: dem Wechsel von einem geozentrischen zu einem heliozentrischen Verständnis des Universums, dem Gesetz des freien Falls, den Brechungsgesetzen des Lichts oder was man sonst an frühneuzeitlich gewonnenen Erkenntnissen nennen mag. Grundlegend für den Prozess der Säkularisierung ist, dass die Totalität der Materie im Universum in der ihr eigenen Prozessualität als einheitlichen Bewegungsgesetzen unterworfen verstanden wird. Damit ist nicht nur das Aristotelische Weltbild mit seiner Unterscheidung einer lunaren und sublunaren Körperwelt obsolet geworden, obsolet geworden ist insbesondere ein interpretatives Paradigma, das die Materie intentional-sinnhaften Prozessen unterworfen sah. Mit der Eliminierung des intentional-sinnhaften Paradigmas im Naturverständnis geht jenes Deutungsmuster verloren, auf dem eine Geschichte lang die Geistigkeit des Kosmos beruht hatte. An seine Stelle tritt ein funktional-systemisches Verständnis, das die Materie Gesetzen unterworfen sieht, die in mathematischen Gleichungen fassbar werden.[3] In einem durch die Naturwissenschaften aufgeklärten Verständnis ist das Universum seither einer Geistigkeit, wie sie der Lebensform des Menschen eigen ist, entsetzt.

Die naturwissenschaftliche Revolution des 17. Jahrhunderts verfuhr nicht ganz so radikal, wie ich sie hier dargestellt habe. Newton, in dessen Principia mathematica von 1687 die naturwissenschaftliche Revolution einen ersten Abschluss findet, bleibt mit einem Rest seines Denkens einer intentional-sinnhaften Bestimmung des Universums verhaftet.[4] Einmal abgesehen davon, dass er den Teilchen der Materie „gewisse Kräfte" zuschreibt, die er unbestimmt lässt, sieht sich Newton aus drei Gründen zum Verständnis der Natur an Gott verwiesen:

– Zum einen nimmt Newton an, dass die harten, wenig elastischen Teilchen beim Aufprall aufeinander etwas von ihrer Energie verlieren. Das energetische System des Universums ist deshalb auf einen andauernden energetischen Zuschuss angewiesen.
– Zum andern braucht Newton Gott, weil er an der Notwendigkeit einer ersten Ursache des Universums festhält. Und die, so Newton, „could only proceed from the counsel and dominion of an intelligent and powerful being."[5]

---

3 I. Newton, *Principia mathematica philosophiae naturalis* (1687).

4 Eine differenzierte Erörterung des Naturverständnisses Newtons findet sich bei A. Koyré, *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum,* Frankfurt am Main 2008.

5 I. Newton in dem der zweiten Ausgabe 1713 beigefügten „General Scholium"; www.isaac-newton.org/scholium.htm

– Schließlich aber braucht Newton Gott, weil er meint, die Vollkommenheit der Organisationsformen des Lebens nicht erklären zu können, ohne sie der Intentionalität eines Schöpfers zuzuschreiben.[6]

Die nachfolgenden Revolutionen in der Physik sind jedoch bei der Physik Newtons nicht stehen geblieben. In ihnen wurde die physikalisch begründete Notwendigkeit einer energetischen Zufuhr beseitigt und auch das machinale Muster der frühen Neuzeit eliminiert. So sehr gegenwärtig in der theoretischen Physik ein umfassendes Modell für die der Natur eigene Prozessualität auf der Mikroebene im Streit ist, eine Restauration des vorneuzeitlichen intentional-sinnhaften Paradigmas ist nicht erfolgt, auch nicht in Sicht. Heute sehen wir uns an ein physikalisches Universum verwiesen, das sich als ein unendliches, in seiner Prozessualität in sich selbst bestimmtes System darstellt. Es ist dieser Befund, der das ausmacht, was wir das säkulare Verständnis des Universums nennen. Was säkular gewordene Welt heißt, lässt sich deshalb prägnant bestimmen:

> *Säkular gewordene Welt will sagen: Was immer im Universum vorgefunden wird und geschieht, wird durch dessen immanente Bezüge bestimmt und muss aus den ihm immanenten Bezügen auch seine Erklärung finden.*

2. Das Problem des Geistes

Es war in den Jahrhunderten der frühen Neuzeit in gar keiner Weise einsichtig, wie der Mensch einem in dieser Weise verstandenem Universum sollte eingebunden werden können. Es war insbesondere nicht einsichtig, wie er in seiner geistigen, durch Denken und Sprache bestimmten Lebensform diesem Universum sollte eingebunden werden können. Die Konvergenz der Erkenntnis auf das erkennende Subjekt, wie sie bei Descartes eingeleitet und von der Erkenntniskritik Kants zu einer transzendentalen Erkenntnistheorie ausgearbeitet wurde, löste das Problem nicht. Descartes musste sich das Wissen von der Welt von Gott garantieren lassen[7], Kant wollte zwar nicht die Erkenntnisformen, wohl aber das Erkenntnisvermögen, sie hervorzubringen, angeboren sein lassen.[8] Angeboren kann aber nicht biologisch verstanden werden. Kant wusste um die „Entgeistigung der Natur".

---

[6] I. Newton, *Optik oder Abhandlung über Spiegelungen, Brechungen, Beugungen und Farben des Lichts* (Buch III), Frankfurt am Main 2001, 189.

[7] R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, Hamburg 1959.

[8] I. Kant, Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band VIII, Berlin/Leipzig 1923, 185–251.

3. Die erkenntniskritische Bedeutung der Evolution

Der Schlüssel zum Verständnis der geistigen Lebensformen des Menschen ist erst in der Moderne mit der Entdeckung der Evolution der Arten gefunden worden. Die muss allerdings, was ihre Bedeutung für das Verständnis der Lebensform des Menschen angeht, anders verstanden werden, als sie gemeinhin verstanden wird. Prinzipiell unproblematisch ist die Evolution der biologischen Verfassung des Menschen. Es ist unsicher, wie sie in den einzelnen Entwicklungslinien verlaufen ist, dass sich der Mensch in einer Linie entwickelt hat, für die das jüngst entdeckte Exemplar des Ardipithecus ramidus die älteste Dokumentation darstellt und für die die Australopithecinen näher gelegene Entwicklungen darstellen, ist nicht fraglich.[9] Im Kontext unserer Erörterung ist eines entscheidend: Die Erklärung der seit etwa 4,5 Millionen Jahren dokumentierten Evolution der biologischen Verfassung des Menschen hält sich auch im biotischen Stratum des Universums strikt in den Grenzen einer naturwissenschaftlichen Erklärung, wie sie durch die naturwissenschaftliche Revolution am Beginn der Neuzeit paradigmatisch wurde. Sie ist eine funktional-systemische Erklärung, fernab jedweder intentional-sinnhaften Prozessualität. Die biogenetische Forschung hat auf dieses Verständnis das Siegel gesetzt.

Für das säkulare Verständnis des Menschen stellt die Evolution seiner biologischen Verfassung nur den ersten Teil der Geschichte dar. Im Kontext unserer Erörterung konzentriert sich das Interesse auf den zweiten Teil, die Ausbildung seiner geistigen, durch Denken und Sprache gebildeten Lebensform. Sie ist weithin unverstanden geblieben. Vertreter der Biologie und Gehirnphysiologie zögern nicht, sie dem Genom einzulagern. Auch die Religion soll genetisch bedingt sein,[10] einem „Gott-Gen“ zugerechnet werden.[11]

Das ist purer Unverstand. Die geistigen Lebensformen sind intentional-sinnhafte Lebensformen. Auch die Religion ist intentional-sinnhaften Bezügen zu subjektivisch verstandenen Mächten, Göttern und Gott, verhaftet. Solche Bezüge lassen sich aber in einem säkular gewordenen Verständnis der Welt in der Natur nicht finden.

4. Das konstruktive Verständnis des Geistes

Es gibt eine frappant einfache Erklärung für die Geistigkeit der menschlichen Lebensformen: Sie haben sich auf der Grundlage der biologischen Verfassung des Menschen erst durch den Menschen ausgebildet. Um ihren

---

[9] Eine kurze Darstellung findet sich bei Fr. Schrenk, *Die Frühzeit des Menschen*, München 2000.

[10] F. Facchini, *Die Ursprünge der Menschheit*, Stuttgart 2006, 222.

[11] So die *New York Times* vom 23 November 2009.

Bildungsprozess zu verstehen, bedarf es allerdings einer anderen als der hergebrachten grundhaften Logik. In der liegt in dem, woraus sich etwas bildet, schon begründet, was sich aus ihr herausbildet. Um den Bildungsprozess der geistigen Lebensformen des Menschen zu verstehen, bedarf es einer prozessualen Logik.

> *Prozessuale Logik soll heißen: In dem, woraus sich die geistigen Lebensformen bilden, liegen nur die Bedingungen, um sie zu bilden, nicht schon die Formen selbst. Die bilden sich erst in einem konstruktiven Prozess.*[12]

Ich denke, der Erkenntnisgewinn einer prozessualen Strategie, die den Bildungsprozess der geistigen, intentional-sinnhaften Lebensformen als Anschlussorganisation an eine evolutive biologische Verfassung entstehen lässt, ist evident: Wir integrieren die geistigen Lebensformen einem säkular gewordenen Verständnis der Welt, ohne sie im biologischen Stratum der Natur den biologischen Organisationsformen gleichmachen und sie gleichsam natural einebnen zu wollen. Evident ist dann allerdings auch, dass wir mit dieser Strategie den Prozess der Säkularisierung zu Ende führen: Alle geistigen Lebensformen des Menschen werden in dieser Weise aus ihrem Bildungsprozess durch Denken und Sprache rekonstruktiv verständlich. Es bleibt kein Rest! Wenn deshalb der Papst erklärt, um auf unsere anfänglichen Erörterungen zurückzukommen, das säkulare Verständnis der Welt bedürfe der Läuterung durch den Glauben, so ist das ein Theorem, das theologisch einsichtig ist, sich in der Logik einer säkular gewordenen Welt selbst aber nicht länger stellt. Ich komme darauf zurück.

Es ist schier unmöglich, unter den gegenwärtigen Restriktionen der Erörterung auch nur den Versuch zu machen, die Grundlagen im Bildungsprozess der geistigen Lebensformen zu klären. Das habe ich in der zuvor angeführten Arbeit getan. Im gegenwärtigen Kontext ist nicht mehr möglich, als das säkulare Verständnis jener sozialen Lebensformen des Menschen zu erörtern, die von der Sozialenzyklika „*Caritas in veritate*“ als grundlegend für die soziale Lebensform des Menschen in Anspruch genommen werden, für Moral, Liebe, Solidarität, Gerechtigkeit.

V. Die Grundverfassung der sozialen Lebensform des Menschen

1. Die Konstruktion in der frühen Ontogenese

Bereits die anthropoiden und hominiden Vorfahren des Menschen lebten sozial. Die anderen waren immer schon da. Das war die Bedingung, um

[12] Eine systematische Erörterung auch der prozessualen Logik findet sich bei G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur*, Weilerswist 2000, 167 ff.

zwischen ihnen in Interaktionen und Kommunikationen die spezifisch humanen Lebensformen auszubilden.[13] Der Schlüssel zum Verständnis dieser Lebensform liegt darin, dass die Grundformen der geistigen Lebensformen in der frühen Ontogenese der Gattungsmitglieder ausgebildet werden. Das kann jeder an den nachkommenden Gesellschaftsmitgliedern in unserer eigenen Gesellschaft beobachten. In der verfügen zwar die anderen im Umfeld des Kindes schon über die Lebensformen, die das Kind erst entwickeln muss. Das ist hilfreich. Subjekt des konstruktiven Prozesses ist aber das nachkommende Gattungsmitglied. Das Faszinosum in diesem Prozess ist, dass auch die medialen Strukturen der Organisationsformen, die kategorialen Formen des Denkens wie die grammatischen Formen der Sprache, von jedem Gattungsmitglied neu ausgebildet werden müssen. In den durch den Erwerb der Handlungskompetenz eingeleiteten Bildungsprozess der grammatischen Formen der Sprache wird dann allerdings das schon ausgebildete Regelsystem der sozialen Umwelt eingefügt. Es lässt sich zeigen, dass phylogenetisch die genetischen Bedingungen einerseits, die sozialen Gegebenheiten andererseits hinreichten, um den konstruktiven Prozess in Gang zu setzen.[14]

2. Der Bildungsprozess der Moral

Der Bildungsprozess der humanen Lebensformen in der Ontogenese der Gattungsmitglieder erfolgt in Interaktionen und Kommunikationen mit den anderen des sozialen Umfeldes. Leitkompetenz dieses Bildungsprozesses ist der Erwerb der Handlungskompetenz. Es ist unschwer zu sehen, dass der Erwerb nur gelingen kann, wenn das nachwachsende Gattungsmitglied lernt, den Erwartungen und Interessen der anderen Rechnung zu tragen. In eben diesem Prozess bildet sich die Moral als Grundverfassung der sozialen Lebensform des Menschen aus. Moral besteht im konstruktiven Verständnis der menschlichen Lebensform, wie sie hier entwickelt wird, darin, den Interessen der anderen in den sozialen Interaktionen soweit Rechnung zu tragen, wie es das Zusammenleben erfordert. Sie ist eine conditio sine qua non des Zusammenlebens.[15] Ersichtlich geht in sie eine Form sozialer Rationalität ein. Sie entwickelt sich mit dem Erwerb der Handlungskompetenz. Die Prozessualität des Gehirns bietet für sie die Grundlage, nicht aber schon ihre Ausprägung in der Form der Moral. Der Ausbildung

[13] Dazu G. Dux, *Von allem Anfang an: Macht nicht Gerechtigkeit. Studien zur Genese und historischen Entwicklung des Postulats der Gerechtigkeit,* Weilerswist 2009.

[14] Dazu J. Langer, Die universale Entwicklung der elementaren logisch-mathematischen und physikalischen Kognition, in: G. Dux/U. Wenzel (Hg.), *Der Prozess der Geistesgeschichte,* Frankfurt am Main 1994, 119–172.

[15] Zur Genese der Moral, ihrem Inhalt und ihrer Bedeutung G. Dux, *Die Moral in der prozessualen Logik der Moderne,* Weilerswist ^{2}2004.

der Moral unterliegt in den dichten Kommunikationen und Interaktionen der frühen Kindheit die Intimität der Lebensführung in der Körperzone der anderen. In die Verfasstheit der Moral geht deshalb die Bedeutung ein, die der andere für die eigene Lebensform gewinnt. Das Selbst formiert sich in der Interaktion und Kommunikation mit dem andern. Auch die kognitiven Konzepte von Selbst und anderem formieren sich in Abhängigkeit voneinander.[16] In beiden, in der realen Verfasstheit des Selbst wie in dessen konzeptueller Wahrnehmung, wird alter in ego integriert.

Wenn man sich die Genese der Moral in der sozialen Grundverfassung der humanen Lebensform vergegenwärtigt, drängen sich zwei Weiterungen auf, für die sich die historische Ausprägung der sozialen Lebensform des Menschen als Beleg in Anspruch nehmen lässt. Ich fasse sie thesenartig zusammen:

– Es ist im säkularen Verständnis der Welt schlechterdings nicht möglich, die Moral in der Natur des Menschen angelegt zu sehen. Die Natur kennt keine normativen Verpflichtungen. Was in der Biologie als natürliche Form der Moral verhandelt wird[17], ist etwas anderes als das, was unter Menschen als Moral gilt.
– Sehr wohl möglich ist, sich die Moral mit dem Menschen ausbilden zu sehen. Dann allerdings muss man die Bedingungen in Betracht ziehen, unter der ihre Ausbildung erfolgt. Denn wie alles in der säkular verstandenen Welt steht auch der Bildungsprozess der Moral unter Bedingungen.
– Die dichteste Form der Moral findet sich in den familialen Beziehungen. In ihnen ist der andere ein bedeutsamer anderer, für dessen Lebensführung man Sorge tragen muss. Diese Form der moralischen Verpflichtung, sich um andere zu sorgen und ihre Interessen zu den eigenen zu machen, besteht jenseits der Grenzen konkreter sozialer Beziehungen nicht.

Durch weite Räume der frühen Geschichte war der Fremde außerhalb der Gesellschaft moralisch „vogelfrei“. Erst in der Neuzeit, nachdem sich eine Form von Weltgesellschaft gebildet hat, ist der Fremde ein Fremder in der Gesellschaft. Gleichwohl sind auch in der modernen Gesellschaft die moralischen Verpflichtungen gegenüber Fremden in der Gesellschaft äußerst begrenzt. Im Begegnungsverkehr wird kaum mehr verlangt, als den anderen nicht zu verletzen. Nur äußerst zäh hat sich die moralische Obligation entwickelt, in Unglücksfällen Fremden zu helfen.

Der Grund dieser restriktiven Geltung der Moral ist nach allem, was über ihre Genese gesagt wurde, unschwer zu erkennen: Die Moral reicht nur soweit, wie sie erforderlich ist, um das Zusammenleben möglich zu ma-

[16] D. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, London 1998.
[17] A. D. Alexander, *The Biology of Moral Systems*, Hawthorne 1987; F. M. Wuketits, *Gene, Kultur und Moral,* Darmstadt 1990.

chen. Die Ratio ihres Bildungsprozesses wird von einer zweckrationalen Vernunft bestimmt. Sie entwickelt sich mit dem Menschen. Und genau so weit, wie sie reicht, reichen auch die normativen Obligationen. Der Mensch ist mit dem Menschen nicht solidarisch, wenn man denn die Solidarität an die Sorge um den andern gebunden sieht. Solidarisch ist er nur mit denen, mit denen er in einer Weise zusammenlebt, die Solidarität erfordert. Reflexiv kann sich daraus in der Gegenwart eine Anteilnahme an den Lebensbedingungen entfernt lebender Menschen ergeben. Doch das ist eine andere Form von Solidarität als die Sorge gegenüber denen, die dem Subjekt zunächst leben.

3. Moral und Gerechtigkeit

In der Sozialenzyklika wird die soziale Gerechtigkeit als eine Ausprägung der Moral verstanden. Die Annahme liegt nahe, wenn man die Moral als ein Geschenk des Schöpfers versteht, mit dem das Subjekt von Natur aus ausgerüstet ist. Auch in der Philosophie wird die soziale Gerechtigkeit zumeist als Ausprägung der Moral verstanden. Strukturlogisch aus dem gleichen Grunde. Transzendental gilt die Moral einer Vernunft verhaftet, mit der das Subjekt ausgerüstet ist.[18] Beiden Vorstellungen zufolge ist die Moral im Subjekt gleichsam thesauriert. Wenn man mit dem neuzeitlichen Wissen um die Konstruktivität der menschlichen Lebensformen aus einer evolutiven Naturgeschichte heraus Ernst macht, gehen Moral und soziale Gerechtigkeit aus differenten Bedingungen hervor und haben auch differente Ziele. Die Moral richtet sich darauf, Bedingungen des Zusammenlebens in Interaktionen und Kommunikationen zu schaffen. Die soziale Gerechtigkeit ist auf die Strukturen der Gesellschaft gerichtet.[19] Sie sucht den historischen Verlauf einer Entwicklung zu richten, den die Strukturen der Gesellschaft in der Geschichte genommen haben. Die Gesellschaft ist nämlich nicht, wie die Sozialenzyklika meint, auf die Liebe des Menschen zum Mitmenschen gegründet (1,17), die Gesellschaft ist auf Macht gegründet. Sie hat sich schon im Übergang von den hominiden Sozietäten zu der spezifisch humanen gesellschaftlichen Lebensform über Macht gebildet. Historisch-genetisch erfolgte die Ausbildung der Gesellschaft auf eine überaus einfache Weise: Jeder brachte die Handlungspotenziale seiner Lebensführung als Machtpotenziale in die Gesellschaft ein, jeder legte dabei die Machtpotenziale der anderen zugrunde. Die Machtpotenziale wurden austariert.[20] Auf eben diese Weise wurde die Egalität der frühen Gesellschaften bewirkt.

---

[18] I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Berlin 1968.
[19] G. Dux, *Warum denn Gerechtigkeit* [wie Anm. 2].
[20] Dazu ders., *Von allem Anfang an* [wie Anm. 13].

Auch die historische Entwicklung der Gesellschaft wurde durch die Entwicklung ihrer Machtverfassung bestimmt. Dabei geschah, was man den Sündenfall in der Entwicklung der Gesellschaft nennen kann. Macht wurde organisiert und in eine Form der Herrschaft von Menschen über Mitmenschen transformiert. Durch eben diese Verfassung bestimmt finden wir die nachfolgenden Gesellschaften, die Gesellschaften der archaischen Hochkulturen, der Antike und des Mittelalters, in der Geschichte vor. Auch der Bildungs- und Entwicklungsprozess der kapitalistisch verfassten Marktgesellschaft wird von Macht bestimmt. Der Markt der kapitalistischen Marktgesellschaft ist nicht der friedliche Ort, an dem Interessen ausgeglichen werden (35,73). Der Markt ist der Ort, an dem verfügbare Machtpotenziale genutzt und entwickelt werden, um dadurch die Position dessen, der sich auf dem Markt bewegt, in der Gesellschaft zu konsolidieren oder zu verändern. Vor allem der Arbeitsmarkt wird von intrinsischen Machtprozessen gelenkt. Wir hätten das Problem der Gerechtigkeit in der Marktgesellschaft nicht, wenn nicht die Vernetzung der Gesellschaft über Macht bis in unsere Zeit reichte. Das Problem der Gerechtigkeit in unserer Zeit und Gesellschaft ist, dass sie sich gegen eine dem Bildungsprozess der Gesellschaft immanente Machtverfassung Geltung verschaffen soll.

4. Die Liebe zum Mitmenschen

Die Absicht im Kontext der gegenwärtigen Erörterung ist, deutlich zu machen, dass sich die Welt als eine säkular gewordene Welt anders darstellt als in einer Logik, die vom Ausgang eines Absoluten bestimmt wird und sich als Schöpfungslogik offenbart. Für das von dieser Welt gewonnene Wissen nehmen wir, wie fallibel es sich in seinem je konkreten Gehalt erweisen mag, eine empirisch überprüfbare Wahrheit in Anspruch. In dieser Welt stellen Macht und Herrschaft die bestimmenden Determinanten der Strukturen der Gesellschaft dar. Es macht für dieses Verständnis der Welt schlechterdings keinen Sinn, die Gesellschaft auf eine Liebe gegründet zu sehen, die dem Menschen ins Herz gelegt sein soll (1,16). Auch wenn man sich bewusst hält, dass in der Sozialenzyklika von Liebe als Nächstenliebe gehandelt wird, verzeichnet man damit die Institution der Gesellschaft. In der Verfasstheit der Gesellschaft ist Liebe nicht wiederzufinden. Sie ist auch nicht erforderlich, um sie möglich zu machen. Der Bildungsprozess des Subjekts lässt jeden anderen als alter ego seiner selbst erkennen. Auch von Sklaven von Natur weiß Aristoteles zu sagen, dass sie Menschen sind.[21] Aber darum wird der fremde andere nicht auch schon geliebt. Auch die moralischen Verpflichtungen gegenüber dem Fremden verlangen nicht, ihn zu lieben, wo auch immer man ihm in der Gesellschaft begegnen mag.

[21] Aristoteles, *Politik*, 254a2.

Selbst Solidarität ist ein viel zu anspruchsvolles Postulat, um sie in den Beziehungen zu allen und jedem wiederfinden zu wollen.

Liebe gibt es auch im historisch-genetischen Verständnis einer säkular gewordenen Welt. Auch sie ist aber, wie alles in der Welt, an Bedingungen ihres Bildungsprozesses gebunden. Um jemanden zu lieben, sind sehr enge, sehr spezifische Formen der Erfahrung im Umgang mit ihm notwendig. Zu ihrer vollen Bedeutsamkeit entwickelt sie sich wohl erst in der Gemeinsamkeit der Lebensführung. In ihr lebt die Erfahrung der Bedeutsamkeit des anderen in der frühen Ontogenese auf. In dem, den man liebt, wird ein alter ego wahrgenommen, dessen Bedeutsamkeit sich das Selbst verbunden und verpflichtet weiß. Eine an spezifische Bedingungen gebundene Form der Liebe stellt die Liebe zwischen den Geschlechtern dar.[22] In ihr manifestiert sich zum einen die Genese des Selbst in Abhängigkeit vom andern. Das Subjekt bedarf der Versicherung seiner selbst in einem andern, dem es sich verbunden weiß. Es bedarf auch der Versicherung einer gemeinsamen Welt durch den andern. Beide Bedürfnislagen wurden in der Ontogenese ausgebildet und in eine Intimität der Lebensführung zwischen ego und alter ego eingebunden. Eben diese Form der Intimität sucht das Subjekt auf einem entwickelteren Niveau der Lebensführung in der Beziehung zum andern zu rekonstruieren. Die Verbindung mit der Sexualität wird dafür bedeutsam. Wenn man dagegen Liebe als Liebe zum Menschen schlechthin verstehen will, bringt man sie um die Bedeutsamkeit ihres Gehaltes.

5. Der theologische Überschuss

Wer sich in der Rekonstruktion einer säkular gewordenen Welt in die Kritik des theologischen Weltverständnisses verwickelt sieht, ist auf den Einwand gefasst, mit den weltlichen Bestimmungen von Moral, Gerechtigkeit, Liebe möge es stehen, wie es wolle, theologisch gebe es nun einmal deren Perspektivierung aus der Liebe Gottes. Und in der nehme sich Moral, Gerechtigkeit, Liebe anders aus. Gewiss, die Begründung aus einem Absoluten weist einen Überschuss an Parteinahme für den andern aus, der von keinem säkularen Weltverständnis einzuholen ist. Das Problem nur ist, dass sich für diesen Überschuss am Weltverständnis kein empirisch aufweisbarer Anhalt finden lässt. Wenn das Subjekt von Natur aus mit der Bindung an den andern durch Liebe und eine Form sozialer Gerechtigkeit ausgestattet wäre, dann sähe die Weltgeschichte anders aus. Tatsächlich hat sich die Gesellschaft über die Vernetzung der Machtpotenziale der Subjekte gebildet; und die Entwicklung ihrer Strukturen in der Geschichte haftet an einer Entwicklung der Machtpotenziale, wie sie in der Geschichte möglich geworden ist. Was soll es dann aber heißen, wenn man sagt, das

[22] G. Dux, *Geschlecht und Gesellschaft. Warum wir lieben*, Frankfurt am Main 1994.

Netzwerk der Gesellschaft werde durch die Nächstenliebe gebildet? Das macht schlicht keinen Sinn! Wenn die Gesellschaft als Makroorganisation auf eine Liebe gegründet wäre, die dem Menschen ins Herz geschrieben wäre, dann hätten wir das Problem nicht, das wir in der Marktgesellschaft haben, dass 2 ½ Millionen Kinder von Armut bedroht sind und unter Bedingungen unzureichender Bildung aufwachsen. Empirisch ist von der Liebe des Menschen zu jedem andern, von der Nächstenliebe als Fundament der Gesellschaft nichts zu erfassen. Wir halten uns aber in einer säkular verstandenen Welt an die empirische Fundierung auch der auf den abstraktiven Ebenen der Reflexion gelegenen Theorien gebunden.

Die Entgegnung des Papstes liegt auf der Hand. Sie ist in der Enzyklika mit aller wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen: Eben weil sich die Gesellschaft so darstellte, brauche das säkulare Wissen der Läuterung durch den Glauben (56,118). Gäbe es sie, stellte sie jedenfalls ein Jenseits des Weltwissens dar, so wie die Schöpfungsgeschichte sich als ein Jenseits darstellt. Am Weltwissen findet sie nach der Zeitenwende nicht nur keine Bestätigung, sie inhibiert deren Verständnis. Auf Moral, Gerechtigkeit, Liebe gegründet stellt sich die Gesellschaft eben nur in einer Logik dar, die mit der Zeitenwende im Verständnis der Welt eliminiert wurde. Wie man sieht, hängt der Diskurs mit der Sozialenzyklika schließlich und endlich am Schisma der Logiken.

VI. Im Schisma der Logiken

1. Das vorneuzeitliche Naturverständnis der katholischen Religion

Es ist offensichtlich, dass ein Verständnis der menschlichen Lebensform, wie es hier im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte entwickelt worden ist, mit dem Naturverständnis und dem Menschenbild, das der Sozialenzyklika zugrunde liegt, im Widerstreit steht. Der Grund des Widerstreits ist sichtbar geworden: Die Sozialenzyklika hält an der subjektivisch-absolutistischen Logik und dem zentralen Gehalt der Schöpfungsgeschichte, wie sie im Alten Testament überliefert ist, fest. Der Papst zögert nicht festzustellen: die Natur sei nicht nur Materie, sondern auch Geist (48,104). In eben dieser Weise ist die Natur in aller Geschichte und in allen Religionen verstanden worden: Der Ausgang im Verständnis der Welt von einem Absoluten ist der Ausgang von einem Absoluten als Geist. Gott ist Geist, heißt es im Johannesevangelium (4, 24). Das ist strukturlogisch stringent. Es findet sich in vergleichbarer Weise in anderen Hochreligionen. Im christlichen Verständnis stellt die Natur deshalb trotz des Sündenfalls des Menschen dar, als was sie von Gott geschaffen wurde: Ausdruck eines Plans der Liebe. Und dieser Plan ist der Natur eingebildet. Die Sozialenzyklika sagt von ihr, sie trage eine Grammatik der Zwecke in sich (48, 103). Das ist nicht

einfach ein anderes, das ist ein vorneuzeitliches Naturverständnis. Es kann für sich in Anspruch nehmen, sich seiner Logik nach mit dem Menschen gebildet zu haben. Jedwedes vorneuzeitliche Naturverständnis hat die Natur als von Zielen und Zwecken bestimmt gesehen. Dieses Naturverständnis ist der Handlungslogik nach gebildet. Auch der Schöpfungsgeschichte unterliegt diese Logik.

Im neuzeitlichen Naturverständnis wurde diese Logik eliminiert. In ihm stellt sich, wie wir eingangs erörtert haben, das Universum als ein energetisches System dar, dessen zuständliche Dynamik sich in Gesetze fassen lässt. Selbstredend ist das naturwissenschaftliche Verständnis des Universums nicht an der Religion vorübergegangen. Nicht wahrgenommen wurde jedoch, dass mit diesem Naturverständnis eine andere Logik gewonnen wurde, exakt jene, die wir für das Verständnis der säkular gewordenen Welt in Anspruch genommen haben. Logiken sind geschlossen. In ihnen lässt sich nur denken, was sich in der Logik denken lässt. Und dazu gehört die Schöpfungsgeschichte nicht. Gewiss, die Sozialenzyklika ist eine Dokumentation des Glaubens für das Leben in der Welt und keine erkenntniskritische Abhandlung. Gleichwohl kann es irritieren, dass postuliert wird, Schöpfungsgeschichte und naturwissenschaftliches Weltbild seien kompatibel, ohne auch nur den geringsten Hinweis zu geben, wie denn die an die Schöpfungsgeschichte gebundenen Aussagen über die Lebensform des Menschen, insbesondere über die Verfasstheit seiner sozialen Lebensform, mit diesem Weltbild in Einklang gehalten werden sollen.

Es liegt nahe, sich auf eine als postmodern deklarierte Erkenntnistheorie zu berufen. In der stellen Theorien immer nur Konstrukte dar, die als Erzählung verstanden werden wollen, wie man die Welt verstehen kann, aber nicht muss.[23] Das naturwissenschaftliche Weltbild, das wir zugrunde legen, um von ihm zum Verständnis des Menschen zu gelangen, ist aber nicht einfach Erzählung. Es reklamiert Wahrheit, wie gebrochen auch immer durch die menschliche Erkenntnisfähigkeit. Auch das hier in Anspruch genommene Wissen, die sozialen Lebensformen als Organisationsformen zu verstehen, die sich aus einsichtigen Bedingungen im Anschluss an eine evolutive Naturgeschichte gebildet haben, reklamiert Wahrheit, wie fallibel es auch immer um die Rekonstruktion bestellt sein mag.

In dieser Natur gibt es keine sinnhafte intentionale Prozessualität, es gibt deshalb auch keine Grammatik der Zwecke. Diese Feststellung will als ein empirischer Befund verstanden werden: In den naturwissenschaftlichen Theorien kommen subjektivisch-absolutistische Einschläge nicht vor. Auch das biotische Stratum lässt sich diesem Naturverständnis einfügen. Auch die Evolution zum Menschen ist eine Evolution, der jede Form einer intentional-sinnhaften Prozessualität fremd ist. Eine historisch-genetische The-

[23] J.-Fr. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1986; ders., *Der Widerstreit*, München 1985.

orie, wie ich sie anderwärts entwickelt und der Erörterung hier zugrunde gelegt habe[24], kann für sich in Anspruch nehmen, für die Eigenlogik der geistigen Verfasstheit der menschlichen Lebensform eine prozessuale Erklärung gefunden zu haben. Ich halte mir etwas darauf zugute, in einem historisch-genetischen Verständnis die Geistigkeit der humanen Lebensform nicht zum Raube der Biologie werden zu lassen. Das ändert jedoch nichts daran, dass sich diese Lebensform auf der Grundlage der biologischen Verfassung des Menschen und eines sinnentleerten Universums gebildet hat. Geist ist im säkularen Verständnis der Moderne eben auch nur eine Organisationsform des Menschen. Sie ist eine Enklave inmitten eines sonst geistentleerten Universums.

> *Wir leben, das ist der Befund, den man sehen muss, wenn man mit der Religion befasst ist, in einem Schisma der Logiken. Er muss auch von denen zur Kenntnis genommen werden, die sich der Religion verpflichtet halten.*

Wie soll man mit dem Schisma verfahren? Schismen erfordern, dass man die Logiken selbst auf ihre Geltung überprüft. Ich werde hier die Kritik der Religion nicht erneut frontal angehen. Das habe ich, wie unvollkommen auch immer, an anderem Ort getan.[25] Wenn der hier angestellte Diskurs in seiner Grundlage verständlich werden soll, muss jedoch eines festgehalten werden: In einem historisch-genetischen Verständnis der humanen Lebensform findet auch der Bildungsprozess der Religion aus den Bedingungen einer säkular verstandenen Welt seine Erklärung. Die soziale Genese der Geistigkeit der Lebensform lässt die subjektivische Logik ausbilden, und die ist ihrer inneren Verfasstheit nach eine absolutistische Logik. Notwendig bildet sich deshalb mit der humanen Lebensform die Religion als ein Deutungssystem für Mensch und Welt aus. Das ist auch der Grund, dass von allem Anfang mit dem Weltverständnis ein „Jenseits" verbunden gewesen ist. In der Frühzeit war das Jenseits nicht mehr als ein Reich, in dem in unfassbaren subjektivischen Mächten der Grund für das, was in der Welt vorgefunden wurde und geschah, verortet wurde. So finden wir das Jenseits bei den Aborigines Australiens verfasst.[26] Mit der historischen Entwicklung der Reflexion musste aber unter der Ägide einer subjektivisch-absolutistischen Logik der Grund der Welt wie das Heil der Welt in einer Transzendenz zur Welt verortet werden. Es sind, darum ist es mir

[24] G. Dux, *Historisch-genetische Theorie der Kultur* [wie Anm. 12]; vgl. ferner ders., Die ontogenetische und historische Entwicklung des Geistes, in: ders./U. Wenzel, (Hg.), *Der Prozess der Geistesgeschichte* [wie Anm. 14], 173–224.

[25] G. Dux, *Die Logik der Weltbilder,* Frankfurt am Main [3]1990; ders., Erkenntniskritik der Religion. Denken, was unabweisbar ist, in: Ch. Danz/J. Dierken/M. Murrman-Kahl (Hg.), *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik,* Frankfurt am Main 2006, 31–53.

[26] J. Döring (Hg.), *Gwion Gwion*, Köln 2000.

zu tun, aus einem säkularen Weltverständnis gewonnene einsichtige Gründe, die die Logik religiösen und theologischen Denkens haben ausbilden lassen. Dass die Menschen menschlich von den Göttern denken, haben schon die Griechen gewusst. Dass die Logik, in denen sich Götter und Gott allererst zu bilden vermögen, sich aus einsichtigen Gründen einer säkularen Logik gebildet hat, das ist das in der Aufklärung eingeleitete und in der Moderne zu Ende geführte Wissen einer säkular gewordenen Welt. Und so wie sich die Genese der Religion aus dem Bildungsprozess der humanen Lebensform verständlich machen lässt, lässt sich auch verständlich machen, weshalb sie sich auch noch behauptet, nachdem in der Neuzeit ein Weltverständnis gewonnen wurde, aus dem sie einsichtig wird.

Was soll man nach allem davon halten, wenn der Papst meint, dass sich das weltliche Wissen läutern und Raum für den Glauben an Gott lassen müsse. Anders verschreibe sich der Mensch einer entfremdeten, von der Wirklichkeit abgelösten Vernunft (53,112 f.). Wer das meint, hat die innerste Logik im Prozess der neuzeitlichen Säkularisierung nicht erfasst. Dieser Prozess ist ein Prozess, der sich am Erwerb des Weltwissens gebildet hat. Das aber ist gerade in engster Berührung mit der Erfahrung geschehen, die der Materialität der Welt und ihrer Prozessualität abgewonnen wurde. Gewiss, je weiter das Wissen fortschreitet, je umfänglicher es wird, desto umfänglicher werden die Theorien, die nicht mehr direkt durch Erfahrung geprüft und evaluiert werden können. Gleichwohl integrieren sie in sich, was immer an Erfahrung gewonnen wurde. Der harte Kern, um den es mir im Kontext unserer Erörterung zu tun ist, liegt darin, dass dieses Wissen die Logik seiner Verarbeitung aufzwingt. In dieser Logik ist keine intentional-sinnhafte Prozessualität im Universum unterzubringen. Intentional-sinnhaft verhält sich nur der Mensch. Dessen Lebensform will aber prozessual und nicht grundhaft verstanden werden. Im säkular gewordenen Verständnis der Welt macht es deshalb schlicht keinen Sinn, von dem säkularen Denken zu verlangen, es müsse Raum lassen für ein intentional-sinnhaftes Handeln Gottes. Die säkulare Logik ist nicht verfügbar.

Wenn man sich auf den Boden eines säkular gewordenen Weltverständnisses stellt, und ich sehe keine Möglichkeit, es nicht zu tun, will mir eines nicht zweifelhaft erscheinen: Im Schisma der Logiken obsiegt die Logik der säkular gewordenen Welt. Denn in dem säkular gewordenen Verständnis der Welt wird einsichtig, dass sich die Logik von Religion und Theologie aus den Bedingungen der säkular verstandenen Welt entwickelt haben. Den Aufweis selbst kann man so wenig bestreiten wie irgendein anderes Weltwissen, das Wahrheit für sich in Anspruch nehmen kann. Die Genese der subjektivischen Logik ist evident. Von ihr wird aber jedwedes Verständnis von Religion bestimmt. Wer an dieser Logik festzuhalten sucht, muss sich des Einwandes erwehren, einer überholten, weil säkular einsichtigen Logik aufzusitzen.

Resümee

Ich fasse die eingangs getroffene Feststellung, der Versuch einer Verständigung mit der katholischen Soziallehre scheitere am Verständnis der Welt, zu sechs Befunden zusammen:

– In der katholischen Glaubenslehre, wie sie in der Sozialenzyklika zum Ausdruck kommt, ist nicht verstanden, dass das Universum sich in einer Logik darstellt, die schlicht keine Möglichkeit lässt, die vorneuzeitlich begründete Handlungslogik in sich zu integrieren. Manifest wird das Unverständnis darin, dass die Schöpfungsgeschichte weiter als reales Geschehen verstanden wird.
– In der katholischen Glaubenslehre, wie sie in der Sozialenzyklika zum Ausdruck kommt, ist auch nicht verstanden worden, dass sich diese Logik aus dem neuzeitlich gewonnenen Wissen vom Universum aufzwingt. Sie ist, was das Verständnis des Universums angeht, ohne Alternative; und sie ist nicht verfügbar.
– Dadurch, dass die katholische Soziallehre an der vorneuzeitlichen Logik des Weltverständnisses festhält, entzieht sich ihm die Bestimmung der realen Strukturen der Sozialwelt. Die Strukturen der Gesellschaft insbesondere, um deren Kritik es in aller sozialen Gerechtigkeit geht, sind nicht auf Liebe gegründet, sondern auf Macht.
– Die Marktgesellschaft ist eine systemisch verfasste Gesellschaft. In ihr werden die Handlungen der Subjekte den systemischen Anforderungen des ökonomischen Systems unterworfen. Die Logik des ökonomischen Systems ist die der Kapitalakkumulation. Und die ist mit Moral nicht zu erreichen.
– Änderungen in der Gesellschaft müssen durch das politische System bewirkt werden. Das Problem ist jedoch, dass sich die Machtverfassung des ökonomischen Systems ins politische transformiert. Auch die wird deshalb von Machtpotenzialen bestimmt, die der Moral nicht zugänglich sind. Die normativen Anforderungen an die Politik bedürfen einer reflexiven Neubestimmung, die sich aus der humanen Lebensform herleiten.
– Die katholische Soziallehre hält aber in ihrer Verkündigung lediglich das Postulat der Moral bereit. Sie will mahnen, verkündigen und dabei eine entschieden unpolitische Soziallehre sein (9,27). Sie kennt zu ihrer Realisierung einzig eine dem einzelnen Subjekt zugerechnete Moral des guten Willens. Damit ist in einer systemisch verfassten Gesellschaft nichts auszurichten. Guter Wille ist notwendig. Er bedarf jedoch einer Begründung aus einer säkular verstandenen humanen Lebensform.

Harald Holz (Münster)

Erstbegründung von Geltung zwischen Urteil und Schluss

Abstract: A question among Neo-transcendental philosophers in discussion, is whether at all and if so, by which mode the functionalism of last principles of validity can be made 'absolutely' evident. – The core of the whole course of reflection, here proposed, is an analysis of stringency under the primordial aspects of the trans-quiddidative self reference of scepticism refutation, be it abductively, deductively or retroductively. In performing this the primestructure of principality is comprehended as a polarity between judgment and conclusion (syllogism). In terms of a relevant theory of truth the result is a convergence of correspondence, coherence and consensus momentum. The consequence of which is, further, mutual inclusiveness of such fundamental notions as validity, relationality, necessity, identity, being, (theoretical) significance as such. – Subsequently, the prime reason of syllogistics is outlined as progress from 'self-' to 'other-' relatedness; be this in the beginning still merely formal, so during the different stages of the mentioned systematical progress it becomes more and more determined by categories of the objective world. – The article finishes with some hints at a theory of subject-object-relation, at the substitution of the concept of substance by that of relational process, and at the question of a transcendental – not transcendent (!) – Absolute as a thoroughgoing world immanent principle.

Inhalt: I. Allgemeine Vorüberlegungen kontraskeptischer Geltungsbegründung, – II. Kontraskeptische Selbstbezüglichkeit als Abduktionsschluss, – III. Kontraskeptische Selbstbezüglichkeit als Deduktionsschluss, – IV. Kontraskeptische Bezüglichkeit als retroduktive Selbstbezüglichkeit, – V. Rückblickende Zusammenschau der bisherigen Überlegungen; weitere begriffslogische und urteilslogische Klärungen, – VI. Vorbereitung und Übergang zu anderbezüglichen Grundformen von Syllogistik, – VII. Ein erneuter Ansatz: ‚Transzendental' und ‚kategorial' in der Perspektive von Synthesis und Immanenz, – VIII. Folgerungen in Bezug auf einige exemplarische Problemkomplexe.

I. Allgemeine Vorüberlegungen kontraskeptischer Geltungsbegründung

Innerhalb der neo-transzendentalistischen[1] Diskussion geht es derzeit um die Form, die Art und Weise von letztbegründenden Funktionalstrukturen,

[1] Vgl. meinen Übersichtsartikel in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE) XXXIII (2002), 763–768.

– ob also intuitiv oder diskursiv, und bei letzterem wiederum, ob urteils- oder schlussfunktional. Es ist auch die Frage, *woher* aitiologisch, also geltungsprinzipial, die jeweiligen Gültigkeitskontexte, so vor allem als urteilsförmig, ihre eigentliche Geltung haben bzw. anders formuliert: *aufgrund von was* ihnen die je betreffende Geltung, Gültigkeit zukommt. – Um Klarheit unter den diesbezüglichen Begriffen zu schaffen: Natürlich kann es nicht um solche Formulierungen wie „A = A" oder „A ist A" gehen oder auch noch um solche wie: „wenn p, dann p"[2] im Sinne von: „p = p (bzw.: p ist p)" u. ä.; derartige Tautologien sind geltungsbegründend völlig nichtssagend. – Urteile von geltungsprinzipialem Belang sind vielmehr solche wie etwa im sog. ‚kontraskeptischen Inversionsschluss'[3]: „Auch wenn Alles unsicher/zweifelhaft ist, so ist unmöglich unsicher/zweifelhaft, DASS: *alles unsicher/zweifelhaft ist*".[4] Nun mag man auf den ersten Blick mit Recht dieser Formulierung die Eigenschaft, ein Schluss zu sein, bestreiten; sie ist zunächst einmal ein adversatives Urteil (Urteil eines einräumenden Umstandes). Dennoch erweckt bei genauerem Hinblick die scheingegensätzliche Zusammenfügung den Eindruck, als ob mehr als nur ein einziges Urteil hier gegeben sei, vielmehr zwei solche ineinander verschränkt seien. Ist dies aber der Fall, so lässt sich weiter fragen, ob es nicht eine Art von Standardgefüge gebe, auf welches sich besagte Urteilsverschränkung zurückführen lässt; und freilich ist dann die Frage, was dies dann für ein Gefüge sein könne; ein bloßes Urteil kann dies offenbar nicht mehr sein, also dann doch ein Schluss, aber was für einer?[5]

Bevor wir aber in die eigentliche, letzte (oder erstrangige) Geltung begründen sollende Reflexion eintreten, seien noch kurz die Folgen einer Bestreitung des besagten ‚Inversions- oder Umkehrschlusses' demonstriert. Denn wenn man setzte: „Alles ist zweifelhaft", und zwar so, dass auch besagter Umkehrschluss selber zweifelhaft sei, so ergibt dies die Formulie-

---

[2] Die Formulierung „wenn ..., dann ..." fungiert innerhalb der betreffenden Überlegungen vonseiten analytischer Philosophen für gewöhnlich in diesem Zusammenhang rein syntaktisch bzw. wofern semantologisch, so doch dies in einer Weise, dass als letztfundierender Horizont Syntaktik mitkonstitutiv wird.

[3] Auf die Bezeichnung „Schluss" wird im Folgenden noch näher eingegangen. – Formallogisch liegt hier übrigens eine sog. ‚Illation' vor; vgl. dazu W. Brugger, *Theologia naturalis*, Freiburg 1964, 188, n. 175.

[4] Die einschlägige Diskussion ist bekanntlich schon sehr alt; vgl. v. Verf.: *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz 1966, § 17, bes. 138 ff.

[5] Man könnte sich angesichts dieser Sachlage auch die Frage stellen, ob hier nicht vielleicht eine andere Art von Erkenntnis, nämlich eine Intuition mit im Spiele sein könne. Die vom Verf. vertretene These wäre hier, dass es sich in der Tat wohl um eine intuitions-analoge Einsicht handle, die man dann wohl auch ‚Formalintuition' nennen könne. In der Sache ist es aber nichts anderes als das, was hier im Folgenden als ‚operative Stringenz-Evidenz' bezeichnet wird. Vgl. v. Verf. dazu: Ein Nukleus transzendentaler Formal-Intuitionen: Über Binnenstrukturen philosophischer Letztbegründung, in: *Immanente Transzendenz*, Würzburg 1997, 77–102.

rung: „Auch wenn alles zweifelhaft ist, so ist – *dass* alles zweifelhaft sei – unmöglich zweifelhaft: *eben dies ist als solches zweifelhaft*." Das besagt: Zweifelhaft ist (auch), *dass* alles zweifelhaft ist. Dies kann dann besagen: (a) Entweder ist ein zweifelhafter Zweifel (gar) kein Zweifel mehr, (b) oder aber bezweifelt der Alles bezweifelnde Zweifel auch sich selbst *derart, dass* jedenfalls kein eindeutiger Nicht-Zweifel resultieren könne, (c) oder auch bleibt die Wahl zwischen ‚(a)' und ‚(b)' selber offen, d. h. unentscheidbar, und zwar insofern ‚bezweifelbar'. – Was wäre damit aber erreicht? Es würde mit den Denkmöglichkeiten ‚(b)' und ‚(c)' überhaupt keine Art und Weise von Begründung (d. h. von Begründung im Vollzug) mehr zugelassen; wobei auch die Schlussfolgerung in ‚(b)': „ ... *derart, dass* ..." einen Widerspruch zur eigenen skeptischen Allbezweiflung setzt. Nichtbegründete Wissenssetzung ist jedoch die krudeste wie zugleich simpelste Form von Glauben: man hätte es also mit einem sich entlarvenden Dogmatismus zu tun. – Man wende nicht ein, dies betreffe ja einen sachbezüglichen Skeptizismus, der für seinen je betreffenden Zweifel gute Gründe anzuführen in der Lage sei, gar nicht, und es gebe ja gerade für einen Zweifel an letztbegründenden Denkmaßnahmen, Denkvollzügen usw. hinreichende Gründe. – Dies ist ein windiges Argument; denn worauf sollte sich eine solche Überzeugung wohl stützen? Wie immer man auch in Bezug auf irgendwelche Sachbezüglichkeiten Bezweifelgründe anführen mag – nicht selten sogar mit der Absicht einer besseren (!) Begründung –: Dies ändert überhaupt nichts an dem soeben zuvor auseinandergelegten Sach- oder Denkverhalt: dass ein absoluter Skeptizismus unsinnig sei, und zwar dies nicht aus irgendwelchen Glaubens- sondern aus unwiderleglichen Gründen korrekten Denkens. Übrigens wird dies im Laufe dieser Überlegungen noch deutlicher werden.

II. Kontraskeptische Selbstbezüglichkeit als Abduktionsschluss[6]

Kehren wir zum Hauptstrang unserer Argumentation zurück. – Die sich nunmehr erhebende Frage ist, woher die unzweifelhaft im genannten Umkehrschluss bzw. dem ihn ausmachenden adversativen Urteil gegebene Stringenz, der unentziehbare logische Zwang herrührt.[7] Stringenz ist nun

[6] Die Terminologie geht bekanntlich auf Ch. S. Peirce zurück. Man kann der Meinung sein, dass sie etwas unglücklich gewählt ist. Ob freilich etwa der Terminus ‚Transduktion' – (zur Unterscheidung des ganz anders bedeutungsgeltenden Terminus ‚Traduktion') –, oder gar ‚Praeterduktion' glücklicher gewesen wäre, darf bezweifelt werden. So wird man es wohl bei der eingeführten Bezeichnung bewenden lassen.

[7] Evidentermaßen liegt die gleiche Stringenz vor in dem Urteil: „Ein A als solches kann in eben diesem seinem Bezug – ‚A' zu sein – unmöglich nicht A sein", wie in allen geltungsmäßig gleich strukturierten Urteilen. Doch es gilt hier sehr genau zuzuschauen: Es kann sehr gut sein, dass eben dieses Urteil nur einen Beispielsfall bzw.

zu allererst und eigentlich die logische Eigenschaft einer Schlussfolgerung: Schlüsse sind stringent; Urteile sind es, insofern sie sich als Konklusionen von Schlüssen darstellen lassen. Dass dabei die Formen und Modi solcher Stringenzbeziehungen vielfältig sind, ist altes logisches Überlieferungsgut. – Doch hier soll es zunächst um die genauere Analyse der sachlichen Herkunft von Stringenz, formallogischer Zwangseinsicht gehen.

Schlüsse haben die Eigenschaft, aufgrund ihrer logischen Form stringent sein zu können. Doch ergibt dies sofort den Einwand, Schlüsse seien genau aufgrund desselben logischen ‚Baugefüges' sowohl stringent als auch Glieder innerhalb einer grundsätzlich endlosen Kette, sei es von Voraussetzungen, sei es von Folgerungen. Mit Letzt- oder Erstbegründung hat dies nichts zu tun. – Will man somit den sachlogischen Anfang von erstbegründender Gültigkeit als erstbegründender Stringenz, so wird man auf den Kontext des genannten Inversionsschlusses oder –urteils zurückkehren müssen. – Die entscheidende Frage wird dann aber anders zu stellen sein, nämlich *ob* bzw. wenn ja, zugleich *wie* sich ein Schlussgefüge denken lasse, das von der Endlosigkeit der Voraussetzungsketten nicht betroffen wäre. Dies scheint in der Tat denkbar.

Wir setzen zu diesem Zweck bei der grundlegenden Modaleinteilung: *möglich, notwendig, tatsächlich (wirklich)* an. Zugleich verbinden wir mit dieser Einteilung die andere der Schlussfolgerungsformen: *abduktiv, deduktiv, reduktiv* (*induktiv*). Das Problembewusstsein sei das gleiche wie das dem genannten Umkehrschluss zugrunde liegende eines allgemeinen und uneingeschränkten Skeptizismus.[8]

Wir beginnen somit mit dem ABDUKTIVEN Entwurf eines Syllogismus gemäß Praemissa major, Praemissa minor und Conclusio:

(A.) Maj. Alles ist unsicher/zweifelhaft, bzw.: Nichts ist sicher.
Min. Ist irgendetwas nicht unsicher/zweifelhaft? Bzw.: Ist irgendetwas nicht ‚nicht sicher'[9]?
Concl. Dass *alles unsicher/zweifelhaft bzw. nichts sicher ist:* ist unzweifelhaft(erweise) sicher bzw. unzweifelhafterweise nicht ‚nicht sicher'.

Die Interpretation von (A.) ist dann wie folgt: die MAJOR bezeichnet bzw. bestimmt etwas allgemeinst und totaliter *Faktisches*; die MINOR erhebt demgegenüber eine Frage, und zwar diejenige nach dem ebenso allgemei-

eine Anwendung von etwas noch geltungsmäßig Allgemeinerem darstellte, dem dann auch eine dementsprechend stärkere Stringenz zukäme. – Vgl. aber im Folgenden Abschnitt III.

[8] Dies jedenfalls gelte für den Anfang unserer Überlegung. Ob sich diese skeptische Einstellung dann auf dem Wege zu einem Ergebnis wandelt bzw. als etwas anderes enthüllt, kann für jetzt offen bleiben.

[9] Absichtlich wird hier nicht formuliert: ‚nicht-sicher', sondern: ‚nicht sicher'. Letzteres vermeint einen aussagenlogischen Zusammenhang, keinen prädikatenlogischen.

nen und totalen Negat der Major, und zwar wiederum: danach als *möglich*. Die Conclusio zieht daraus stringenterweise die Folgerung als von etwas *Notwendigem*.

Zweierlei ist allerdings zu beachten: Erstens erhebt sich die Frage nach dem Geltungsmaßstab, dem Kriterium der Negatio negationis als gerade hier (schon!) gültigem Schlussfolgerungsgesetz. Wird hier nicht eine logische Regel von irgendwoher, d.h. unbegründeterweise in Anspruch genommen? – Darauf ist zu antworten: Die sog. 2-Wertigkeit, die als Entweder-oder-Regel bzw. Satz vom ausgeschlossenen Dritten fungiert, wird hier nicht „irgendwoher" genommen, sondern ist allein Ausdruck des anfänglichen Problembewusstseins: *Entweder* ist Alles zweifelhaft *oder aber* nicht. Etwas Drittes gibt es hier, angesichts dieses Zweifels, nicht. Das Gesetz der Negatio negationis als einer Affirmatio leitet sich somit *unmittelbar* aus dem Anfangs-Dispositiv her.

Das Zweite ist, warum bzw. inwiefern in der Minor eine *Frage* ausformuliert wird. Dies ergibt sich als unmittelbarer Ausfluss des auf dieser Stufe allererst überhaupt (nur) Möglichen: Die Frage stößt somit allerdings auf die erst nächstdenkbare Möglichkeit, als welche sich diejenige einer Selbstanwendung der ersten Negativsetzung ergibt: eine Negatio negationis. Die Conclusio nun ergab sich keinesfalls infolge einer reinen abstrakten Schlussregel – irgendwoher –, sondern als Anwendung des Intentionalgehalts der Major, allerdings gerade anhand der Minor, auf sich selbst. Genau diese Selbstanwendung nun ist der ausschöpfende Grund der hier fungierenden Stringenz.

Die Frage nach der Verbindung mit einer der Syllogismusformen wäre im Fall (A.) zu beantworten mit der Bestimmung als ‚abduktiv'. Gegenüber einer allgemeinen, ob auch inhaltlich negativen, Major und einer intensiverweise unbezweifelbaren Conclusio stellt die Minor in Gestalt einer Frage von intentionalerweise konstitutivem Wert die Form der Abduktion her. *Abduktion* besagt bekanntlich nach Ch. S. Peirce einen Schluss von gegebener allgemeiner Major und ebenfalls gegebener Conclusio auf eine Minor in hypothetischer Gestalt. Der Fortgang von Major über Minor zur Conclusio also ist dann derjenige von: kontingent *faktisch* über *möglich* zu *notwendig* bzw. *unmöglich-nicht*. Die Notwendigkeit freilich ist eine solche von allgemeiner und unbezweifelbarer Wirklichkeit als solcher schlechthin. – Die Frage nun als logischer Gehalt der Minor setzt aber gerade die Intentionalform der Hypothesis in allgemeinster und unübertreffbarer Weise in ihr Recht.

Wichtig ist weiter in unserem gesamten Zusammenhang zu beachten, dass dieser Syllogismus nun gerade nicht ein transitiver Schluss ist, d. h. ein solcher, der in seiner Major sich als Conclusio eines anderen vorausgehenden Schlusses begreifen bzw. auch hinsichtlich seiner eigenen Conclusio zu einer Major für einen nachfolgenden Syllogismus deuten lässt. – Es ist nur eine äußerliche Umformulierung, wenn und sofern der Schlussgehalt

dieses Syllogismus auch in eine konditionale, also sprachlich in eine ‚Wenn-dann'-Form umgewandelt wird: „(Auch) *wenn* Alles zweifelhaft ist, *dann*/*so* (doch) unmöglich, DASS alles zweifelhaft ist". – Der skeptische Standpunkt könnte an dieser Stelle einen Regressus in infinitum konstruieren, insoweit immer nur jeweils, auf dem (halb-)verborgenen Hinter- oder Untergrund einer temporalen Logik, das je nächsteruierte Widerlegungsglied bezweifelt wird, etwa nach dem Muster: „ Wenn auch .... usw., dann doch unmöglich, DASS ... usw., – aber könnte nicht gerade *dieses* „Dass" *neuerdings* bezweifelbar geworden sein?" – Der Einwand lebt nur davon, dass er den Gesamtzusammenhang ganz ausdrücklich vergisst; nur in diesem Fall bestünde der neuerliche, und so natürlich immer (endlos) weiter fortsetzbare, Zweifel halbwegs zu Recht. Aber in diesem Fall wäre ein derartiges Denken auch gar nicht mehr in der Lage, überhaupt noch irgendwelche Zusammenhänge als solche zu erfassen, es wäre gerade dabei, sich vollständig intentionaliter zu pulverisieren.

Auch wenn hierbei ferner sprachlich das „DASS" in einen Wenn-dann-Zusammenhang eingebettet erscheint, so ist doch der in der ausgeformten Schlussgestalt deutlich werdende Notwendigkeitsgehalt in seiner besonderen Intention die Grundlage des Ganzen, auf den alles sich stützt und hinter den nichts zurückgehen kann. Ebenso deutlich sieht man, dass und wie hier eine auf keinerlei Extensionalität reduzierbare Intensionalgestalt von formaler Logik ihre Grundlegung erfährt.

M.a.W. liegt hier ein Schluss von besonderer Eigenart vor: ein selbstbezüglicher Abduktionsschluss. Es wird freilich ein weiterer Schritt sein, von dieser Ausgangsbasis den transitiven Abduktionsschluss ab- bzw. herzuleiten. Der sog. kontraskeptische Inversions- oder Umkehrschluss bietet letztlich nichts anderes als die zu stringenter Urteilsgestalt kontrahierte Kurzform dieses Syllogismus.

III. Kontraskeptische Selbstbezüglichkeit als Deduktionsschluss

Alles, was soeben zuvor über die Abduktion dargelegt wurde, lässt sich nun mutatis mutandis auch über die Deduktion entsprechend auseinanderlegen. – Allerdings erfährt der Gedankengang nunmehr eine charakteristische Wendung: Das Schlussgefüge kann hierbei in der Major zunächst gleich bleiben wie in (A.). Die Minor allerdings artikuliert sich nunmehr in einer anderen Sinnrichtung: Nicht die adversative Version vermittels einer möglichen Negation der Negation in Richtung auf das „Dass", sondern eine Selbstbezüglichkeit als schon unmittelbar auf die Negation selber hinzielend artikulierende Variante rückt jetzt in den Mittelpunkt und gibt das Schwergewicht der syllogistischen Stringenzabfolge.

Wir fahren also fort mit dem DEDUKTIVEN Entwurf eines Syllogismus gemäß den Prämissen Major und Minor sowie der Conclusio:

(B.) Maj. Alles sei beliebig/unsicher/zweifelhaft, bzw.: Nichts sei sicher.
Min. I.[a]: Es ist grundsätzlich, d. h. immer und überall sowie unter allen Bedingungen und Umständen möglich, dass Beliebiges (Unsicheres/Zweifelhaftes) sich *als ein solches* (Beliebiges/Unsicheres/Zweifelhaftes) verhält, – *andernfalls* es genau nicht (mehr) eben dies (beliebig/unsicher/zweifelhaft) wäre.
Min. II.[a]: Letztere Folgerung widerspräche formaliter der Major.
Concl.: Beliebiges (Unsicheres/Zweifelhaftes), INSOFERN gerade ein solches (Beliebiges/Unsicheres/Zweifelhaftes), ist *notwendigerweise ein solches* bzw. *unmöglicherweise nicht* ein solches.[10]

Die Interpretation ist hier ganz ähnlich wie in (A.): Wiederum bezeichnet bzw. bestimmt die MAJOR etwas allgemeinst und totaliter *Faktisches*; die MINOR nimmt demgegenüber die Selbstbezüglichkeit des in der Major als allgemein und total Gesetzten, diesmal aber unter Einbeziehung des negativen Gehalts als solchen, als möglich in den Blick, zugleich unter Hinweis auf die einzige Alternative, genau diese Negativität als solche total und allgemeinst zu verlieren, wofern diese Selbstbezüglichkeit geleugnet würde. Damit aber fiele das ganze skeptische Argument in sich zusammen. Die CONCLUSIO zieht daraus erneut stringenterweise die Folgerung der Selbstbezüglichkeit als notwendig.

Auch hier lebt wiederum die Alternation bzw. der hier verwendete Satz vom ausgeschlossenen Dritten allein von der unmittelbar vorausgesetzten Ausgangs-Disposition des Problembewusstseins überhaupt. Auch hier wiederum ergibt sich das Gesetz, die Negatio negationis sei die relevante Affirmatio, aus dem unmittelbar zugrunde liegenden Problemdispositiv selber.

Die für den deduktiven Grundlegungsfall charakteristische Variante (B.), nämlich das je grundlegend Negative unmittelbar selbstbezüglich zu nehmen und ihm (allein) auf diese Weise die prinzipiale Fähigkeit eines „*solchen*" zu geben, unterscheidet sich vom Fall (A.), unter Verzicht auf die Ansetzung der abduzierenden ‚Frage', durch die sofortige Setzung der grundsätzlichen Möglichkeit von Rück-, d.h. von Selbstbezüglichkeit des Negativen, insofern (!) dieses als im Vollzug (mit sich, *als* es *selbst*), um seine skeptische Intention durchzuführen, nicht nur faktisch notwendig bzw. unvermeidlich – wie im Fall der Abduktion –, sondern darüber hinaus als ein ‚Sich-Durchhaltendes' – (in phänomenologischer Sprache) – , d.h. als eben ein selbst-Vollzügliches – (genauer noch müsste man formulieren: als ein ‚*selbigenderweise*'-Vollzügliches) – sich zu artikulieren gezwungen sieht. Auch dies ist eine genuine Form von stringenter, d. h. operativer Evidenz erster Ordnung.

[10] Nur nebenbei bemerkt sei hier, dass besagte affirmative Notwendigkeit und negative Unmöglichkeit sachlich genau dasselbe vermeinen.

Inwiefern dann lässt sich dieser Argumentationsdurchgang im Unterschied vom vorigen als im echten Sinne deduktiv bezeichnen? – Nun, auch hier geschieht ein Durchgang von einem kontingent *faktischen* Ausgangspunkt über die *Möglichkeit* von Rück-, d. h. Selbstbezüglichkeit auf die *Notwendigkeit* bzw. die *Unmöglichkeit-dass-nicht* eben dieser Selbstbezüglichkeit. – Die logischen Qualifikationen sind dabei, wie im Falle (A.), nicht überschreitbare *Allgemeinheit* und koinzident damit sachvollständige *Totalität* der Gehaltsbestimmung in Bezug auf die Modalbestimmungen. Wiederum erzeigt sich auch hier der grundlegend intensionale logische Ansatz.[11] – Genauer im einzelnen noch ergibt sich die Bezeichnung als ‚deduktiv', insofern hier ein Schluss unter dem strengstdenkbaren Hinblick sich vermöge (δυνάμει) und vermittels (ἐνεργεῖᾳ) des eigenen ‚insofern', bzw. verkürzt in der Form ‚als', sich in seine Glieder ausbestimmt.

Mit dieser Selbstartikulation aber ist auch eine erstmalig zureichende und ausschöpfende Definition von Identität (Selbigkeit) in einer streng formalen, d.h. vorgegenständlichen, vor-etwasheitlichen, vor-terminativischen Horizontlichkeit geleistet. Identität ist damit durch eine ursprüngliche Bezüglichkeit, nämlich von prinzipial gesetzter Anderbezüglichkeit (d. h. Unsicherheit, Bezweifelbarkeit usw.) bzw. universaler und totaler Kontingenz her bestimmt zu prinzipial darüber hinaus sich setzender Selbstbezüglichkeit, und dies im Vollzug. Identität ist sachzugleich damit als relationale Notwendigkeit sowie Evidenz, beides absolut ersten Ranges und gänzlich formal, bestimmt.

Die Schlussfolgerungen des Gesamtkontextes (A.) und (B.) sind somit *Urteile*, die aber zugleich *als* Kurzform besagter Schlüsse fungieren. Da diese Schlüsse aber als solche ganze strukturfunktional selbstbezüglich sind bzw. als solche fungieren, ist diese gesamte Selbstbezüglichkeit jeweils in diesen Urteilen enthalten: Das meint, sie strahlen diese als *Koinzidenz von Identität, Notwendigkeit und Erkenntnis- wie Sachsicherheit als operative, nämlich Stringenz-Evidenz* aus.

NB. – Man könnte sich fragen, inwiefern die jeweiligen Untersätze als implikative Aussagen über das ‚ausgeschlossene Dritte', somit als jeweils von einer 2-wertigen bzw. $2^{t\cdot}$-rangigen Logik sich mit der andernorts ebenso evidenten Aussage verträgt, dass es sich bei der Widerlegung des Skeptizismus unter einer wohlbestimmten Rücksicht um eine sog. 1-wertige bzw. $1^{t\cdot}$-rangige Logik handle.[12] – Zu dieser Syllogistik ist zu sagen, dass jeweils

[11] Schon jetzt aber sei vorweg angemerkt, dass eben dieser Ansatz die Erstgrundsätze bzw. Prinzipien oder auch, wenn man so wollte, Axiome einer extensionalen Logik damit implizit, als möglicherweise Abzuleitendes, Ableitbares, mitgesetzt in sich hat.

[12] Vgl. dazu v. Verf.: System der Transzendentalphilosophie, 2 Bde., Freiburg/München 1977, I. Bd., IV. Kap., §§ 27–31, sowie: Philosophisch-logische Abhandlung, Entwurf einer transzendentalen Erkenntnistheorie zur Grundlegung formaler Logik, Bern/Frankfurt am Main/Nancy/New York 1984, bes. V. Kap.; und: Allgemeine Strukturologie, Entwurf einer transzendentalen Formalphilosophie, Essen 1999,

Obersatz und Schlussfolgerung, in (A.) wie in (B.), unverträglich sind, was unmittelbar zum Ausdruck bringt, dass ‚Sinn' und ‚Unsinn' als solche unverträglich sind. *Formell* (!) – (oder, wenn man will: syntaktisch) – besagt dies die starke Alternation bzw. (in einer anderen, älteren Terminologie) große Disjunktion des: ‚entweder-oder'; hier ist keine logische Operation des ‚und', des ‚wenn-dann' sowie des ‚Nicht' möglich (entweder-oder ist ja auch deutbar als ‚und nicht'). – Die unmittelbare transzendentale Voraussetzung hierfür jedoch ist der *intensionale* (!) – (oder wenn man will: semantische) – Gehalt, die betreffende Aussage einer geltungsmäßig 1-dimensionalen Logik, dergemäß die Setzung von Unsinn als solchen gar keine Logikfähigkeit bedingt, also in einem strengen formellen Verständnis eine Logik 0-ter Ordnung ist. Demgegenüber ist die Relationsfähigkeit geltungsmäßigen Ur-Sinnes zunächst eine solche der strengsten Selbstsetzung von und aus sich – *axiologice: ponendo a se* (!) – und besagt eben damit eine Logik 1-ter Ordnung als Gefüge der Ermöglichung von Bezüglichkeit überhaupt und als solcher. In einem unmittelbar darin implizierten zweiten Schritt erweist sich sodann diese Bezüglichkeit überhaupt als eine solche der Mehr-Bezüglichkeit, als deren erster Ausdruck sich dann wiederum eine 2-Bezüglichkeit artikuliert. Zugleich erweist sich diese unmittelbar auch in der Rangfolge als eine solche der 2^t-Bezüglichkeit.

IV. Kontraskeptische Bezüglichkeit als retroduktive Selbstbezüglichkeit

Mit der nun sich anschließenden Überlegung ändert sich das Grundmuster unserer Überlegung: Zwar geht es auf den ersten Blick immer noch um Selbstbezüglichkeit, doch nunmehr schon in einem abgeschwächten Verständnis. Retroduktion – (um den anders besetzten Ausdruck Reduktion zu vermeiden) – kann, wie man sogleich sehen wird, als – freilich noch ziemlich weit – entfernte Vorstufe auch der Induktion begriffen werden. Zunächst aber geht es um die jetzt im gesamten Gedankengang noch übrig gebliebene weitere dritte Möglichkeit eines grundlegenden Verhältnisses der geltungskonstitutiven Glieder eines Schlusses, Major, Minor und Conclusio, wenn auch wiederum unter Einführung einer spezifizierten Frage:

(C.) Maj. Alles sei beliebig (in diesem Sinne: zweifelhaft usw.), bzw. Alles sei chaotisch, ungeordnet.
Min. Gibt es *irgendetwas*, das nicht chaotisch, beliebig, ungeordnet ist?

bes. 1. Halb-Bd., VII. Kap.; es sei angemerkt, dass es sich beide Male um die Grundlegungsreflexion einer primär intensionalen Logik handelt, auf deren Boden dann erst eine extensionale Logik entwerfbar wird. – Diese Intensionalität darf im Übrigen nicht mit der von S. Kripke (in Naming and Necessity: im Zusammenhang möglicher Welten) diskutierten verwechselt werden.

Bzw.: Was nun ist (denn dann noch) nicht-chaotisch bzw. ordnungsmäßig?

Concl. I.[a]: *Dasjenige*, was sich im Lauf der bisherigen Reflexion als (A.) und (B.) erwiesen hat, hat sich eben damit als unbedingterweise unbeliebig, nichtchaotisch, erstrangig geordnet – und dies in gerade ebensolcher Weise – erwiesen.

Doch wird damit auch eine, sich bergriffsstrategisch manifestierende Umkehrung der hier zuvor unter (B.) erörterten Argumentationsgestalt sichtbar: Die Conclusio von (B.) wird nunmehr nämlich auch formulierbar als:

(C*.) Concl. II.[a]: Beliebiges – was auch immer –, nicht insofern ein solches, ist nicht notwendigerweise ein solches.[13]

Zur grundlegenden Frage von (A.) nach einem unbedingten ‚*Ob*' sowie der ebensolchen Frage von (B.) nach einem unbedingten ‚*Inwiefern*' hat sich nun die auch immer noch grundlegende Frage (C.) nach einem ‚*Was*' gesellt. – Auch hier wirkt noch das eingeführte Schema eines sachlichen Fortgangs von etwas *hypothetisch Tatsächlichem* über eine, auch die Verneinung miteinbeziehende, *Möglichkeit* zu etwas *faktisch Notwendigem*; freilich, wie man schon sieht, doch mit einer gewissen Abwandlung: Der Gedankengang wendet sich nunmehr auch argumentativ auf sich selbst zurück, insoweit er nunmehr von seinen eigenen früheren systemaufbauenden Schritten Gebrauch macht.

Die Schlüsse (A.) und (B.) sind damit zu *Gegebenheiten*, wenn auch formallogischer Natur, umgeordnet und zugleich auch in einen neuen Horizont umgedeutet worden. Nichts hindert, auch den Schluss (C.) in die dergestalt etablierte neue logische Begriffsklasse einzuordnen. – Was ist damit erreicht? Nun, man hätte den ersten Schritt in den Bereich von Gegenständlichkeit *überhaupt* getan. Dabei hätte sich als derartig grundlegende Thematik nicht irgendetwas Dingliches, Dinghaftes erwiesen, sondern Bezüglichkeiten, Bezugsverhältnisse, allerdings im Vergleich miteinander. Damit sind bei tieferdringender Selbstartikulation sachzugleich auch Abgrenzungen voneinander unmittelbar mitgesetzt. Damit aber ist die Definitionsvorgabe begrifflich eindeutiger Mindestbestimmtheit erfüllt: Irgendein Zusammenhang ist hinsichtlich seiner ihn geltungsmäßig konstituierenden Binnenbeziehungen, sowie notwendig wie auch zureichend bestimmt; zugleich ist er eben damit auch von allen anderen Gebilden seinesgleichen (oder sehr ähnlichen) ebenso notwendig und zureichend unterschieden.[14]

---

[13] Diese Formulierung ist v. Verf. schon seit längerem im Zusammenhang mit einer auf transzendentalphilosophische Methodik abzielenden Begründungsreflexion formaler Logik erörtert worden, vgl. dazu beispielsweise die Lit. v. Verf. in Anm. 12.

[14] Vgl. hierzu ferner noch die Stichworte: J. Mittelstraß, Art. „Begriff(e)", in: *HWPh*, Bd. 1, Darmstadt 1971, 780–787; H. M. Nobis/G. Gabriel, Art. „Definition", in: ebd., Bd. 2, Darmstadt 1972, 31–43; ferner die betreffenden Stichworte: J. Mittel-

Unter leicht veränderter Hinsicht ist mit dem allgemein gegenstandstheoretischen bzw. terminativischen Sach- oder Denkverhalt (C.*) sprachlogisch die Thematik eines durch *Hinweis*- bzw. *Relativpronomina* bezeichenbaren Bezugsgefüges erreicht: Wie schon formuliert, handelt es sich um einen Sach- bzw. Denkverhalt unter dem Stichwort des: ‚der-, die-, dasjenige, welcher, -e, -es'. Eben damit aber eröffnet sich ein weiterer Schritt auf eine gegenstandsthematische Verallgemeinerung hin: Die Gegebenheiten (A.), (B.), (C.) können nunmehr als *Fälle* eines neuerlich eigenspezifizierten Allgemeineren begriffen bzw. gedeutet werden. Damit ist der Begriff von Gegenständlichkeit überhaupt bzw., wofern man die betreffende Begriffseinengung mitzumachen gewillt ist, von ‚Entität(en)' als solcher, im Sinne von (C.*), erreicht. – Dem formalen Gerüst der besagten Schlüsse als solcher steht nunmehr als allgemeinste Klasse möglicher Gegenstände überhaupt gegenüber, die sich sodann begreifen lassen als allgemeinste logische Variablen A, B, C ... usw. Ihre Anzahl ist endlicherweise nicht eingrenzbar, ihre Beschaffenheit ebensowenig, auch wenn beide Gesichtspunkte, der des ‚Wieviel' und der des ‚Wie (Was)' voneinander charakteristisch unterschieden sind.

Die soeben zuvor mit den pronominalen Bezeichnungen gegebene, eigentümliche logische Charakteristik erzeigt nun eine neue, grundlegend schwächere und eingeschränktere, zugleich aber ebenso mit proportional größerer bzw. stärkerer Affirmativität belegte, Form bzw. Art und Weise von Anderbezüglichkeit, als sie bisher thematisiert wurde. Die unter den Variablen A, B, C, ... usw. denkmöglichen bzw. wißbaren Begriffsgehalte werden sofort zum Thema zweier grundlegender Arten logischer Betrachtbarkeit: Der Blickpunkt des ‚Wie (was)' fundiert die intensionale, derjenige des ‚Wieviel' die extensionale Weise möglichen logischen Vorgehens bzw. logischer Operabilität. – Damit sind wir also endlich auf dem Boden einerseits der Etablierung bzw. Konstitution der üblichen Syllogistik oder Schlusslehre angelangt, mitsamt der darin enthaltenen Urteils- und Begriffslehre; andererseits zweigt sich an derselben Stelle eine allgemeine Verfahrenslehre oder Methodologie ab, wovon das hier bisher Erörterte einen Ausschnitt, wenn auch unter fundamentalphilosophischer Rücksicht dargestellt hat. Es war, wie sich gezeigt hat, ausschließlich dieser letztgenannte Gesichtspunkt, der für die bisherigen Darlegungen maßgebend war.

V. Rückblickende Zusammenschau der bisherigen Überlegungen; weitere begriffslogische und urteilslogische Klärungen

Bevor wir aber in die zuletzt eröffnete neue Fragedimension unseres Thema eintreten, müssen wir nunmehr im Rückblick eine Reihe von mit der me-

straß/M. Carrier/P. Janich, Art. „Begriff(e)", in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie,* Bd. 1, Stuttgart [2]2005, 384–390; G. Gabriel/B. Buldt/G. Haas, Art. „Definition", ebd., Bd. 2, 137–143.

thodologischen Dreiteilung: *abduktiv, deduktiv, retroduktiv* verbundenen Fragen klären, die bisher noch nicht ausdrücklich behandelt worden sind. Man könnte auch von einer quasi-metatheoretischen Betrachtungsweise sprechen, die an dieser Stelle angebracht ist. – Es geht so vor allem um die Frage über den rein logikpragmatischen Rahmen hinaus nach dem wissenschaftstheoretischen wie auch fundamentalphilosophischen Charakter, den der Gedankengang nunmehr anzunehmen im Begriffe ist; womit zugleich auch die Frage nach einer tiefergreifenden, transzendental-methodologischen Charakterisierung des bis hierher verfolgten Gedankenganges gestellt ist. – Was zweifelsfrei feststehen dürfte, ist, dass es sich bisher um ein Fragefeld gehandelt hat, das durch widerspruchsfreien *Zusammenfall* verschiedener Problembewusstseinsarten, verschiedener methodischer Aspekte sowie, im engsten Zusammenhang damit, verschiedener Motive gekennzeichnet ist.

1. – Beginnen wir mit einer Klärung der letzteren im Frageumkreis einer transzendentaltheoretischen Begründung formaler Logik. Im Vorigen wurde zwar bei einer koinzidenten Konstellation von Schließen, Urteilen und Begreifen angesetzt. Doch sei nun noch einmal neu die Frage nach dem Verhältnis gestellt zwischen den Grundlagen des Schließens, Urteilens und Begreifens. Wiederum kann es hier nicht zuerst um die eigentliche schon jeweils fachlogische Systematik gehen; – über die, in ihren Grundlagen schon etablierte, Logik des Begriffs, des Urteils und des Schlusses, auch unter sog. klassischen Rücksichten, gibt es eine überreiche Literatur; außerdem ginge das gerade am, schon bisher stets leitend gewesenen Transzendentalaspekt vorbei – , sondern der hier maßgebliche Blickpunkt ist eher derjenige, der in so einer Frage aufscheint wie: „Was heißt sich im Denken orientieren ?“[15] Von Anbeginn an ist aber dann der eigentümliche Fragesinn derjenige sowohl einer Gegenüberstellung als auch der Verbindung von streng formaler Wissenschaftsauffassung, und dies natürlich gerade unter Grundlegungsrücksichten, mit ebenso uranfänglichen Erstgründen einer auf Inhaltlichkeit als solche und überhaupt gehenden Wissenschaftlichkeit, wobei auch hier die Frage nach den Gründen und Bedingungen a priori im allgemeinen und schlechthin, also die vorerwähnte transzendentale Rücksicht im Vordergrund steht.[16]

Der Aspekt des Zusammenfalls lässt sich nun insbesondere auf die Wahrheitsbeziehung anwenden. *Wahrheit* sei hier, in einem erkenntnistheoretischen Problemrahmen, definiert als die mit einem Sachverhalt als sol-

[15] So die bekannte Kantische Formulierung als Titel seiner kleinen Schrift von 1786.

[16] Vgl. hierzu ferner noch die Stichworte: J. Mittelstraß, Art. „Begriff(e)“, in: *HWPh,* Bd. 1, Darmstadt 1971, 780–787; H. M. Nobis/G. Gabriel, Art. „Definition“, in: ebd., Bd. 2, Darmstadt 1972, 31–43; ferner die betreffenden Stichworte: J. Mittelstraß/M. Carrier/P. Janich, Art. „Begriff(e)“, in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie,* Bd. 1, Stuttgart [2]2005, 384–390; G. Gabriel/B. Buldt/G. Haas, Art. „Definition“, ebd., Bd. 2, 137–143.

chen übereinstimmend gesetzte Aussage eines Urteils[17]. Dann erweist sich in den hier erörterten Fällen (A.) und (B.) eine Koinzidenz von (a) korrespondenz-, (b) kohärenz- und (c) konsenstheoretischem Wahrheitsbegriff. Der Fall (a) ist klar: Das jeweils mit den Begriffen ‚Gewissheit', ‚Identität', ‚Notwendigkeit' sowie den übrigen verwandten Begriffen Vermeinte ist das unmittelbar als solches Eingesehene. Ebenso unmittelbar einsichtig ist damit auch der Fall (b), denn alle genannten Begriffe bzw. die in ihnen unmittelbar je vermeinten Gehalte (Noémata) implizieren sich geltungskonstitutiv, d.h. in ihrer Ergültigungsleistung unmittelbar wechselseitig. Und auch der Fall (c) ist eben damit eo ipso schon bewahrheitet. denn diese Einsichten lassen keinerlei Ausnahmen zu; anders gesagt, gibt es für kein erkennendes Subjekt die Möglichkeit, sich von eben diesen Erkenntnissen exempt zu setzen. – Es zeigt sich ferner bei dieser Überlegung, dass der erkenntnistheoretische Problemzugriff aufgrund sachinterner Funktional- oder Leistungstrukturen die rein erkenntnistheoretische bzw. gar erkenntniskritische Verengung, die sich aus der Absolutsetzung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ergeben, überwindet zugunsten einer geltungshierarchischen Immanenz-Transienz-Verallgemeinerung, darauf wird noch ausführlicher zurückzukommen sein.

2. – Im Rahmen der alttranszendentalen Begriffsordnung stehen noch vor dem ‚verum' die Begriffe des ‚unum' und des ‚ens'. – Zum ‚unum': *Einheit* lässt sich im hier jetzt relevanten Blickwinkel definieren als diejenige Eigenschaft eines Identischen, das und insofern es sich sowohl nach innen wie nach außen als notwendig und hinreichend bestimmt erweist: dies gegenüber allem möglicherweise Nicht-Identischen und damit ebenso gegenüber jedem ‚Anderen'. Einheit ist also ein unmittelbar implizierter Bestimmungsbegriff von Identität. Damit ist seine allererste sowohl geltungsmäßige wie auch konstitutive Leistung eine, die sich auf Formalitäten erstreckt. Substrate, gegenstandsweltlich Terminatives, d. h. klassen- und quantorenlogisch Unterschiedliches folgen auf der systemischen Erleistungsskala erst auf einer weiteren, abgeleiteteren Stufe, nämlich erst in der Folge von (C*.). Erst recht gilt diese Nachrangigkeit für den Mengenbegriff.

Der Begriff des ‚ens', des Seienden, rangiert in der Geltungshierarchie in altüberlieferter Weise an erster Stelle, desgleichen der des ‚*Seins*' als innerer Begründungsbegriff von *Seiendem*.[18] Hier in unserem Problemrah-

[17] Vgl. dazu die Begriffsbestimmung bei Aristoteles, *Peri Hermeneias*, VI 17a25–37, dt. Übers. v. E. Rolfes, Lehre vom Satz, Hamburg 1962, 99, insbes. über ‚falsch' und ‚wahr': „Da man [...] vom Seienden aussagen kann, daß es nicht ist, und vom Nichtseienden, daß es ist, und wiederum, *vom Seienden, daß es ist*, und vom *Nichtseienden, daß es nicht ist*, [...]" usw.

[18] Dabei sei hier die Frage eines – wie dem Verf. ohnehin scheint – nur relativen ‚Vorrangs' dieses Begriffs als universalen Prinzips, z. B. gegenüber anderen wie dem der Einheit oder auch des ‚Geistes', nicht weiter diskutiert. Die Problem- und Begriffs-

men ist dieser Begriff mit seiner Geltungsleistung im Kontext von Schlussgestalt (A.) festzumachen. Die Dass-Gültigkeit als solche und überhaupt, d. h. als *absoluter* (theoretisch-praktischer) Sinnwert gegenüber allem Beliebigen, wie auch immer, erweist sich als eine Instanz, dergegenüber es keinerlei Berufung gibt, nicht nur nicht de facto, sondern auch de iure; eine Berufung ist a priori gänzlich unmöglich. – Wiederum erscheint auch das transzendental-intensionale Bedeutungsmoment in der inneren noematischen Hierarchie des Begriffs[19] als vorrangig, alles Andere, wiederum extensionaler Art, ist demgegenüber systemisch nachrangig.

3. – Betreffs des angeführten begriffskonstitutiven Verhältnisses scheint aber nun ein Widerspruch zu resultieren, insofern nämlich einerseits alle Urteile der Begriffe als ihres ‚Materials' bedürfen und ebenso die Schlüsse ohne Urteile schlichtweg Unsinn besagen, andererseits aber wiederum Urteile, die nicht syllogismusfähig wären, ebenso widersinnig erscheinen müssten und dies ebenso für Urteile ohne Begriffe gelten würde. Liegt hier also eine jeweils wechselseitige nachfolgende Voraussetzung des schon vorausgehend Vorauszusetzenden vor, eine *petitio principii*? – Die Frage ist insofern von erheblichem Belang, als mit ihrer Beantwortung darüber entschieden wird, mit der Analyse welcher logischen Prinzipienmomente der Aufbau einer formalwissenschaftlich orientierten Fundamentalwissenschaft zu beginnen habe.

Nun haben wir im gesamten bisherigen Gedankengang allerdings schon ausführlichst die Antwort auf diese Frage rein sachlich dargelegt. Der Widerspruch bestünde zu recht, wofern man den von ihm stillschweigend als letztorientierend angenommenen Gegenstands- bzw. Terminativitätshorizont als völlig berechtig annähme. Aber wie man gesehen hat, wäre dies ein ganz willkürlicher Dogmatismus. Die echte Antwort liegt vielmehr in dem schon im Vorigen gegebenen Hinweis auf das koinzidentale Moment der vorausgegangenen Überlegungen, welches (Moment) gerade seine prinzipienlogische Wirksamkeit im vorgegenständlichen, vorterminativen, protomethodischen Formalgehalt von Stringenz-Evidenz als solcher entfaltete. – Von da her aber erscheint die Frage nach dem logikkonstitutiven Gegen- oder Miteinander als falsch gestellt. Alle drei Momente sind in je ihrer eigenen, eigentümlichen geltungskonstitutiven Hinsicht sowohl einander wechselbedingend als auch voneinander wechselabhängig.

4. – Was bisher noch nicht so deutlich, wie erforderlich, geworden sein dürfte, ist, dass wir es nun insgesamt mit zwei verschiedenartigen Weisen von Begriffen, damit aber auch Urteilen, damit aber auch Schlüssen zu tun haben. Es handelt sich dabei keineswegs um herkömmliche logische

geschichte scheint hier in jedem Fall eine Auswahl an Optionsmöglichkeiten zu bieten.

[19] Man hätte also hier mit einer gewissen Analogie zu tun, deren erstes Bezugsglied allerdings, in sich genommen, unbedingtermaßen als univok fungiert.

oder semantologische Klassen o.ä.; vielmehr liegt hier eine aller Klassen- und Kategorieneinteilung *vorausgehende* Unterschiedenheit vor. Bei den bisher reflektierten Begriffen von Gewissheit, Notwendigkeit, Identität (Selbigkeit), faktischer Wirklichkeit, Allgemeinheit, Bezüglichkeit überhaupt handelte es sich, so erwies es sich unwiderleglich, grundsätzlich und immer um *selbstbezügliche* Intentionalbegriffe oder Vermeinungen. – Wie man aber im je betreffenden Frageumfeld ebenso unmittelbar gesehen hat, haben diese Begriffe – jedenfalls in diesem Fragefeld – die Eigenschaft, ebenso von sich selbst zu gelten wie voneinander. Dies führte ja zu ihrer Bestimmung im Verhältnis zueinander als koinzident; dies Verhältnis war ein solches des Zusammenfalls, freilich ohne dass sie gezwungen gewesen wären, zugleich auch ihre Eigenintention aufzugeben. – Nennen wir sie Proto- oder philosophische Fundamental-Begriffe.[20]

Damit unterschieden sie sich auf grundlegende Weise von allen Begriffen, überhaupt Vermeinungen, wie sie gegen Ende des Abschnitts IV. im Übergang von (A.), (B.), (C.) zu A, B, C, ... usw. bis ins unüberschaubar Vielfältige sich artikuliert haben. Nun legt sich der Schluss nahe: Wenn besagte Begriffe im bezeichneten Betracht *formaliter* koinzident, d. h. semantisch *einander* immanent sind, so hindert nichts, dass sie nicht auch ihrerseits in semantologisch nicht-immanenten Begriffen, je unter dem Aspekt ihres intentionalen Wirkenssinnes immanent sein könnten. Solche ‚anderen' Begriffe sind alle solche, die und insofern sie kategorial bestimmt sind, sei es als solche Kategorien selbst oder als eine ihrer Untergattungen und –arten. Eine ‚*Kategorie*' wäre aber dann in einem ersten Angang definiert als allgemeinster, in Bezug auf alle seine Untergattungen hinreichend eindeutig bestimmter, mit anderen seinesgleichen aber sich semantologisch *nicht* überschneidender Intentionsgehalt; ihr Definiens ist also keinem anderen intentional wirkensimmanent. – Eben diese hier umschriebene Beschaffenheit ist es im Übrigen auch, die sich in den zuvor gegebenen Erörterungen als streng *formal* manifestiert hat. – Unter noch anderer Hinsicht lässt sich dann der formallogische Gehalt von (A.), (B.) als transzendentallogischer Kern einer Grundlegung der gesamten sonstigen Formalwissenschaften, welcher Art auch immer, einstufen, darüber hinaus fungieren eben diese Wissenschaften aber sodann als unerlässliche Grundlage aller ‚Materialwissenschaften' (um den ‚Rest' einmal so zu nennen).[21]

---

[20] In der Scholastik wurden sie ‚transzendental', in einem vorkantischen Sinne genannt, weil und insofern sie von transkategorialer Intentionalität waren. Vgl. dazu das Stichwort im: *HWPh*, Bd. 10, Darmstadt 1998, 1358–1436, bes. 1360–1376 (J.A. Aertsen/U. G. Lensle), sowie O. Schwemmer, Art. „Transzendentalien", in: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd. 4, Stuttgart 1996, 334.

[21] Es ist nicht unnütz darauf hinzuweisen, dass sich der Begriff ‚transzendentallogisch' hier vom sonst üblich gewordenen Schulbegriff insofern unterscheidet, als er sich hier auf die Grundlegung der formalen, nicht sogleich schon einer sog. ‚materialen', nämlich gegenstandskonstitutiven ‚Logik' erstreckt.

Es gibt hier somit augenscheinlich ein begründungssystematisches wie auch damit einhergehend ein semantologisches Gefälle, und dies als von Selbstbezüglichkeit zu Anderbezüglichkeit: Selbstbezügliches kann, außer in sich und seinesgleichen, auch anderbezüglich wirken, dies gilt aber nicht umgekehrt. Allerdings wird man zugleich auch annehmen müssen, dass die Weise dieser ihrer Immanenz sich auch nach der Intentionalität solcher semantologisch nicht-koinzidenten Begriffe richtet. Damit ergibt sich eine am Modus des Anderbezüglichen bemessene vielfältigste Variationsmöglichkeit von Selbstbezüglichkeit zweiter Ordnung.

Freilich ergibt sich für die Bedeutungsbreite dieses ‚älteren' Transzendentalbegriffs auch noch eine weitergehende Variante: Es gibt nämlich auch in nicht selbstbezüglicher Hinsicht eine transkategoriale Bedeutungspalette, die sich semantisch durch weitere ‚Ausfüllung' des ausschöpfenden, d. h. kontradiktorischen Gegensatzes aufbaut. Derartige Begriffsverhältnisse sind beispielshalber gegeben in den (also: konträren) Begriffspaaren: wirklich – möglich, kontingent – notwendig, allgemein – speziell (besonders), total (gesamt-/ gänzlich) – teilweise (partiell), bestimmt – unbestimmt, eines – vieles, wahr – falsch.

5. – Für die Urteile gilt dann ganz Entsprechendes. Auch sie können unterteilt werden in solche, deren Intentionalgestalt grundlegend selbstbezüglich, und solche, bei denen diese anderbezüglich ist. – Einige der ersteren haben wir in Form der jeweiligen Schlussfolgerungen (Conclusiones) bei (A.) und (B.), sowie auch noch bei (C.) kennen gelernt. Durch Wahl geeigneter Urteilssubjektbegriffe kann außerdem natürlich noch eine größere Gesamtheit derartiger Urteile konstruiert werden. So kann z.B. das Urteil: „Beliebiges, insofern ein solches, ist notwendig(erweise) ein solches," umgewandelt werden in: „Beliebiges, insofern ein solches, ist identisch", bzw. auch in: „Notwendiges ist als (ein) solches identisch," oder auch: „Dem ‚notwendig' in der Conclusio von (B.) ist das ‚unmöglich nicht' gänzlich bedeutungsgleich/äquivalent" (vgl. Anm. 9). Ähnliche judikative Umformulierungen ergeben sich unter Einbeziehung der Begriffe: ‚Sicher/ gewiss', ‚Bezüglich(-keit)', ‚dass-Wirklich(-keit)', ‚Unmöglich(-keit)', ‚Bestimmt(-heit)' u. ä. als Subjektsbegriffen und der Zuordnung entsprechender Prädikatsbegriffe.[22]

Besagte Selbstbezüglichkeit ist natürlich keinesfalls ein Bezug der Tautologie, sondern – (in Kantischer Begrifflichkeit) – ein Apriori-Bezug; allerdings beruht diese Apriorität als prinzipiale Leistung ausschließlich auf der explikativen Leistung (eines struktural Implikativen) des sich in der Wechsel-aufeinander-Beziehung seiner Begriffe sinnvollziehenden Urteils selbst als solchen. Eben diese Beziehung ist die sich leistende Explikation

[22] Erstmalig in größerem Maße hat Verf. eine entsprechende Systematik entworfen und ausgebaut in: *System der Transzendentalphilosophie* (vgl. Anm. 12), bes. im I. Bd., III. Kap. §§ 15–21.

des Impliziten; man vgl. die Definition von Anm. 15 und man wird die genaueste Übereinstimmung feststellen. – Ganz fehl am Platze wäre der Versuch, diese Apriorität durch Aufzeigung der begriffspyramidalen Art-Gattungs-Verhältnisse zu verifizieren.

Freilich gilt es auch hier die der Unterteilung der transzendentalen Begriffe entsprechende judikative Unterteilung zu beachten; entsprechend resultieren auch zwei Arten von Urteilen: a) solche, die, wie an den Beispielen gezeigt, eine unmittelbare Selbstbezüglichkeit nichttautologischer, d. h. also transzendentaler Art artikulieren, und b) solche, die gemäß dem hier zuvor erörterten Grundsatz des ausgeschlossenen Dritten gemäß einem funktoralen Entweder-oder-Muster konstruiert werden, demzufolge der relevante Selbstbezug gewissermaßen nur mittelbar, nämlich durch doppelte Verneinung sich manifestiert. Gleichwohl liegen keinerlei intrakategoriale Bezüge vor.

VI. Vorbereitung und Übergang zu anderbezüglichen Grundformen von Syllogistik

Stellt man sich nunmehr auf diesen Boden, m.a.W. *ist* alles bisher Dargelegte so, dann ergibt sich allerdings von dem nunmehr Erreichten aus auch für die bisher nur unter strengst formalen Aspekten thematisierte Fundamentalsyllogistik – insbesondere betreffs (A.) und (B.), weniger in Betreff von (C.) – ein veränderter Argumentationshorizont. Es wird nämlich im nunmehr erreichten Horizontgesamt als mit der bisher wirksam gewesenen Intentionalitätspointe unverträglich eine *anderbezügliche* neue Gesamtintentionalität von Syllogistik denkmöglich. Dies zeigte sich ja schon in der Umformung der Gehalte von (A.), (B.), (C.) zu A, B, C, D ... usw. Entsprechend werden sich dann sowohl die Schluss- als auch die Urteilsformen wie auch die Begriffe zu ändern haben. – Die bisherigen Schlussformen werden damit zu proto-abduktiven, proto-deduktiven und proto-retroduktiven Gestaltungen gleichsam herabgesetzt, treffender noch (im wörtlichen Verständnis): *voraus*-gesetzt. – Und mit der Wandlung von primordial selbstbezüglicher zu primär anderbezüglicher Urteilsnatur ändert sich natürlich auch die betreffende relationslogische Einordnung. Konnte man im bisher maßgebenden thematischen Rahmen ein selbstbezügliches Urteil im entsprechenden Schlussverband durchaus als geltungshaft einstellig, wenn auch rein termlogisch als mehrstellig kennzeichnen, so verschiebt sich nunmehr der intentionale Orientierungsrahmen dahingehend, dass sog. mehrstellige Relationen, entsprechend der veränderten thematischen Disposition, gewissermaßen zur Norm aufsteigen.

Mit Bezug auf den Wahrheitsbegriff ergibt sich nunmehr eine funktionale Trennung von korrespondenz-, kohärenz- und konsenstheoretischer Perspektive. Der Wahrheitsbegriff spaltet sich m.a.W. entsprechend auf;

ebenso ergibt sich seine je unterschiedene systemische Leistung unter Aspekten einer sog. Begriffs-, Urteils- und Schlusslogik. Ganz Analoges gilt dann für die betreffende Methodologie und ihr je proportionales Problembewusstsein.

Mit dem Gesagten ergibt sich sofort eine neue Aktualität der hier zuvor schon einmal angerührten Funktionalstruktur, die man zusammenfassend auch als *logische Linearität* bezeichnen könnte. Das meint, dass auf dem jetzt strategisch erreichten Reflexionsniveau ganz zu Recht sowohl eine vorgängig als auch nachfolgend unabschließbare Kette von Voraussetzungen wie auch Folgerungen denkmöglich geworden ist, die freilich jede für sich wiederum in Bezug auf die je vorausgehende wie nachfolgende wechselweise je aufs Neue als Voraussetzung oder aber (auch) als Folgerung fungieren können, und so für jedes Glied der unabschließbaren Kette. Diese Kettenstruktur – jede Kette natürlich in noematisch vielfältigster Richtung – betrifft nun die Schlüsse ebenso wie Urteile, wobei freilich diese letzteren doch wesentlich durch die sie betreffenden Schlüsse miteinander verbunden sind. Die Art und Weisen der hier möglichen Verknüpfungen sind bekanntlich strukturfunktional außerordentlich vielfältig, von der klassischen Syllogistik bis hin zu den verschiedenartigen Ausformungen mathematischer Logik: z. B. entscheidungs- und spieltheoretischen, darunter dann auch sog. juristischen Logiken (um nur diese zu nennen), ferner zu nichtstringenztheoretischen: z. B. interrogativen, ja sogar parakonsistenten Logikarten und -formen. – Nicht zu vergessen schließlich ergibt sich Entsprechendes auch für die Begriffe, die nunmehr in letzter Konsequenz u. a. auch zu rein syntaktisch verwendbaren Termen herabzusinken vermögen; auch die strenge Tautologie wird auf diesem termtheoretischen Niveau nunmehr möglich.

Mit einer gewissen Parallelität stellt sich dem die Methodologie an die Seite, wo nomothetisch phänomenal-deskriptive, semiotische, axiomatische und allgemein reduktive Verfahrensweisen miteinander sich dem vernunftkontrollierten Wissenserwerb widmen. Erweitert man den Blick um die historisch-philologischen Wissenschaften, so kommen außer den genannten nomothetischen noch sog. idiographische bzw. sinnerklärende[23] Methoden hinzu. Bezieht man auch die Philosophie in einem Verständnis von ihr, wie es ihr als einer an sich alle übrigen Wissenschaften kritisch wie systematisch reflektierenden Grundwissenschaft entspricht, noch mit ein, so erweitert sich das Spektrum zumindest um die phänomenologische und transzendentale Vorgehensweise.[24] – Hier nun kann es nur um einen sich strikt

[23] ‚Sinn' meint in diesem Zusammenhang weniger einen rein theoretisch relevanten Begriffs-, Urteils- oder Schlusszusammenhang, sondern mehr solche Zusammenhänge im Bereich einer geschichtlich-existenzialen Noematik.

[24] Man sieht hier sehr klar den Standpunkt des Verfs. – Im Übrigen mögen hier diese Hinweise genügen; die Lit. ist mittlerweile uferlos. Zur ersten Orientierung konsul-

auf eine transzendentalphilosophische Grundlagenreflexion beschränkenden Ausblick gehen, der außerdem auf alle weitergreifenden Diskussionen, z.B. polemischer Art, verzichtet. – Zentral aber wird hierbei der Blick auf die hinsichtlich der kritischen Sicherheit sowie der Wissenserweiterung primärkonstitutive Methodik bleiben. – Es bestätigt sich somit die Konzentration auf das bis hierher betriebene Vorhaben einer spezifischen Untersuchung der Beziehungen zwischen Schluss, Urteils- und Begriffslogik unter transzendentalphilosophischer Rücksicht als eines unter problemthematischer wie systemphilosophischer Rücksicht völlig legitimen Unterfangens.

Angeknüpft werden könnte im Übrigen wieder an die schlusslogische Dreiteilung: *abduktiv, deduktiv, retroduktiv*. Natürlich erhalten diese Schlussarten im jetzigen, neu etablierten Operationshorizont eine je neue Funktionsgestalt, wie sie die besagte logische Linearität bedingt. Stellt man die Reihen- bzw. Rangfolge etwas um, so ergibt sich unter dem Stichwort ‚deduktiv' die Thematik einer *Systematik* des Wissens und des *kritischen* Wissenserwerbs, unter dem Stichwort ‚abduktiv' das Thema schöpferischer Hypothesenbildung, unter dem Stichwort ‚retroduktiv' bzw. auch ‚reduktiv' die Thematik einer entsprechenden *Durchstrukturierung der* Erfahrungswelt. – Diese Einteilung verhält sich zum Umstand, dass man zu Recht die gesamte Begriffswelt, ohne Ausnahme, als in, sich übrigens beliebig überscheidende bzw. durchkreuzende, Begriffspyramiden geordnet denken könne, im übrigen völlig neutral. Dennoch gibt sie menschlichem Wissensstreben mögliche Richtungssinne zugleich mit Organisationsdispositionen für die Durchführung dieses Strebens vor. – Es zeigt sich aber damit auch, dass eigentliche Wissenserweiterung, jedenfalls im Bereich primärintentional anderbezüglichen Wissens, streng vernunftgemäß, nämlich nach dem Maßstab kritischer Überprüfung, nur in der Form korrekten Schließens vonstatten zu gehen vermag.

Solche Überprüfung ist wiederum auf zweierlei Art möglich: Zum einen erstreckt sie sich auf die formal-formalistische Seite besagter Erweiterung: Das betrifft wiederum einesteils die Logik als die Lehre des richtigen Umgangs mit Begriffen, Urteilen und Schlüssen[25] im eigentlichen Sinne, ande-

tiere man die Sachartikel (‚Wissenschaftstheorie' u. ä.) in den einschlägigen Enzyklopädien, zum Standpunkt des Verfs. vgl. weiter die Lit. in Anm. 12.

[25] Man sieht, Verf. räumt der klassischen Formallogik eine zentrale und fundamentale Stellung ein. Alle Spielarten beispielshalber mathematischer Logik sind, da die Mathematik keinesfalls als Universal- bzw. Grundwissenschaft gelten, sondern dies allein einer entsprechend begründeten Philosophie zukommen kann, dann folgerichtig einer formalen Logik unter- und eingeordnet, die und sofern sie sich als ein unmittelbarerer Ausfluss einer (transmathematischen) Grundlegungswissenschaft versteht. Zur Frage einer derartigen Grundwissenschaft hat der Verf. ausführlich Stellung genommen in der in Anm. 12 angeführten Lit. – In der Frage einer grundsätzlichen Zweitrangigkeit mathematischer Logik weiß sich Verf., gegenüber der

renteils die Methodologie als die Lehre von der im Blick auf die jeweilige Sache richtigen Verfahrensweise. – Zum anderen betrifft es die sog. eher inhaltliche Seite, wobei eine der ersten, ja die erste Frage überhaupt diejenige nach den charakteristischen Merkmalen eines wissenschaftlichen Frageobjekts überhaupt sein dürfte.[26] Die weitere Problematik der je sachentsprechenden Organisation des betreffenden Wissens fällt dann schon wieder (auch) in bestimmte Bereiche einer allgemeinen Methodologie. – Die kritische Überprüfung all dieser methodologischen[27] und problemthematischen Fragen ist sodann auch Aufgabe der Wissenschaftstheorie.

Die entscheidenden Stichworte sind sodann Systematik und Kritik. – Über erstere war im vorigen hinreichend die Rede. – Um auf letztere noch einmal einzugehen, so vermeint der hier relevante Begriff von Kritik, dass alles wissenschaftliche, ja alles vernünftige Handeln überhaupt sich nach der Maßgabe des jeweils in Frage stehenden Sachverhalts zu richten hat, wobei von vornherein die hinsichtlich allen Sachwissens unabschließbare Möglichkeit einer je besseren Erfassung der je betreffenden ‚Sache selbst' unabdingbarer Bestandteil eines kritischen Fragens als solchen ist. Aber auch die Art und Weise des betreffenden wissenserwerbenden oder –bestätigenden Wissens selber ist ein derartiger Sachverhalt und unterliegt hinsichtlich seiner erfahrungsbezüglichen Grundlagen der gleichen Maxime.

VII. Ein erneuter Ansatz: ‚Transzendental' und ‚kategorial' in der Perspektive von Synthesis und Immanenz

Alles bisher Erörterte lief unter im engeren Sinne logiktheoretischen Aspekten auf die Frage nach dem ‚inneren', nämlich transzendentaltheoretischen (oder -philosophischen) Verhältnis von intensionaler und extensionaler Logik hinaus. Es wurde aber schon in einem ersten Reflexionsdurchgang die strukturfunktionale Eigenständigkeit, und d. h. hier auch: entgegen der heute herrschenden allgemeinen Meinung die Nicht-Rückführbarkeit intensionaler Logik auf extensionale gerechtfertigt. Es hat sich zugleich

überwältigend großen *Sententia communis*, in Übereinstimmung mit einer ‚kleinen, aber feinen' Anzahl von Namen, deren einige z. B. sind: I. Bochenski, A. Menne, B. v. Freytag-Löringhoff, W. Siebel (um nur diese zu erwähnen) oder auch der Wissenschaftstheoretiker K. W. Zeidler bzw. der Logiker M. Wolff.

[26] Die Frage nach dem, was einen Gegenstand überhaupt ausmacht, ist Thema einer philosophischen Erkenntnistheorie und soll hier nicht weiter erörtert werden. Verf. hat dazu u. a. Stellung genommen mit der Arbeit: Einige Überlegungen zum Subjekt-Objekt-Problem: Eine Skizze der Thematik unter konstitutions- und geltungssystematischer Hinsicht, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXXVI (2004), 125–163.

[27] Auch die sog. ‚Forschungslogik' wird hier der allgemeinen Methodologie zugeschlagen, wie diese hier überhaupt in einem relativ weiten Sinne verstanden wird; dann bliebe für eine ‚Wissenschaftstheorie' eigentlich fast nur noch der Bereich einer kritischen Wissenschaftsgeschichte übrig.

gezeigt, dass die eigentliche letztfundierende Basis jeglicher intensionalen Logik eine Logik der im älteren begriffsgeschichtlichen Betracht so bezeichneten ‚Transzendentalien' sein muss. Es wird sich sogleich zeigen, dass der in einer bestimmten neotranszendentalistischen Richtung äußerst wichtige Prinzipieninbegriff einer (transzendentalen) Synthesis in der jetzt zentral gestellten Problematik eine gewisse Abwandlung erfährt, die ihn, bei Beibehaltung seiner unbezweifelbaren Wichtigkeit, doch zugleich in eine nachgeordnete Systemfunktion rücken lässt.

Als exemplarisches Beispiel für diese Problemlage sei folgender Schluss näher untersucht: *ens et unum convertuntur, ens et verum convertuntur, ergo: unum et verum convertuntur.* Freilich muss sofort kritisch bemerkt werden, dass es eine gänzliche Fehleinschätzung wäre, hier quantoren- bzw. klassenlogisch nach den Belangen von Allheit, Partialität, Besonderheit bzw. Einzigkeit zu fragen. Es geht gar nicht um Zusammenhänge nach dm Muster: Alle entia ..., alle una ..., also ... , usw., denn dann wäre ja gerade die Frage nach dem letztermöglichenden ‚Warum' ausgeschlossen. So wie begriffsgeschichtlich der Begriff des ‚Seins' (esse, to be) als transzendentaler Grund von ‚Seiendem' (ens, being) fungiert, so lässt sich mit gleicher Konsequenz auch nach dem notwendigen und zureichenden Grund der Noémata: Unum, Verum, Bonum, Operativum usw. fragen. Es ist klar, dass diese alten Begriffe sachlich durch *‚modernere' ersetzt* werden können, ohne dass ihr Kerngehalt darunter leidet; so böte sich für den Begriff des ‚verum' z. B. mehr noch als derjenige von ‚intelligentia' oder ‚intelligibilitas' derjenige der ‚Geltung', des ‚Geltens' an, für den des ‚unum' der Begriff der Synthesis; dabei gilt natürlich ein Begriff von Synthesis, wie er sich zunächst allein unter der Rücksicht von Selbstbezüglichkeit zu etablieren imstande ist (vgl. (A.), (B.)). Anstelle von entia, una, vera, usw. wäre dann auf der Begründungsebene etwa die Begriffsriege enti-tas, uni-tas, veri-tas usw. zu setzen; es gälte dafür aber genau und ausschließlich das jeweilige Fundierungsnoema im operativen Sinne. Das meint dann, dass Geltung als Pendantbegriff des alttranszendentalen ‚verum' gerade die Begründensfähigkeit einer allgemeinen und erstprinzipialen ‚intelligentia' als veritativen Vollzug vermeint, und in der gleichen Weise gälte dies dann bei all den übrigen relevanten Begriffen.[28]

Was mit dem soeben Dargelegten verdeutlicht werden sollte, ist, dass wir es hier mit einer Gesamtheit zu tun haben, die sich ungefähr, als Urteilsgesamt, in Gestalt eines TRANSZENDENTALLOGISCHEN HAUPTSATZES darstellen lässt: *Geltung/Gelten/-Synthesis(/-sieren)-Wirken-Sinnhaftigkeit-Bezüglichkeit-Notwendigkeit-Identität-Dasshaftigkeit/Sein Vollzug ist alles hinsichtlich inhaltlicher Betreffbarkeit wie auch umfangsmäßiger Erfassbarkeit jeweils*

[28] Genauer also müsste man die alte Formulierung ersetzen durch die revidierte: *esse et unire convertuntur, esse et intelligere convertuntur, ...* usw., wobei natürlich unire und intelligere hier gänzlich intransitiv zu nehmen wären.

vollständig miteinander austauschbar, ohne dass doch dabei zugleich ihre jeweilige intentionale Bedeutungs-Charakteristik als solche beseitigt würde. Dies ist selbstverständlich ein Verhältnis, das gänzlich oberhalb kategorialer Einteilungen und Unterscheidungen liegt, es ist im strengen Sinne überkategorial. Man sieht zwar sofort, dass und wie hier ein Durchdringungsverhältnis geltungshaft sich ereignet bzw. vollzieht, doch ist eben dies Verhältnis – worauf ja im Vorigen auch schon ausdrücklich hingewiesen wurde (vgl. z. B. in den vorigen Abschnitten III. und IV.) – gänzlich formal, d. h. es gibt zwischen diesen Bedeutungsgehalten keine sie kategorial voneinander ab- und ausgrenzenden begrifflichen Begrenzungen; vielmehr vermeint diese Formalität ein ‚Enthaltensein-in' bzw. – ausdrücklich als äquivalent (!) – ‚(Sich)-Enthalten-von', das und insofern ein solches dadurch gekennzeichnet ist, dass ein Selbiges als dies Selbige Anderes seinesgleichen ermöglicht.

Zugleich aber ist dieses Bedeutungsgesamt durch Schlüsse besonderer Art mit sich vermittelt. Sie entsprechen dabei aber vollständig den betreffenden Urteilen und Begriffen, wie auch diese untereinander; dies wurde ja auch schon im Vorigen festgestellt. Hinsichtlich des Koinzidenzmoments lässt sich als ermöglichende Voraussetzungsstruktur dann aber *Über-Widersprüchlichkeit* feststellen. Dies bedeutet im Umkehrschluss im Hinblick auf das ansonsten hier zuvor Auseinandergelegte eine durchgängige operativ transzendentale, d. h. wirksamkeitlich ermöglichende Immanenz des überkategorialen Moments in allen kategorialen Bestimmtheiten, welcher Art auch immer.

Will man sich aber nun doch der kantianischen Begriffssprache bedienen, so läge hier in der Tat eine Synthesis vor, aufgrund deren die geltungskonstitutive operative Einheit – als Eins-Erwirken – von formaler Identität und gegenstandskonstitutiver, terminativischer Verschiedenheit und die sachzugleich eben darin sich ausartikulierende Unterscheidung von Überwidersprüchlichem und Widersprüchlichem sowie der aus letzterem resultierenden Ableitungen zu einer letzthin die Einheit dieser Welt insgesamt und in ihrer Gegründetheit zur Artikulation bringenden schöpferischen Tätigkeit sich harmonisieren. – Allerdings bedingt dies einen anderen Charakter als den, der üblicherweise, auch im (neo-) transzendentalen Diskussions-Umfeld gepflegt wird.[29] – Der Begriff der Einheit aber erhält in dem nunmehr belangvoll gewordenen Begriffsfeld die Bedeutung, zusammen mit der Gewährleistung der inneren Ordnung einer jeden möglichen Synthesis auch die erforderliche Mindestbestimmtheit gegenüber allem Übrigen ihresgleichen (der Synthesis) zu garantieren.

In der hier verwendeten Begriffssprache bezeichnet dieser Terminus nichts irgendwie (hegelianisch gesprochen) äußerlich aufeinander Bezoge-

[29] So z.B. vonseiten der in einer engeren Bindung an Kant sich orientierenden Transzendentalphilosophie, wie sie etwa von W. Flach vertreten und wenigstens teilweise von K. W. Zeidler rezipiert wird.

nes, sondern eine innewirkende Einheitssetzung von Unterschiedenem. *Definitorisch* kann demgegenüber das hier unter dem Begriff einer Synthesis Verstandene wie folgt bestimmt werden: Sie ist *ein sich selber entwerfendes und hervorbringendes ‚Hin-Zu', das und insofern es ein ‚Woher' und ‚Wohin' (in diesem seinem ‚Hin-zu') aus sich heraussetzt, sie eben darin sachzugleich als eigen fungieren sowie sie grundsätzlich und immer in sich zusammenfallen lässt*. Man sieht, dass und wie hier die eigentlichen modalprinzipial operierenden *logischen Partikel* – als Umstandsbestimmungen des ‚Wie' und ‚Inwiefern' – Geltungs- und Gegenstandsbereich-konstitutiv fungieren.[30]

Betrachtet man die Problematik noch einmal etwas anders, nämlich unter relationstheoretischen Gesichtspunkten, so ergibt sich als erneuter Fragebereich das Verhältnis zwischen kategorialer und transzendentaler Perspektive als dasjenige zwischen a) einer Beziehungsstruktur, die und insofern sie einesteils ein ‚zwischen' betreffs vorgegebener Bezugsglieder x und y besagt und b) anderenteils einer solchen, die und insofern sie ein Sich-Entwerfen und –Erstrecken vermeint, aufgrund dessen (erst) besagte x und y mitresultieren. Letzteres meint aber sowohl begründungsweise ein ‚danach' als auch rein sachverhaltlich ein ‚zugleich'. In Bezug auf zeichensprachliche Abbildung aber bedeutet letzteres strenge Gleichzeitigkeit und Gleichörtlichkeit des Vermeinten.

Von diesem Unterschied nun ‚lebt' sozusagen das gesamte genannte Verhältnis im ganzen wie im einzelnen. – Dies betrifft aber sodann in erster Linie die Konstitutionsprinzipien, aufgrund deren die gesamte Gegenstandswelt bzw. unter intelligenztheoretischen Aspekten alle und jede Terminativität überhaupt sich als einander zuordbar erweist. Eben damit aber erweist sich auch der formalwissenschaftliche Aspekt in einer neuen Weise, nämlich derart, dass nunmehr die reine Vielheit als solche beziehungskonstitutiv wird. Für eine allgemeine formale Logik bzw. eine damit verschwisterte allgemeine Methodologie bzw. Wissenschaftstheorie[31] bedeutet dies noch vor allen möglichen formalobjektlichen Verzweigungen in diese und jene Spezialdisziplinen sodann eine Systematik, die hinsichtlich a) ihrer Erstgrundlegung die Möglichkeit einer *Axiomatik* vermeint, d. h. einer Begründungssystemik, die grundsätzlich auf Letzt- (oder Erst-) Begründung keinerlei Wert mehr zu legen braucht, – die betreffs b) ihrer Medialität, d. h. ihrer Mittel oder Werkzeuge in kommunikativer Hinsicht, die Möglich-

[30] Es ist nur ein problemgeschichtlicher Hinweis, der besagt, dass im Grund aber genau diese Beziehungstheorie sich, freilich im Gewand einer gänzlich verschiedenen kulturgeschichtlichen Einkleidungssprache, auch als rein formaler Kerngehalt gewisser neuplatonischer Spekulationen – (z.B. bei Damaskios, Proklos) – und so auch der frühneuplatonisch beeinflussten frühchristlichen patristischen Trinitätsspekulation – (z.B. bei Gregor v. Nyssa) – entpuppt.

[31] Wie schon hier zuvor gesagt, lässt sich das Formalobjekt von allgemeiner Methodologie und der Wissenschaftstheorie als sachlich benachbart bzw. wahlverwandt sichten.

keit einer reinen Zeichen-Systematik, d. h. also je nach Fokussierung der Primärthematik eine *Semiotik oder Semantik* bedeutet, wobei bei erstgenannter die Aspekte einer *Syntaktik* und bei letztgenannter diejenigen einer sog. *Pragmatik* zu subsumieren wären, – und schließlich betreffs c) ihrer Teleologie – (auch wenn diese im Kontext z. B. einer konstitutiven Erkenntnistheorie ausdrücklich zu machen unter den Aspekten einer sich in all diesen Bezügen latenterweise und nur indirekt manifestierenden schlechten Quasi-Metaphysik gänzlich verpönt ist) – die (Ideal-) Idee einer sog. Mathesis universalis bzw. einer durchgängig kalkülisierbaren, wenn auch sich des Hilfsmittels von sog. Objekt- und Metabegrifflichkeit bedienenden, Wissenschaftlichkeit erzeigt.[32]

Derartige grundlegende Beziehungsaspekte zeigen ihren Niederschlag dann natürlich auch in der besonderen Art und Weise, wie sich die drei ursprünglichen ‚Säulen' der formalen Logik artikulieren: Begriffs-, Urteils- und Schlusslogik. Hier erzeigt sich somit die Berechtigung einer unter quantifikativen Gesichtspunkten zu entwerfenden Logik. – Das Entscheidende ist hier zu beachten, dass das durchgängig hier bestimmende Gesetz dasjenige von *Immanenz IN Transienz* bzw. von *Transienz ‚AUF' Immanenz* ist. Was unter Immanenz zu verstehen ist, wurde schon kurz erklärt; unter„Transienz" nun kann all das zusammengefasst verstanden werden, was den Gesetzmäßigkeiten von Kategorialität gehorcht. Dazu zählt a) die *Nicht-Austauschbarkeit* von für universale Geltungsbereiche grundlegenden Prinzipialbegriffen (Kategorien), b) die *ungleiche Bedeutungsreichweite* von Konstitutionalbegriffen mit der Folge von Art-Gattungs-Pyramiden, c) die Erfahrungsbezogenheit aller und jeder solcherweise zustande kommenden Intentionalität, d) die Endlosigkeit bzw. grundsätzliche Unabschließbarkeit der Abfolge syllogistischer Voraussetzungen und Folgerungen. – Grundlage von allem aber ist hier eine je systematisch angemessene Beziehungslehre; darauf wurde schon im bisherigen Gedankengang hier und da

[32] Dies Ganze ist zunächst gänzlich unpolemisch gesagt, da es sich hier um durchaus legitime Ableitungssystematiken handelt. – Es ist allerdings Tatsachenbefund einer jetztzeitlichen Wissenschaftsgeschichte, dass dieser gesamte Bereich von der schon soeben angedeuteten schlechten Krypto-Metaphysik weithin gewissermaßen ‚infiziert' erscheint, von der ja Ch. S. Peirce schon gesprochen hat: vgl.: *Coll. Papers,* ed. by Ch. Hartshorne/P. Weiß, Harvard UP, Cambridge/Mass. 1931–35, ²1960, Vol. VII – VIII. Die Stellen sollen im Wortlaut zitiert werden (nach: K. O. Apel, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt am Main, 30 f.) Nr. 6. 605: „[...] ich stelle die Behauptung auf, daß die einzige verständliche ‚intelligible' Theorie des Universums diejenige des objektiven Idealismus ist [...]" , und ganz besonders Nr.1.129: „Versuche einen Mann der Wissenschaft zu finden, der den Anspruch erhebt, ohne irgendeine Metaphysik auszukommen [...], und du hast jemanden gefunden, dessen Lehrmeinungen von Grund auf durch die rohe und undurchdachte Metaphysik verdorben sind, mit der sie behaftet sind." – Diese Diagnose gilt mutatis mutandis auch heute noch ohne Einschränkung.

eingegangen; im Folgenden wird ebenfalls noch Gelegenheit sein, sich dieser Thematik weiter zu widmen.

Das Verhältnis beider theoretischer – wie aber auch praktischer – Sinnbereiche zueinander ist demnach derart, dass grundsätzlich und immer einer jeden kategorialen Bestimmtheit ein Prinzipienverhältnis besagter Immanenzbezüglichkeit zugrunde liegt, niemals aber das Umgekehrte der Fall ist. Hinwiederum unterliegt der kategoriale Bereich gewiss seinen eigenen Gesetzen, doch dies stets dergestalt, dass niemals der jeweilige grundsätzliche Bezug auf das Geltungsreich der ‚Immanenz' völlig verloren gehen kann. – Selbstverständlich gelten hier überall ebenso die Grundsätze von rationaler Kritik und systematischer Konstruktivität.

VIII. Folgerungen in Bezug auf einige exemplarische Problemkomplexe

Damit ist der Gedankengang in gewisser Weise an einen vorläufigen Abschluss gelangt. Spezialitäten sowohl der nunmehr relevant werdenden besonderen bzw. eigentümlichen Art und Weise, wie sich Logik ebenso wie Methodologie nun weiter entfalten, seien hier nicht weiter verfolgt. – Dafür aber sei auf die eine oder andere äußerst zentrale neuzeitlich-moderne Thematik vom jetzt gewonnenen Boden aus eingegangen.

1. – Eines der heikelsten und für Viele undurchsichtigsten Probleme ist nun gewiss das der Beziehung von Subjekt und Objekt.[33] – Man könnte im Licht des hier gegen Ende des vorigen Hauptabschnitts Gesagten geradezu von einer definitorischen Kategorialität dieses Problemfeldes sprechen, jedenfalls insoweit man die betreffende Problemgeschichte fast des ganzen letzten halben Jahrtausends betrachtet. Vorbereitet vom Streit um die Kompetenzen im Bezug zwischen göttlicher und menschlicher Subjektivität erwies sich in den beiden nachfolgenden Säkularisierungsschüben, denen dies Problem unterlag, eine jeweilige eigentümliche Problemverengung. Die kartesische wie sodann auch die kantianische Traditionslinie fielen letztlich in eine, denkarchetypisch gesehen, voraristotelische Schematik zurück: Der Herausforderung, die Unverträglichkeit des platonischen und des demokritischen Denkansatzes zu überwinden, erwies sich ein durch mannigfache Einflüsse innerlich geschwächter und steril gewordener ‚Aristotelismus' je länger, desto weniger gewachsen.

Stellt man sich einmal auf diesen Deutungsboden, so wird nicht weniges Intrikate des genannten thematischen Feldes durchsichtig. – Wir beschränken uns hier auf nur wenige Hinweise im Bereich der kantischen Neustellung des Grundproblems. Für Kant und die gesamte von ihm in Gang gesetzte Nachfolgebewegung des sog. Kritizismus stellte die Frage, in der älteren Form einer ‚Brücke' zwischen beiden Polen, in der jüngeren

[33] Man erinnere sich an die betreffende Arbeit des Verfs. in Anm. 26.

die einer ‚Ableitung' des einen Pols vom anderen ein letztlich nie ganz gelöstes Problem dar. Stichworte sind hier das sog. ‚Ding-an-sich-Problem', der sog. Schematismus, die Kluft zwischen Begriff und Idee, d. h. zwischen Konstitution und Regularität, schließlich zwischen ‚Wissen' und ‚Glauben'. – Der einzige, hier etwa im Blick auf die Problematik des Dings an sich Erfolg versprechende Lösungsversuch, nämlich mithilfe eines Leibnizischen Prinzipienbegriffs, dem der Infinitesimalität, weiterzukommen, verfing sich dann doch immer wieder im kantianischen Grundgefüge der allerersten Problemformulierung.[34] – Bis in die jüngste Vergangenheit ist hier ein außerordentlicher Aufwand an revidierendem Erfindungs- und Systematisierungsgeist gerieben worden[35], ohne dass die alte Frage letztlich gelöst worden wäre. Und das ist schließlich im genannten Rahmen auch gar nicht möglich; ein ALS unlösbar entworfenes Problem, wie bei Kant der Fall, lässt sich eben mit noch so viel Ingeniosität nicht lösen, sofern man sich von dem für ihn letztkonstitutiven Problemrahmen selber nicht löst.

Der soeben genannte Vorschlag, dem Problem zuleibe zu rücken, greift denn auch auf älteres Traditionsgut zurück, indem die bei Kant in der Descartes-Nachfolge[36] fest und starr gewordene Fragedisposition – hegelianisch gesprochen – gleichsam ‚flüssig' gemacht wird, d. h. ein ganz anderes Problemdispositiv angelegt wird. Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt wird – um das Muster aus der Mathematik hier heranzuziehen – gewissermaßen aus der koordinativen ‚Festigkeit' einer analytischen Geometrie in die selbstrekursive ‚Beweglichkeit' des Infinitesimalkalküls problemmodellierend übertragen. Subjektivität und Objektwelt werden dann zu Größen innerhalb eines beziehungsphilosophisch veränderten Ganzen herabgesetzt, welches Ganze dann natürlich mit den Mitteln einer auf die jeweiligen Pole fixierten Begrifflichkeit nicht mehr angemessen zu fassen ist.[37]

---

[34] Hier ist z.B. zu denken an den Altkantianer S. Maimon sowie den Neukantianer H. Cohen.

[35] So zuletzt noch beispielsweise von H. Wagner, *Philosophie und Reflexion*, München/Basel 1959 und W. Flach, *Grundzüge der Erkenntnislehre, Erkenntniskritik, Logik, Methodologie*, Würzburg 1994. Zu Erstgenanntem vgl. die sehr kluge kritische Bewertung von K. W. Zeidler in: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie*, Bonn 1995, bes. 209–243; zu Letztgenanntem die Rezension v. dems. in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* XXVII (1996), 187–194, sowie ders., *Prolegomena zur Wissenschaftstheorie*, Würzburg 2000, 119 f., 125 ff.

[36] Was natürlich die Einflüsse von seiten I. Newtons und D. Humes auf das Kantische Problembewusstsein mit einschließt.

[37] In diesem Zusammenhang sei Verf. eine kleine **Abschweifung** gestattet: Eines der vielleicht am wenigsten bedachten, in den Auswirkungen aber beklagenswertesten Versäumnisse innerhalb auch der gegenwärtigen seriösen, ernsthaften Philosophie scheint eine gewisse Abschottung eines möglichen Problembewusstseins auf dem Boden von Weltbildern, mit entsprechenden Vorurteilen, zu sein. So galt und gilt beispielsweise bei vielen Kantianern ein Hinweis auf eine womöglich in der Leibni-

Eine besondere Variante erhält diese Thematik, insofern die Subjekt-Objekt-Beziehung als intersubjektive Beziehung, zwischen verschiedenen Subjekten also, die sich zunächst zueinander wie Objekte verhalten, interpretiert wird. Freilich sind derartige ‚Objekte' wiederum auch, insofern einer Deutung als nur anderer Erst-Personen fähig, keinesfalls ohne weiteres mit der übrigen Objektwelt gleichzusetzen; sie sind schon erkenntnishermeneutisch privilegiert. Demnach gilt für ihre Wechselbezüglichkeit ein Mischungsverhältnis von anderbezüglich bzw. transitiv intrakategorialer wie auch von selbstbezüglich ‚rekursiver' Konstitutionssystemik. Genau dies Verhältnis aber ist es, was etwa K. O. Apel zum Thema seiner intersubjektiven reflexionspragmatischen Letztbegründung macht. – Als Begründung hat das Szenario durchaus seine Berechtigung, doch darf man nicht übersehen, wie abgeleitet, nachgeordnet sein ganzes Unternehmen ist. Von ‚*Letzt*'- oder auch ‚*Erst*'-Begründung – das sieht man nach den bisherigen Überlegungen – kann also im Rahmen seiner sog. Transzendentalpragmatik im strengen Sinne keine Rede sein. – Damit sei aber dies Thema abgebrochen.

2. – Ein weiteres, sicherlich noch tiefer dringendes Problemfeld ist eine philosophische Beziehungslehre. Schon im Vorigen wurde hier ja auf zwei grundverschiedene Begriffe von Relationalität hingewiesen. – Begnügen wir uns diesmal mit der Erörterung der von Aristoteles bis Kant und danach immer wieder neu untersuchten Kategorie der Substanzialität. Die alte Definition lautete ja, substanziell sei etwas, dem von seinem Wesen her *in* bzw. *durch sich zu sein* zukäme.[38] Diese Definition gibt besser als vieles Andere in der Tradition den grundlegenden Verhältnis- bzw. Beziehungscharakter dieses Prinzipienbegriffs wieder.[39] – Freilich bleibt im Umfeld

zischen Philosophie gegebene Lösungsmöglichkeit für eines der schwierigsten Probleme bei Kant als vielfach schlichtweg nicht bedenkenswert, weil (!) der Leibnizische Denkansatz doch von Kant sachlich ‚überholt' sei. Man verbietet sich oder ist nicht in der Lage, ein älteres Problemdispositiv so in seiner abstrakten Formalität zu erkennen, dass es geeignet wird, nunmehr auch für inhaltlich ganz andere Fragen als Lösungsansatz zu dienen. – Ein noch viel traurigeres Kapitel – möchte man meinen – ist die vielfach auch immer noch andauernde Unkenntnis nicht nur gewisser sehr tiefliegender Problemdispositionen des scholastischen Denkens und dazu noch der – teils ‚heidnischen', teils christlichen – neuplatonischen Voraussetzungen mit ihren Implikationen an Systematik.

[38] So z. B. bei Th. v. Aquin, S. *Theol.* I. 3, 5, ad 1: „[...] essentia(m) cui competit [...] per se esse [...]" (Einklammerung v. Verf.).

[39] Und nähme man noch die von Hegel angeregte bzw. sogar übernommene Formulierung Kierkegaards von Geist als einem Verhältnis hinzu, das sich zu sich selbst verhält (*Krankheit zum Tode*, I. Abschnitt, A., 1. Absatz: Über das Selbst), so hätte man – unter Berücksichtigung der, natürlich ganz und gar dynamischen, ‚Zusammengesetztheit' einer Substanz aus Form- und Materialprinzip – die Folgerung in Händen, dass es sich bei derartigen Seinsverhältnissen ihrem Aprioricharakter entsprechend um ontologische Intellektivität, also seinshaften Geist, damit um eine Bewahrheitung des Spruchs: ens et verum convertuntur, handeln müsse.

dieser alten Definition der transakzidentelle Begriff der Beziehung noch im Unklaren. Im Lichte alles bisher hier Dargelegten lässt sich sodann als zureichendere Begriffsbestimmung angeben: Substanzialität bezeichnet die Weise (modus), in welcher die Transzendentalprinzipien von Notwendigkeit, Identität und Einheit ihre allgemein transkategoriale Sachintention je und je auf die Koinzidenz in einer solchen Einheit hin, ciszensiv, so überschreiten, dass eben diese Koinzidenz sich in Gestalt einer von anderen ihresgleichen (wie auch aller übrigen) zureichend unterschiedenen Einheit des Seins artikuliert.

Es ist klar, dass sich auf diese Weise eine eigentümliche Weise von Selbstbezüglichkeit ausbestimmt. – Nicht-Substanzielles oder Akzidentelles, Beiherläufiges wäre dann folgerichtig definiert als alles, was in eben dieser eigentümlichen Weise anderbezüglich, d. h. als nicht sich auf die skizzierte Weise eines Selbstverhältnisses vollziehend zu charakterisieren wäre; wie diese Definition dann als in der Wirklichkeit zutreffend zu interpretieren wäre, muss freilich offen bleiben. – (Vorgreifend wäre vielleicht zu überlegen, ob man etwa alles, was als wesentlicher Träger einer Evolution zu fungieren fähig wäre, sozusagen a priori als substanziell definieren sollte.)

Man sieht damit auch sofort, dass und wie sich hier noematische Entfaltungsspielräume abzeichnen. Denn eben diese Definition impliziert wesensmäßig hinsichtlich des Zusammenspiels aller konstitutiven Komponenten Selbstgenügsamkeit, auch wenn dadurch Abhängigkeitsbeziehungen z. B. bedingungshafter Natur keineswegs ausgeschlossen sein müssen, ja in der Regel sogar im Feld der physisch-transzendentalen Ermöglichungsprinzipien eingeschlossen sind. Derartige (sachlogische) Selbstgenügsamkeitsbedingungen sind nun einesteils mehrfältig; anderenteils legen sie aber strenge Grenzbedingungen für jede weitere welthafte Artikulation fest.

a) Um Vieles abzukürzen bzw. auch zu überspringen, so sei für jetzt nur ganz skizzenhaft eine mögliche Welthierarchie von Substanzialität umrissen. – Entsprechend der gegebenen Definition dürfte im Bereich rein *physischer* Energetik gemäß dem Merkmal des ‚in' bzw. ‚durch sich' nur *eine einzige* Substanz als solche fungieren; ihr Vollzugsbereich wäre die gesamte physische, also materielle Welt als Wirkens-Wirklichkeit.

b) Der Bereich des *Lebendigen* als ganzer würde sodann der einer zweiten Substanzialität, auf jener ersten aufruhend, sein; auch hier dürfte es sich wesentlich wiederum nur um *eine einzige* ‚Substanz' insgesamt handeln. Natürlich wäre die Art und Weise, wie sich hier der strukturfunktionale Bestimmungsgrund des ‚in, durch sich' artikuliert, von dem zuerst genannten charakteristisch unterschieden. Die definitionserfüllende Selbstgenügsamkeit erspielt hier ihren Selbstvollzug nicht mehr erst im Gesamtbereich alles unlebendig Materiellen, sondern schon im Gesamt spezifischer Art- und Gattungsbeziehungen, die ein ihnen gegenüber allem rein Physischem streng eigentümliches Verursachungs- und Bedingungsgeflecht

konstituieren. M.a.W. läge hier also eine strukturfunktionale Steigerung des anfänglichen Selbstverhältnisses als, nicht additiv-summatives, sondern als sich in seiner Selbstdynamik ‚selber' steigerndes Eigenverhältnis vor.

c) Ein dritter Bereich ließe sich durch systemstrukturale Extrapolation vorwegentwerfen, indem man postulierte, dass als Nächstes besagte Selbstgenügsamkeit strukturfunktionaler Modizität sich auf die letzttragenden Prinzipienmomente konzentriert, nämlich die Individuen als solche; charakteristisches Apriorikennzeichen wäre damit zugleich Geist in subjektiver Ausprägung: Es würde sich um eine Substanzialität handeln, die also als solche ganze sich noch einmal formaliter zu sich selbst verhielte, aber dies gerade derart, dass sich dies gesteigerte Sich-zu-sich-Verhalten – wie es in Gestalt des Lebendigen ja vorliegt – noch ein weiteres Mal unter strikt formalen Aspekten sich zu sich selbst verhält: und dies gerade genau um ihrer Definitionserfüllung willen. Das Ergebnis wäre *reflexive Intelligenz*, wie sie menschliche Bewusstheit wesenhaft kennzeichnet.

Man hätte allerdings einschränkend zu berücksichtigen, dass dieser dritte Bereich so auf dem zweiten, als Folge z. B. der Evolutionsverzweigungen resultierten, aufruht wie ähnlich der zweite auf dem ersten energetikgeschichtlichen. Der Individualaspekt ist notwendigerweise zu ergänzen durch den entsprechenden Art- oder Speciesaspekt, denn allein dieser bietet die für besagte Kernverursachung reflexiver Subjektivität sowohl ebenso dringend erforderlichen Mitursachen zweiter Ordnung als auch die weiteren unerlässlichen Bedingungen sowie endlich die Ordnung der insgesamt ebenfalls unverzichtbaren, im einzelnen jedoch äußerst variabel fungierenden Bedingungen zweiter und dritter Ordnung. Freilich, das Kernmoment subjektiver Reflexivität (bzw. umgekehrt), nämlich eine entsprechende Prinzipienreflexion – wie sie im übrigen beispielshalber hier in Gestalt dieser Überlegungen vorgelegt wird –, ist durchaus Sache eines Individuums; gleichwohl ist untrennbar transzendental und physisch ermöglichend damit verbunden der gesamte ‚Unterbau' des Lebendigen und Energetisch-Physischen, wie es sich im Spiel auf das physisch-transphysische Ganze des Menschen hin fokussiert hat.[40]

Es versteht sich von selbst, dass mit dem Entwurf einer derartigen Substanzordnung methodologisch wie formallogisch wie semantologisch das ganze mittlerweile erarbeitete Spektrum dieser Formalwissenschaften ihren Anwendungsbereich gefunden hat. Doch wird man die hier als grundlegend entworfene ‚Rangordnung' von Intensionalität zu Extensionalität

[40] Eine weitere Frage wäre die nach einer möglichen Weiterentwicklung dieses Gesamttrends. Vorausgesetzt, dass die naturale Evolution notwendig weitergehe, könnte man vermuten, dass eine Möglichkeit der weitgehende Zusammenfall individualer und artmäßiger Kernbestimmungen wäre. Als denkgeschichtlicher Modellfall könnten hier z.B. vielleicht die Spekulationen einiger scholastischer Denker über ‚reine Geister' dienen, insofern hier eine Koinzidenz von Species- und Individuenprinzipien vorgedacht worden ist.

und nicht umgekehrt, zu beachten haben. – Doch soll mit diesen Überlegungen diese Thematik gleichfalls abgebrochen werden.

3. – Als drittes und letztes Sonderthema sei kurz auf die Frage nach einem zureichenden Prinzipienbegriff des Absoluten eingegangen. Zu diesem Zweck muss vorweg eine hinreichende Definition des Absoluten gegeben werden. Gleichsam arbeitsdefinitorisch sei also bestimmt: Als *absolut* soll gelten ein jeder Gehalt oder Bezug, der und insofern er von nichts anderem abhängig ist. *Das* Absolute ist dann etwas, das und insofern es dieser Definition genügt. Je nachdem, was man unter besagtem Anderem versteht, erhält der Begriff eines Absoluten einen je verschiedenen Sinngehalt. Einen darüber hinausgehenden sog. vollständigen Begriff des Absoluten bzw. von Absolutheit von etwas hätte die mit diesem Begriff unmittelbar mitgegebene These einer Abhängigkeit von allem Übrigen von eben diesem Absoluten bzw. von Allem, insofern ihm ein letzter, nicht mehr hintergehbarer Sinngehalt allein durch einen entsprechend konstitutiven Bezug auf Absolutheit zukäme.

Im Unterschied zur im Hauptschnitt V. erörterten Thematik betrifft die jetzige Kernfrage nicht so sehr die Äquivalenz transkategorialer Universalbegriffe und ihre Prinzipienleistung, sondern dem noch vorrangig die Frage nach dem Erstinbegriff gerade dieser mehrzähligen erstprinzipialen Begriffe. Das meint, es geht um die Frage nach deren Absolutheit schlechthin und als solcher an und für sich. Es steht freilich zu erwarten, dass im Licht der schon zuvor aufgespannten Problemdisposition (Abschnitt V.) eine solche Absolutheit dann keinesfalls nach dem Muster einer schon unter dem Konstitutionsaspekt von Terminativität, Etwashaftigkeit, Gegenständlichkeit und dgl. entworfenen Substrat- oder Subjekthaftigkeit zu denken ist. – M.a.W. handelt es sich hier also um eine Argumentation zugunsten einer, populär gesprochen, *pantheistischen* Neo-Metaphysik.

Die hier nun genauer zu stellende Frage wäre dann die nach dem grundlegenden Verhältnis zwischen Absolutem und seinem Anderen, dem Kontingenten. Um wiederum auch hier Vieles abzukürzen und einen bestimmten Gesichtspunkt zur Erörterung zu stellen, sei auf Leibnizens Frage zurückgegriffen, ob es besser sei, dass etwas sei, als dass nichts sei.[41] Leibniz beantwortet die Frage gemäß seinem *Principium rationis sufficientis*. – Doch lässt sich die Frage auch in einen anderen Kontext stellen: Setzt man dieses Sein – *dass* es etwas gibt: nämlich im strengeren Sinne der hier zuvor erörterten Dass-Wirklichkeit (vgl. nochmals die Hauptabschnitte II. und V.) – in seiner Unbestreitbarkeit als Endpunkt einer (unbestimmt großen) Folgereihe von Bestreitbarem, wie auch immer, so könnte auf dies Verhältnis dann diejenige Struktur übertragen

[41] Vgl.: *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade,* in: G. W. Leibniz, *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie,* Bd. II., dt. Übers. v. A. Buchenau, Hamburg 1996, § 7, 428, 33–34: „Warum es eher Ewas als Nichts gibt."

werden, wie sie auch am Endpunkt bzw. in der Endphase eines *infinitesimalen* Prozesses sich artikuliert, wo – wenigstens in der idealen Konfiguration – sich eine sowohl dialektische als auch zugleich koinzidentale Konstellation des Abschlusses aufbaut, deren endgültiger und eigentlicher Abschluss dann aber Sprungcharakter, wenigstens in einem logischen Mindestmaß, an sich trüge. – Das Leibnizische komparativische Argument – „... besser ... als ...“ hätte man dann gedeutet im Sinne der Argumente (A.) und (B.) hier zuvor als äußerliche Figuration der genannten Stringenzschlüsse auf Unwiderleglichkeit, Notwendigkeit bzw. Unmöglichkeit (eines Gegenteils). Wie gesagt, lässt sich gewissermaßen in der Sinnrichtung rückwärts schließend daran ein vorbereitendes, sich auf den Endabschluss hin konzentrierendes Reich der Beliebigkeit entwerfen, demgegenüber sodann sowohl der sich steigernde Vergleich – aus der Sicht des Nicht-Absoluten – als auch der Übergang zur Absolutheit des (illatorischen) Endresultats – aus der Sicht eben dieser Absolutheit – nur zwei Aspekte derselben Bezüglichkeit darstellen.

Ist man aber diesen Schritt gegangen, so könnte man noch einen weiteren tun und das Argument in Vergleich setzen mit dem des freilich skeptizismusstrategisch umgewandelten Anselmianischen Beweisgrundes, hier dann in der Formulierung:

(D.): Maj.: Alles und jedes kann immer noch um einen Wesensgrad notwendiger gedacht werden,

mit der Umkehrung:

Min.: (Wenn das so ist,) dann kann alles und jedes stets auch noch um einen Wesensgrad weniger notwendig, d. h. kontingenter, d. h. unsicherer, d. h. in jeder Sinnrichtung beliebiger gedacht werden.

Concl.: Es folgt als Konsequenz die Argumentation von (A.).

Diese Konsequenz stellt natürlich wiederum eine Umkehrung des skeptizismusstrategischen Beweisgrundes, wie soeben formuliert, dar. Aber damit ist auch der jetzige Obersatz, wenn wir die Folgerung dazunehmen, noch einmal neu interpretierbar: Wiederum ist eine Umkehrung – also nun schon die dritte – vonnöten, auf deren Boden sich dann folgender Schluss aufbauen lässt:

(D*): Maj.: Das Absolute, was vollkommener nicht gedacht werden kann, hat nichts Vollkommenes bzw. überhaupt Positives[42], wie und was auch immer, außer sich.

Min. 1.: Die Welt, als das Andere des Absoluten, ist vollkommen, kann jedoch vollkommener gedacht werden.

[42] Darunter ist alles, was ‚nicht Nichts‘ und ‚nicht formaler Unsinn in sich‘ ist, zu verstehen.

Min. 2.: Als schlechthin Vollkommenstes kann das Absolute nichts Ander-Vollkommenes außer sich haben, da ihm dann etwas an seiner Vollkommenheit fehlen würde.
Min. 3.: Trotzdem ist Vollkommenes, in Gestalt dieser Welt, im strengen ‚außer' ihm.
Concl.1: Also muss das Vollkommenste das Andere seiner selbst – (und insofern: das Ander-Vollkommene seiner) – *in sich* haben bzw. enthalten.

Es ist nichts als die genaue Konsequenz, dass aus allem hier zuletzt Gesagten sodann die Art und Weise dieser Immanenz *rein relational* sein muss, d. h. die jeweils einander Immanenten immanentieren a) vonseiten des Absoluten bzw. der ‚Absolutheit' nicht primär als bestimmte kategorial terminativisch voneinander Abgesetzte, sondern als formaliter ineinander Bezogene (bzw. sich Beziehende) nach dem Modell der alttranszendentalen Universalbestimmungen. – Vonseiten b) des Kontingenten meint dies eine vollzughaft höchstmögliche Annäherung an diesen transkategorialen Modus, was aber auf dem Boden der eigenen Kontingenz grundsätzlich und stets unvollkommen bleiben muss. Das wiederum impliziert folgerichtig einen Ersatzmodus, der erlaubt, auch mittels intrakategorialer Prinzipienbestimmungen das eben genannte Ziel sinnvoll anzustreben. Dies bedeutet die Basis aller und jeder Translinearität und Infinitesimalität, insofern nämlich die Grundlage aller Erkenntnisbemühungen auf diesem Felde eine exakte, quasi denktechnisch handhabbare Konzeption von Vollzüglichkeit in der Form von Bewegung ist.[43]

Es bleibt nur noch die abschließende Schlussfolgerung, die das soeben zuvor Dargelegte konklusiv bestätigt:

(D.**): Min. 4: Die Erfahrungswelt ist eine unbestreitbare Tatsache. [44]
Concl. 2.: Also geschieht (!) das Enthaltensein seines Anderen im Absoluten bzw. durch das Absolute nicht auf die Weise der Erfahrungswelt.
Concl. 3.: Also bleibt dafür nur eine *andere* Art und Weise, die Erfahrungswelt-unabhängig ist.

Damit erscheint der Gedankengang zu einem vorläufigen Abschluss gebracht. Der nächste Schritt wäre dann die Ausarbeitung einer umfassenden Kategorialordnung. Doch werde im Hinblick darauf die Thematik für jetzt abgebrochen.

---

[43] Darin freilich ist selber ein methodologischer, also methodenreflexiver Aspekt impliziert, insofern nämlich der Begriff einer transienten Bewegung als quasi-unendlich annäherbarer Limes für den Begriff des Vollzugs dient; letzterer aber ist definitorisch, wie bekannt, ja keineswegs auf den transienten Fall eingegrenzt.

[44] Auf den diesbezüglichen Skeptizismus sei aus Gründen einer tiefliegenden Unseriosität nicht weiter eingegangen.

Peter Mahr (Wien)

Die gemischte Empfindung als Grund der reinen Vernunft und zwölf weitere Gründe für die Lektüre der nun zur Gänze übersetzten *Aesthetica*

Berühmt, aber kaum gelesen. Inkunabel der Ästhetik, aber beiseite geschobenes Dokument der einzigen Disziplinengründung in der Geschichte der Philosophie. Noch dazu will niemand die Verbindung der Disziplin mit „ihrem" Autor ernst nehmen. Das ist der Befund, zu dem jeder bis vor kurzem kommen musste. Wenn zudem heute das Wort „Ästhetik" in aller Munde nur mehr bezeichnet, wie etwas aussieht oder klingt, dann geht es doch auf ein dickes, akademisch philosophisches Buch zurück, noch dazu auf Latein. Das alles ist Grund genug für die seit sehr langer Zeit ausstehende kulturelle Leistung einer ersten deutschen Übersetzung überhaupt von Baumgartens *Aesthetica* und auch gleich einer ersten Neu-Edition.[1]

1. Grund: Kritik der gemischten Vernunft

Über weite Strecken scheint die Philosophie in der Aesthetica zu fehlen. Es gibt aber die philosophisch schwergewichtigen Paragraphen. Ob von ihnen her sich die ganze Aesthetica erschließt?

Nimmt man den ersten der sechs Teile der *Aesthetica* „Der Charakter des Ästhetikers" (§§ 28–114) noch als Vorbegriff der Ästhetik über das ästhetische Subjekt, dem in den nächsten vier Teilen die Abhandlung der ästhetischen Qualitäten Reichtum, Größe, Wahrheit und Licht folgt, dann kommt dem Teil „Der ästhetische Reichtum" (§§ 115–176) initiale Bedeutung zu.

Tatsächlich betritt Baumgarten avant la lettre kantische Gefilde, wenn er im Blick auf die Stoffe der ästhetischen Bearbeitung deren unbegrenzte Anzahl von der für die (ästhetische) sinnliche Erkenntnis in Frage kommenden begrenzten Anzahl durch „den LOGISCHEN HORIZONT der Vernunft und des Verstandes" markiert, wobei das schöne Analogon dann der ästhetische Horizont ist (§ 119; Versalien sind immer Baumgartens Schreibweise). Diesem ordnet Baumgarten die zusammenhängend weitläufigere rhetorische Denkungsart, jenem logischen Horizont die kurzgefasst zusammengezogene dialektische Denkungsart zu (§ 121). Zu diesen beiden Denkungsarten tritt der Ästhetiker im Theoretischen und im Praktischen (§ 122).

---

[1] A. G. Baumgarten, *Ästhetik*, lat./dt., hg. u. übers. v. Dagmar Mirbach, 2 Bde., Hamburg 2007, LXXX + 1305 Seiten.

Was nun die Kunst bezüglich des ästhetischen Reichtums betrifft, so nennt Baumgarten neben der analogisch nachahmenden Kunst im § 129 die Topik oder Topologie, das ist die topologische „Kunst des Findens" (§ 130) nach Cicero und Aristoteles.[2] Kurz, die Topik gilt Baumgarten als Argumentfindungslehre. Der darauf folgende § 131 verdient zur Gänze zitiert zu werden:

„Die Lehre von den topoi kann aufgeteilt werden in eine LOGISCHE, die vornehmlich der Verstandeserkenntnis Argumente zu liefern beabsichtigt, und eine ÄSTHETISCHE, welche die sinnliche Erkenntnis befördern soll. Die logische Lehre von den topoi wiederum ist entweder eine ANALYTISCHE, eine Hilfe, zu Untersuchungsgegenständen zu gelangen, die du dich dann bemühen solltest zu beweisen und aus vollkommen sicheren Voraussetzungen vollkommen sicher zu machen, oder sie ist eine DIALEKTISCHE, eine Hilfe, sich einen Stoff und irgend eine Fülle von Begriffen und Vorstellungen hinsichtlich eines gegebenen Glaubhaften zusammenzustellen, so daß man auf das Überwiegen der Gründe, sich dafür zu entscheiden, gegenüber den Gründen, daran zu zweifeln, schließen kann. Diesen Teil der Topik hat Aristoteles sich zu pflegen zur Aufgabe gemacht, gleichwohl so, daß vieles, was daselbst nützt, nicht allein an die analytische, sondern auch an die ästhetische Topik bequem angelegt werden könnte."

Baumgarten stellt also der Logik die Ästhetik gegenüber und teilt die Logik, das heißt die logische Lehre von den topoi in die Analytik und die Dialektik ein. Letztere hatte er schon dem logischen Horizont zugewiesen. Ästhetik ist dabei die ästhetische Topik oder Argumentfindungslehre, wobei diese Topik der sinnlichen Erkenntnis dienen soll.

Kant zieht aus jenem Schema – die kaum mehr zu überblickende Kantforschung wird diesen sensationellen Vorläufer der Kritik der reinen Vernunft wohl schon bemerkt und untersucht haben – Konsequenzen, die bekanntlich gegen Baumgarten gewendet sein werden. Zwar spielt Kant mit den „aistheta kai noeta" nicht auf Baumgartens *Aesthetica*, sondern dessen Meditationen an.[3] Dort heißt es[4], dass zwischen ihnen schon die griechischen Philosophen und die Kirchenväter unterschieden hätten. Doch tut Kant das nur, um den Begriff der cognitio sensitiva für seine Zwecke wieder aufzuspalten: Erkenntnis könne nur in der Logik begründet werden, während die Prinzipien der aisthetà in den Formen der Anschauung nur zu finden sein sollen, soweit sie als Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnisse zur Verfügung ste-

[2] Mirbach verweist auf die inventio innerhalb der Rhetorik, der „Zusammenstellung passender Gesichtspunkte" anhand von Gedächtnisorten: D. Mirbach, Anmerkungen, in: Baumgarten, *Ästhetik* [wie Anm. 1], 953.

[3] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. v. R. Schmidt, Leipzig 1931, A 21/B 35 f.

[4] A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus / Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichtes* (1735), übers. u. hg. v. H. Paetzold, Hamburg 1983, § 116.

hen.[5] Dagegen hatte Baumgarten darauf gesetzt, dass die Logik über das obere Erkenntnisvermögen hinaus unter Indienstnahme der Psychologie auch das untere Erkenntnisvermögen in einer scientia sensitive quid cognoscendi leitet, egal ob dieses Unterfangen Ästhetik heißt oder nicht.[6]

Woraus auch immer Kant sonst noch die Anlage der Kritik der reinen Vernunft erstellt hat – die Ästhetik einer Logik mit Analytik und Dialektik voranzustellen –, Baumgartens § 131 der *Aesthetica* ist sicher nicht die unbedeutendste Wurzel.

Kaum weniger wichtig ist der § 132, nicht nur für Baumgarten, demzufolge die Synthesis von Begriff und Gegenstand in der Abwägung erfolgen soll, ob sie ein Argument bilden kann, das im weiteren Sinn bereichert, veredelt, erhellt, bewegt oder eines, das im engeren Sinn beweist und überzeugt. Hier wird der Begriff als topos des Arguments entweder allgemein für alle Sachen oder besonders nur für bestimmte Sachen eingesetzt – § 13 stellte neben die Sachen die Ordnung und die Zeichen, zu welch beiden Baumgarten nicht mehr kam. (Die Aristoteles'/Thomassche Differenzierung steigt von diversitas, differentia specifica zu differentia numerica oder differentia accidentalis propria ab, nicht mehr aber zur differentia accidentalis communis, wobei – § 135 – jede Einzeldisziplin/-wissenschaft besondere topoi gibt, „Prädikationen im Sinne der differentia specifica, d. h. um arteigene Bestimmungen"[7]. Dazu dienen dann auch die „[p]ulcrae eruditionis potiores partes", „die wichtigeren Teile der schönen Gelehrsamkeit" (§ 64), man könnte sagen, der schönen Bildung.) Damit sind die fünf von Baumgarten zu Lebzeiten durchgeführten Hauptteile der *Aesthetica*, nämlich Reichtum, Größe, Wahrheit, Licht, Überredung/Gewissheit und der sechste nicht ausgeführte des – ästhetischen – Lebens auf die ästhetische Argumentation abgestellt, wie das der § 139 mit Verweis auf §22 festlegt, in dem zum ersten Mal diese sechs Sachen oder Kriterien der Vollkommenheit genannt werden. Tatsächlich finden sich in jedem dieser Teile „jeweils ein Abschnitt zu den entsprechenden argumenta"[8]. Doch auch dagegen opponiert Kant, wenn er das Schwergewicht der Synthesis auf das logische Argument legt. Während die allgemeinen topoi für Baumgarten nach der Ramusschen Regel, den sieben Kinderfragen oder den zehn aristotelischen Kategorien[9] eingeteilt werden könnten (§ 133), setzt sie Kant in ein Organon zurück, das keiner organologischen Philosophie entspricht.[10] Interessanter-

5 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [wie Anm.3], ebd.

6 A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae* [wie Anm. 4], §§ 115, 116.

7 D. Mirbach, Anmerkungen [wie Anm. 2], 956 f.

8 Ebd. 957.

9 Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Wo, Wann, Lage, Haben, Wirken, Leiden; vgl. Kategorien 1b25 ff., Topik 103b20 ff., deren Wo, Wann und Wirken/Leiden nur für die *Poetik* 1450b21 ff. interessant war, siehe D. Mirbach, Anmerkungen [wie Anm. 2], 954 f.

10 D. Mirbach, Einführung. Zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens Aesthetica (1750/1758), in: A. G. Baumgarten, *Ästhetik* [wie Anm. 1].

weise aber setzt die transzendentale Analytik mit der Analytik der Begriffe ein und ist, indem sie bei der Zergliederung des Verstandes[11] gleich auf die reinen Begriffe des Verstandes, also auf die Kategorien in einer vollständigen Tafel aus ist, darum bemüht, – weil Erkenntnis immer durch Begriffe, die nur m Urteil eine Funktion finden[12] – zunächst an der Urteilstafel, die nicht mehr das iudicium sensuum enthalten kann, die Einteilungskriterien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität abzulesen und anhand ihrer aristotelischen Kategorien Einheit/Vielheit/Allheit (Quantität), Realität/Negation/Limitation (Qualität), Substanz-Akzidenz/Ursache-Wirkung/Handeln-Leiden (Relation) und Möglichkeit/Dasein/Notwendigkeit (Modalität)[13] zu gruppieren, wobei Kant nun wenig überraschend das Wo, Wann und die Lage als „*modi der reinen Sinnlichkeit*“[14] außen vor lässt.

Schließlich ist die Parallele von Ästhetik und Logik, wie sie in der Grundstruktur des § 131 zum Ausdruck kommt, ein lang gehegtes Bedürfnis von Baumgarten. Im § 115 von Baumgartens Meditationen[15] war die Ästhetik als Leitung des unteren Erkenntnisvermögens der Logik als Leitung des oberen an die Seite gestellt worden.[16] Damit wird eingelöst, was sich schon Bilfinger gewünscht hatte, nämlich eine Logik des niederen Erkenntnisvermögens neben einer aristotelisch geprägten Logik der deutlichen Vorstellungen: „Ich wollte, es gäbe Leute, die für das Vermögen des Fühlens, der Einbildung, der Aufmerksamkeit, der Abstraktion und für das Gedächtnis das leisteten, was jener hervorragende Aristoteles [...] für den Verstand geleistet hat, nämlich, daß sie alles, was dazu gehört und beiträgt, sie in ihrem Gebrauche zu leiten und zu unterstützen, in die Form einer Kunst brächten; so wie Aristoteles in seinem Organon die Logik oder die Fähigkeit des Beweisens in eine Ordnung gebracht hat. (Vellem existerent, qui circa facultatem sentiendi, imaginandi, attendendi, abstrahendi, et memoriam praestarent, quod bonus ille Aristoteles [...] preastitit circa intellectum, hoc est, ut in artis formam redigerent, quidquid ad illas in suo usu dirigendas et iuvandas pertinet et condicit, quem admodum Aristoteles in organo Logicam, sive facultatem demonstrandi redegit in ordinem.)[17] Somit ist klar, wenn es im § 13 der *Aesthetica* in systematischer Absicht heißt: „Unsere Ästhetik ist, gleichwie die Logik, ihre ältere

[11] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [wie Anm. 3], B 89/A 64.
[12] Ebd., B 92 f./A 68.
[13] Ebd., B 106/A 80.
[14] Ebd., B 107/A 81.
[15] A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae* [wie Anm. 4].
[16] D. Mirbach, Einführung [wie Anm. 10]: Kap. „5. Die Ästhetik als Analogon zur Logik (logica strictius dicta) im Gesamtzusammenhang der organischen Philosophie (philosophia organica)“, XXVII–XXXII.
[17] G. B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus*, Tübingen 1725, § 268, nach A. Riemann, *Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens unter besonderer Berücksichtigung der Meditationes Philosophicae de Nonnullis ad Poema Pertinentibus nebst einer Übersetzung dieser Schrift* (= Bausteine zur Geschichte der deutschen Literatur 21), Halle an der Saale 1928, 31.

Schwester, I) THEORETISCH [...] 1) HEURISTISCH [...] 2) [...] METHODOLOGIE [...] 3) [...] SEMIOTIK [...] II) PRAKTISCH". Kant hat diese Parallele, wie gezeigt, in seiner eigenen Weise übernommen, wenn er die Ästhetik als Grund der Erkenntnis nun der Logik als Begründung der Prinzipien der Erkenntnis gegenüberstellt und unterscheidet „die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d.i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d.i. der Logik"[18]. Aber er wird sie auch zurückweisen. In der Kritik der ästhetischen Urteilskraft gesteht er der ästhetischen Aisthesis zwar mehr Terrain zu, aber nicht in einer Logik der Erkenntnis, sondern einer Reflexion des Urteils, sofern es an die Sinne als ein ästhetisches judicium sensuum gebunden ist. Das – nämlich auf das Sinnesurteil mit einer Geschmackstheorie zu setzen – hatte Baumgarten in den Meditationen (§ 92; Baumgarten kommt von der Poetik, poema est oratio perfecta sensitiva, § 9, ist die Grunddefinition des Werks) erwogen, in die *Aesthetica* aber nicht übernommen.

Kant knüpft also an Baumgartens *Aesthetica* an, daran, dass (1.) Logik und Ästhetik Geschwister in Theorie (Heuristik, Methodologie, Semiotik) und Praxis sind (*Aesthetica*, § 13), dass (2.) die Ästhetik – und der ästhetische Horizont ihrer rhetorische Denkungsart in Bezug auf das schöne Analogon (ebd., § 119) – der Logik der topoi mit Analytik und Dialektik gegenübersteht (§ 131) und zwar im logischen Horizont von Vernunft und Verstand (§ 121), dass (3.) die topologische „Kunst des Findens" (§ 130) von ästhetischen Argumenten der analogisch nachahmenden Kunst (§ 129) überlegen ist, dass es (4.) auch im ästhetischen Bereich um eine Synthesis von Begriff und Gegenstand geht (§ 132).

2. Grund: Wesentliche Verbesserungen gegenüber dem bisher Übersetzten

Mirbachs Übersetzung – translatio, von transferre – ist eindeutig besser als die bisherige Übersetzung. Terminologisch sattelfest und kreativ zugleich, bleibt Mirbach so nahe an den Worten, wie es eine philosophische Abhandlung erfordert. Zugleich atmet sie den poetischen Geist Baumgartens – er schrieb Gedichte wie später Nietzsche und Heidegger – , der seinen mitunter rhapsodisch geratenen Traktat oft an den Rand eines Gedichts oder Dramas bringt – ob „genus cogitandi floridum"/„blumige Denkart" (§ 89) oder das „Einmalergreifidesniewiederlassides" des Plautus (§ 298) oder Plutarchs „Dichtung ist sprechende Malerei, Malerei schweigende Dichtung" (§ 769) oder die doppelte Übersetzung von „enárgeia" als Augenscheinlichkeit und Verdeutlichung (§ 852). So wird der Text auch zur Richtschnur für Übersetzungen in andere Sprachen werden, nicht viel an-

[18] I. Kant, Kritik der reinen Vernunft [wie Anm. 3], B 76/A 52.

ders als einst Hyppolites Übersetzung von Hegels *Phänomenologie des Geistes* als nachschlagenswert galt.

Baumgarten selbst hatte schon „übersetzt" und zwar in die andere Richtung vom Deutschen ins Lateinische, von der Muttersprache ins „alte" Latein, doch nur um die Re-Naissance einer Aisthesis lateinisch römisch in einer neu zu gebärenden Tradition der Poetik und Rhetorik zu befördern. „Aesthetica" – zumindest für den Titel wäre vielleicht Baumgarten „Aisthetikà" noch lieber gewesen – , dieser lateinische Titel zeigt das klassizistische Bedürfnis an, wohl in Parallele zum Französischen, deren Sprache und Kultur sich selbst als neuer Klassizismus begriff. Baumgartens Beharren auf der alten lingua franca im Verein mit dem lateinisch-deutschen Wolffianismus richtete sich, obwohl der Philosophieprofessor sich auch an einer popularisierenden moralischen Wochenschrift versuchte, an akademisches Expertentum und nicht an die Salons und Kaffeehäuser, die damals auch in deutschen Landen im Entstehen begriffen waren. Dabei übersetzt Baumgarten selbst bis hin zu Neologismen wie „Ästhetikologie" (§ 427 und öfter), wozu das von Mirbach erstellte Glossar wertvolle Fingerzeige gibt. Gerade dadurch und indem der Zug der Zeit zur Nationalsprache ging, ist die „Ästhetik" immer auch eine Frage der aufgeschobenen Übersetzung einer neuen alten Sache und Problematik ins Deutsche. „Ästhetik" übersetzt ins Deutsche und legt in dieser Kultur fest, was „Aesthetica" auch sein könnte: téchne aisthetiké, Empfinden können, oder ein Sammelbegriff, Konvolut von zu ästhetischen Dingen Gehörendem, tà aisthetikà analog zu tà erotikà, auch wenn es die Erotik – noch? – nicht zu einer Disziplin in der Art der Ästhetik gebracht hat.

3. Grund: Editorische Leistung

Baumgartens *Aesthetica* gliedert sich wie folgt (die eingeklammerten Teile blieben unausgeführt):

BAND 1, 1750:
Praefatio und Synopsis 10 Seiten
Vorbemerkungen 9 S.
I Theoretische Ästhetik
Heuristik, Kap.I Schönheit der Erkenntnis allgemein 8 S.
ästhetischer Charakter 66 S.
ästhetischer Reichtum 60 S.
ästhetische Größe 250 S.
ästhetische Wahrheit 192 S.
BAND 2, 1758:
Praefatio und Synopsis 5 S.
ästhetisches Licht 124 S.
ästhetische Überredung 202 S.
(Das Leben der ästhetischen Erkenntnis)

(Methodologie, Kap.II)
(Semiotik, Kap.III)
(II Praktische Ästhetik)

Das ergibt, beide Bände Baumgartens zusammengenommen, 929 Seiten, davon rechtsseitig auf deutsch sechs verschieden lange Teile. Die Einrichtung des Textes ist gelungen, wie ja auch Papier, Leinenausstattung, Bindung, Format und die schwarzen Lesebändchen das Werk zu einer kleinen Kostbarkeit formen. Rechts der gereinigte und gut lesbare Text auf deutsch, links wie im Original alles Gestrüpp wie etwa die knappen Quellenangaben zu den zahlreichen Zitaten und Baumgartens zahlreiche Referenzen auf andere Paragraphen der *Aesthetica* oder anderer eigener Werke, die Mirbach im editorischen Apparat komplett zitiert und übersetzt, in welchem Rahmen dann die §§ 27–30 über die Ästhetik in Baumgarten 1769 leider nicht vorkommen können.[19]

Die beiden Bände von 1750 und 1758 – der zweite schmale dürfte das 1750 übrig gebliebene Material enthalten[20], nachdem Baumgarten dadurch die Kraft ausgegangen war, dass er bald nach Beginn des Teils über die ästhetische Größe die Länge der Kapitel auf oft weit mehr als das Doppelte anschwellen ließ – sind wie in der Originalausgabe geschickt wieder auf zwei Bände verteilt. Zum gleichen Bandumfang trägt der umfangreiche editorische Apparat bei, wobei dem ganzen Werk noch 65 Seiten Einführung vorangehen. Der Apparat umfasst 378 Seiten:

Errata 4 S.
Anmerkungen zum Text 117 S.
lat. Zitate aus Metaphysica und Ethica mit Übersetzung 67 S.
Glossar von in anderen Werken übersetzten Begriffen 77 S.
Personenregister 10 S.
Sachregister 50 S.
Bibliographie 53 S.

Der lateinische Text ist vollständig wiedergegeben, das erste Mal in einem deutschen Verlag seit der Ersterscheinung, wie der hinsichtlich der internationalen Primärliteratur wertvollen Bibliographie zu entnehmen ist. Ihr zufolge sind seit der Erstausgabe 1750/58 nur in Italien 1936 eine lateinische Ausgabe erschienen, der 1992 und 2000 zwei Übersetzungen auf ita-

---

[19] Sciagraphia encyclopaediae philosophicae, Ed. et praefatus est Joh. Chr. Förster, Halae Magdeburgicae: Carl Herman Hemmerde 1769. Mirbach bringt schon herausgeberische Erfahrung mit: A. G. Baumgarten, *Metaphysik*, übers. v. G. F. Meier, hg. v. J. A. Eberhard 1783, hg. v. D. Mirbach, Jena 2004.

[20] D. Kliche, I. Der europäische Kontext einer deutschen Gründung/II. Die Institutionalisierung der Ästhetik/III. Kant: Transzendentale Ästhetik und Kritik des Geschmacks, in: K. Barck/D. Kliche/J. Heininger, Art. „Ästhetik/ästhetisch", in: K. Barck/M. Fontius/D. Schlenstedt/B. Steinwachs/F. Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Band 1: Absenz – Darstellung, Stuttgart/Weimar 2000, 325.

lienisch folgten. Die vollständige Übersetzung hier ist damit die erste vollständige auf Deutsch überhaupt. In der Edition und Übersetzung Hans Rudolf Schweizers[21] sind die §§ 78–422, 505–545 und 631–904 nicht enthalten, das sind immerhin mehr als ¾ des Werks, nämlich die Teile Der ästhetische Reichtum, Die ästhetische Größe und Die ästhetische Überredung zur Gänze, Das ästhetische Licht fast ganz und ein Teil von Die ästhetische Wahrheit.

Mirbach versorgt den neugierigen und oft bei Sprache und Problematiken zuweilen ratlosen Leser neben der einführenden Expertise mit einer Fülle von informativen und klugen Anmerkungen, wie derjenigen zu „natura imitare“ (§ 104). Die Kontexte, die sie aufspannt, gelten der philosophischen Tradition und den philosophisch relevanten geistesgeschichtlichen Kontexten, weniger den internationalen zeitgenössischen theoretischen Debatten und kaum der Wirkungsgeschichte. Doch sind die weiterführenden Hinweise, etwa in der Bibliographie, geeignet, zur Erarbeitung weiterer Kontexte beizutragen.

Es wäre zu begrüßen, wenn diese Edition der *Aesthetica* eine komplette Edition der 26 Philosophischen Briefe des Aletheophilus von 1741 nach sich zöge.[22] Und natürlich bleibt eine Biographie Baumgartens weiterhin ein Desiderat. Sie böte Gelegenheit, mehr Licht auf die seminale Entwicklung des philosophischen Denkens des frühen und mittleren 18. Jahrhunderts in deutschsprachigen Ländern zu werfen. Dass die vorliegende Edition dazu einen großen Baustein liefert, ist gewiss.

4. Grund: Die Geburt einer philosophischen Spezies

Baumgarten steht für eine doppelte Sensation. Dass er in der barocken Provinzstadt Halle an der Saale im Jahr seiner Magisterarbeit 1735 mit einer Arbeit über die Philosophie der Dichtung auch seine venia legendi für die gesamte Philosophie erhält „– Baumgarten lebt vom 17. Juli 1714 bis zum 26. Mai 1762. 1727 kam er ins Hallensische Waisenhaus, wo der älteste Bruder Lateinlehrer war. 1730-35 Studium der Theologie und Philosophie in Halle, 15 km von Leipzig entfernt, wohnt weiter im Waisenhaus. Ist ab 1740 Professor in Frankfurt an der Oder und gibt 1741 die moralische Wochenschrift *Philosophische Briefe des Aletheophilus* in Halle, Frankfurt und Leipzig heraus, von der 26 Hefte, das 2. und 5. über Ästhetik, das 11. und

[21] A. G. Baumgarten, *Theoretische Ästhetik. Die grundlegende Abschnitte aus der „Aesthetica“* (1750/58), lat.-dt., übers. u. hg. v. H. R. Schweizer, Hamburg 1983.

[22] Ders., Philosophischer Briefe zweites Schreiben (1742), in: ders., *Texte zur Grundlegung der Ästhetik*, übers. u. hg. v. H. R. Schweizer, Hamburg 1983, 67–72. (Wichtig sonst: A. G. Baumgarten (Hg.), *Philosophische Briefe des Aletheophilus*, 2., 5., 11., 12., 36. und 37. Stück.)

12. über Dichtkunst erscheinen. Unterrichtet Philosophiegeschichte, Logik, Metaphysik, Ethik, natürliche Religion, Naturlehre, Naturrecht und Rechtsphilosophie –", kann in der Geschichte der Philosophie nicht hoch genug eingeschätzt werden. Dass er es aber nicht mit einer wahrhaft philosophischen Poetik bewenden ließ und das philosophisch erarbeitete Fundament seiner Poetik zu einer neuen Disziplin ausrichtete, trägt ihm den überaus seltenen Titel eines Erfinders einer Disziplin in der Philosophie ein, nämlich der Disziplin der Ästhetik.

Die Ästhetik ist jedoch nicht nur das Produkt des beharrlichen Ausarbeitens einer Idee, im Rückgang auf Leibniz in diesem Fall, sie flankiert in diesen 1750er Jahren nicht nur ein Quadrupel von heute noch aktuellen Entdeckungen: Burkes Erhabenes und Smiths Nützliches als allgemein ästhetische Kategorien,[23] Humes Standard des Geschmacks in einer Dynamik kritischen Diskurses und Rousseaus Natur im Gegensatz zur Kultur, diese erneuernd. Die Ästhetik ist auch eine Geburt und noch dazu das Dokument einer Geburt – so plötzlich, sehnlichst erwartet, schmerzhaft, beglückend, ereignishaft, phänomenal wie die Geburt von Lebewesen, verwandt mit der Geburt der Philosophie, der Tragödie, der Klinik.

Stand schon die Kunst im Zeichen einer Wiedergeburt, nämlich der Renaissance, so ist es die Kunst der Dichtung selbst, die die philosophische Reflexion hervorgebracht hat. Die Weisheit entspringt dem Wahnsinn, aber erst die Vernunft bringt eine Liebe zur Weisheit zur Welt, die als Literatur über die Schrift hinausgeht.[24] Tatsächlich droht im Bewusstsein der Neuzeit ein Einbruch des Wahnsinns, bedrohen die Empfindungen, „gewissermaßen konfuse Denkmodi aus der Einheit und quasi Vermischung des Geistes mit dem Körper heraus" die Erkenntnis.[25] Die Ästhetik ist dem Körper näher – jedenfalls weist die Ideologie des Ästhetischen unterirdisch komplex auf eine Ästhetik des Körpers. Baumgarten hat die Weise des Vermischens als einer wechselseitigen, organischen Durchdringung festgehalten, auch wenn sich diese als rebellischer Diskurs des Körpers gegen das Theoretische und auf die menschliche Wahrnehmung und Empfindung, die unser ganzes sinnliches Leben an Affektionen, Aversionen und Welteinwirkungen einschließen sollte, oder gar nur auf die „Ehe" zwischen Vernunft und Sinnlichkeit oder auf die Ästhetik als Schwester der Logik beziehen sollte.[26]

---

[23] P. Mahr, Adam Smith's ästhetische Theorie moralischer Empfindungen, in: *Philosophie. Wissenschaft – Wirtschaft. Miteinander denken – voneinander lernen* (Akten des VI. Kongresses der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Linz, 1.–4. Juni 2000), hg. v. R. Born u. O. Neumaier (= Schriftenreihe der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie 4), Wien 2001, 713–718.

[24] G. Colli, *Die Geburt der Philosophie* (= Athenäums Taschenbücher 154), Frankfurt am Main 1990, 20, 101.

[25] R. Descartes, Meditationes de prima philosophia, in: *Oeuvres* VII, Paris 1983, 81.

[26] T. Eagleton, *Ästhetik. Die Geschichte ihrer Ideologie,* übers. von K. Laermann, Stuttgart 1994, 13, 15 f.

Mit der Wiedergeburt der Tragödie aus einer mit dem Leben verschmelzenden, alle Künste umfassenden Musik – abseits der „Vernünftigkeit [...] [als einem] Symptom der [...] Ermüdung" – war auch die Geburt einer theoretischen Ästhetik intendiert, eine „ästhetische Wissenschaft", die den „metaphysischen Wunderakt", wie er der Paarung von bildender Kunst und Musik entspringt, erklären kann.[27].

Parallel zur Ästhetik als einer Kultur der Empfindsamkeit[28] entsteht die Klinik. Hier sind „aus der Erfahrung der Unvernunft [...] alle Psychologien, ist selbst die Möglichkeit der Psychologie geboren worden; aus der Einfügung in das medizinische Denken ist eine Medizin geboren worden, die sich als Wissenschaft vom Individuum präsentiert" – nun aber aufgrund der Entdeckung des Todes und der Endlichkeit in der modernen Institution des Sehens und Sagens des medizinischen Blicks, der an die Stelle der Einordnung von Krankheiten in die Klassifikation tritt, dort, wo die Kunst der Klinik einst den Tod vertrieb und das Lebendige (weiter) das Licht der Welt erblicken lässt.[29]

Das Gebären ist den Gebärenden mit Schmerzen aufgezwungen. Geburtshilfe empfiehlt sich bei lang dauernden Entbindungen. Baumgartens Geburtshelfer war Georg Friedrich Meier (1718-1777). Das teilt Baumgarten selbst mit. Der Bitte um „Ratschläge zur Ausrichtung der unteren Vermögen auf die Erkenntnis des Wahren" 1742 sei er in einer Vorlesung nachgekommen, aufgrund deren Mitschriften Meier selbst Kenntnis von der Sache bekommen, Vorlesungen über das Thema zu halten[30], und diese dann auch zu publizieren begonnen habe[31]. Den letzten Anstoß müssen Baumgarten spätestens der 654 Seiten starke 2. Teil über die sinnlichen Vermögen, über Aufmerksamkeit, Abstraktion, Sinne, Einbildung, Witz, Scharfsinn, Gedächtnis, Dichtungskraft, Geschmack, Voraussicht, Vermutung, Bezeichnungsvermögen und unteres Begehren gegeben haben.[32] Schon bei Meier übrigens zieht sich der erste Teil über die Heuristik, der fast ganz die theoretische Ästhetik ausmacht, bis in den 3. und letzten Teil. Der 1. kaum

---

27 F. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus , in: *Werke* I, hg. v. K. Schlechta, Frankfurt am Main/Berlin/Wien 1972, 13, 21.

28 P. Mahr, Art. „Empfindung", in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Bd.1. A–N, Hamburg: 1999, 310–313, hier: 311.

29 M. Foucault, *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, übers. v. W. Seitter, Frankfurt am Main/Wien/Berlin 1976, 207.

30 E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg F. Meier*, Leipzig 1911, 17 f.: sogar mit dem Kollegheft von Baumgarten ab dem WS 1745/46.

31 A. G. Baumgarten, *Ästhetik* [wie Anm. 1], 3; G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Erster Theil*, Halle an der Saale 1748, andere Aufl. 1754; ders., *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Zweiter Theil*, Halle an der Saale 1749; andere Aufl. 1755?

32 G. F. Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften, Zweiter Theil* [wie Anm. 31].

kürzere Teil hatte schon Von den Schönheiten der sinnlichen Erkenntnis, von dem gehandelt, wozu dann Baumgarten selbst die Zeit der Ausarbeitung fand: vom ästhetischen Reichtum, von der ästhetischen Größe, Wahrscheinlichkeit, Lebhaftigkeit, Gewissheit, vom sinnlichen Leben und vom schönen Geiste. Trotzdem will sich Baumgarten, erst auf Bitten um erneute Vorlesung und um Hörern das Mitschreiben zu ersparen, entschlossen haben, das Werk wohl aufgrund von Zeitdruck in einem untertriebenermaßen „kleinen [...] Bändchen“[33] von immerhin 406 Seiten in Druck zu geben.

5. Grund: Was die *Aesthetica* für uns bereit hält

Auf den ersten Blick scheint uns das Werk nicht mehr als unbekannte Hüte zu bieten zu haben. Ohne dass Baumgarten seine sechs Bereiche des Ästhetikers, des Reichtums, der Größe, der Wahrheit, des Lichts und der Überredung/Gewissheit aus einem Prinzip ableitet und systematisch durchführt, bleiben diese Bereiche zunächst so fremd, wie sie aus einer anderen Zeit anmuten.

Positiv gesehen beruht der Charakter des Ästhetikers im ersten Teil auf einer natürlichen Ästhetik und Anlage, bedarf der Übung, sollte in die ästhetische Erziehung gehen, sich ausbessern lassen können und ästhetische Begeisterung erreichen. Es braucht aber auch Vorsichtsmaßregeln, um einer negativen Ausprägung des Ästhetikers vorzubeugen.

Der ästhetische Reichtum zweitens ergibt sich einerseits aus dem Stoff, der analogisch mit der Erfahrung oder methodisch mit einer Topik geprüft werden kann, wobei es Argumente sind, die bereichern können. Dazu tritt andererseits der Reichtum der Person oder des Geistes und, um beide noch stärker zur Geltung zu bringen, der Gebrauch beider in ästhetischer Kürze.

Die ästhetische Größe wiederum drittens entfaltet sich an der absoluten oder relativen Größe des Stoffes, dem Verhältnis der Gedanken zum Stoff in schlichter, mittlerer oder erhabener Denkungsart und durch Argumente, die die Größe steigern. Wie schon beim Reichtum geht es auch um die Größe der Person, die absolute ästhetische Wichtigkeit des ästhetischen Großmuts.

Viertens geht es um die ästhetische Wahrheit im Gegensatz zur ästhetischen Falschheit, wobei traditionell die Wahrscheinlichkeit in historischen oder poetischen Erdichtungen oder Fabeln eine Rolle spielt. Wieder sind beweisende Argumente wichtig. Das ästhetische Streben nach Wahrheit zeigt sich dann als absolutes, im Verhältnis und in einer besonderen poetischen Weise.

Quasi dem Zeitalter des clair-obscur, also dem Zeitalter der Repräsentation, der französischen Klassik, des Barock Tribut zollend treten im fünften Teil über das ästhetische Licht visuelle Kategorien in die Abhandlung: ent-

[33] A. G. Baumgarten, *Ästhetik* [wie Anm. 1], 3.

gegengesetzte Dunkelheit, ästhetischer Schatten, die richtige Verteilung des Lichts und des Schattens, ästhetische Farben, der ästhetische Aufputz. Argumente erweisen sich nun mittels Vergleich und Tropen als aufhellend. Hier geht es auch um die ästhetische Technik der Thaumaturgie, des Staunen Erregens.

Wurden die aufhellenden Argumente und die Thaumaturgie in der Synopsis von 1750 schon einem sechsten Teil über die ästhetische Gewissheit zugeordnet, so ist dieser Teil, als er 1758 erschien, der ästhetischen Überredung gewidmet, ihrer Evidenz, ihrer bestärkenden Mittel, dem Tadel der Kunstkritik und zuletzt den Argumenten der Überredung.

Im ersten schnellen Überfliegen des Textes fallen eine Reihe von Kuriosa im Sinne von ausgefallen wie seltsam auf: das schillernde Wort „Vermögen" – das psychische und das Vermögen im Sinn von Reichtum (§116); etwas wie die „mittlere Gattung des schönen Denkens" (§ 387), das ästhetische Forum (§ 464), Metaphysiker und Ästhetiker (§ 469), schöne Wahrscheinlichkeit (§ 539), ästhetikodogmatische, ästhetikohistorische und poetische Denkungsart (§ 566), die ästhetische Dunkelheit kat' aísthesin (§§ 631, 650, 672, 876), eine dynamische Ästhetik (§ 645), aber auch einen characterismus (§ 733) oder einen Zergliederungsschluss (§ 749), Metapher (§§ 792–795), „in aestheticis/im Ästhetischen" (§ 752), Metapher, Synekdoche, Ironie und Metonymie (§ 782) , bis hin zu den reinen und gemischten Allegorien (§ 802). Nicht zuletzt aber bietet uns Baumgarten einen abwechslungsreichen, kurzweiligen Stil, begegnet uns oft mit dem Du und spart nicht mit feiner Ironie, gerade auch bei den feinen Unterscheidungen, auf deren Vielzahl sich die Lektüre einstellen muss.

6. Grund: Aktualität der vierfachen Ausrichtung der Ästhetik

„AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae./DIE ÄSTHETIK (Theorie der freien Künste, untere Erkenntnislehre, Kunst des schönen Denkens, Kunst des Analogons der Vernunft) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis." (§ 1)

Das ist der Startschuss, ein guter erster Satz, ein Beispiel dafür, womit in der Philosophie der Anfang gemacht werden muss.

Es ist auch ein Kraftakt, der sich indirekt gegen Aristoteles stellt. Für Aristoteles ist das Wissen des Allgemeinsten von der Aisthesis am weitesten entfernt.[34] Es kann überhaupt kein Wissen vom Sinnlichen geben, weil dieses immer im Fluss ist.[35] Wenn es zudem nichts anderes als einzelne Dinge gäbe,

[34] Aristoteles, *Metaphysik*, übers. v. H. Bonitz, bearb. v. H. Seidl, Hamburg 1995, 982a25.

[35] Ebd., 987a, 33–4.

wäre alles nur sinnlich und nichts intelligibel (999b1-4). So geht jegliches Denken nur auf (das Wissen der) Praxis, Poiesis oder Theorie (1025b25). Baumgarten setzt nun diesen drei Wissensbereichen ein ästhetisches Wissen wenn nicht entgegen, so doch an die Seite.

Wie Mirbach in ihrer Einführung zu Recht unterstreicht, ist die Ästhetik im Design von Baumgarten ein Vierfaches[36], wenn auch diese vier von Baumgarten weder zur Deckung gebracht, noch zum Teil überhaupt erörtert werden. So hatte „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis" seinen Vorläufer in „Wissenschaft des sinnlichen Erkennens und Darstellens" (*Metaphysica*, 1. Auflage, 1739). „Theorie der freien Künste" erstens erscheint über den § 83 der *Aesthetica* verknüpft mit „Philosophie der Grazien und der Musen" (*Metaphysica*, 4. Auflage, 1757). Die „untere Erkenntnislehre" zweitens hat ihr Seitenstück in der „Logik des unteren Erkenntnisvermögens" (*Metaphysica*, 2. und 3. Auflage, 1743 und 1750) oder bleibt „untere Erkenntnislehre" (*Metaphysica*, 4. Auflage, 1757). Die „Kunst des schönen Denkens" drittens gibt es später, zusammen mit „Wissenschaft des Schönen" (*Metaphysica*, 4. Auflage, 1757). Und die „Kunst des Analogons der Vernunft" bleibt die „Kunst des der Vernunft analogen Denkens" (*Metaphysica*, 4. Auflage, 1757). Nur die beinah tautologische Definition in den Meditationen bleibt in der *Aesthetica* unberücksichtigt: „Es seien [...] die aisthetá [...] Gegenstand der epistéme aisthetiké oder der ÄSTHETIK."[37]

7. Grund: Ästhetik als Theorie der sinnlichen Erkenntnis

Die wichtigste Definition der Ästhetik ist diejenige, die die Ästhetik als Theorie der sinnlichen Erkenntnis bestimmt. Der § 1 der *Aesthetica* drückt das in der umspannenden Generaldefinition aus, die noch verstärkt wird, indem eines der vier in Klammern gegebenen Definierten genau das zum Gegenstand hat, nämlich die „untere Erkenntnislehre". Baumgarten geht aber in der *Aesthetica* nicht auf die Erkenntnistheorie der unteren sinnlichen Erkenntnisvermögen ein. Scheint sie ihm mit der *Metaphysica* schon abgehandelt? Mit der Übersetzung der *Aesthetica* stellt sich also weiters die Aufgabe, die Theorie der sinnlichen Erkenntnis zu untersuchen.[38] Dies

[36] D. Mirbach, Einführung [wie Anm. 10], 4. Die Definitionen der Ästhetik in den *Meditationes* (§ CXVI), in den *Metaphysica* (§ 533) [die *Metaphysica* fasst das System Wolffs (1679-1754) zusammen] und in der *Aesthetica* (§ 1), XXV–XXVII.

[37] A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae* [wie Anm. 4], § 116.

[38] 1973 erschienen zwei Titel über sinnliche Erkenntnis: K. Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*, Frankfurt am Main und Basel/Stuttgart 1973; H. R. Schweizer, *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der „Aesthetica" A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*, Basel/Stuttgart 1973.

kann nur geschehen von Leibniz' Voraussetzungen einer repraesentatio confusa und in Aufwertung durch die Verbindung der repraesentationes mit „sinnlich" und „poetisch" sowie im Wahrheitsbezug. [39]

Sentio, aisthanomai: ich empfinde, ich nehme sinnlich wahr, ich habe gegenwärtige, sinnliche, undeutliche Vorstellungen, aisthetá. Darum geht es nicht in der logischen, sondern in der ästhetischen Empirik.[40] Deren Empfindungsgesetze bringen Verbesserungen bezüglich der inneren Empfindungen – den Vorstellungen des Seelenzustandes: Imagination, Zukunft, Witz – und der äußeren, auch anfälligen, im Körper als mir bewussten Empfindungen.[41] Es ist solcherart aufgewertete Psychologie, die die Logik der unteren Erkenntnisvermögen gibt, das heißt Prinzipien des gegenwärtig Empfundenen.[42] Das sinnliche wie schöne Denken und Darstellen der Seele zeigt[43], dass das untere Erkenntnisvermögen des sensus grundlegend für Phantasie, Erinnerung, Fiktion, Urteil, Voraussicht ist. In der Empfindung bleibt die Verknüpfung der Merkmale dunkel, daher ist die Empfindung konfus, gemischt, undeutlich. Vom Empfindungskreis und Empfindungspunkt ist die Rede. Die empirische Psychologie des Vermögens der unteren Erkenntnis hat es mit den Sinnen zu tun. Sinnesorgane sind bewegte Körperteile und repräsentierter Körperzustand im äußeren und inneren Sinn zugleich. Empfindung ist „repraesentatio non distincta sensitiva, repraesentatio status mei praesentis"[44]. Das clare et confuse repraesentatio nach Leibniz und Wolff und deren Einteilung der Erkenntnisvermögen ist die sinnliche Repräsentation und wird als solche positiv und klar bestimmt.[45]

---

[39] D. Mirbach, Einführung [wie Anm. 10], XXXIX. Für die Sciagraphia (siehe Fußnote 19) ist die philosophische Theorie der schönen Wissenschaften, die Aesthetica, Teil der philosophischen Gnoseologie, die mit der allgemeinen und der universellen Philosophie der Metaphysik angehört, neben welcher die praktische Philosophie und die Physik angesiedelt sind.

[40] Aesthetica/aesthetics: aesthetica, lat. pl. für aestheticum, für ein Ästhetisches oder genauer Empfindungsfähiges, also Gegenstände, die Ästhetisches oder Empfindungsfähiges enthalten, siehe Aristoteles: „è gàr aisthetà tà ónta è noetá/die Dinge werden daher sinnlich wahrgenommen oder gedacht". (Aristoteles, *De anima*, edited by Sir D. Ross, Oxford 1967, 431b22) Solche objektiven Gegenstände sind Fähigkeit induzierend, also sensible Gegenstände. Und am allersensibelsten ist korrespondierend der Mensch. (vgl. P. Mahr, Das Metaxy der Aisthesis: Aristoteles' „De anima" als eine Ästhetik mit Bezug zu den Medien, in: *Wiener Jahrbuch für Philosophie* 35 (2003), 25–58)

[41] A. G. Baumgarten, *Philosophischer Briefe zweites Schreiben* [wie Anm. 22].

[42] Ders., *Meditationes philosophicae* [wie Anm. 4].

[43] Ders., *Metaphysica/Metaphysik* (1739) Pars III: Psychologia [empirica §§ 504-] §§ 501–623, lat.-dt., in: ders., *Texte zur Grundlegung der Ästhetik* [wie Anm. 22].

[44] Ebd., §§ 251, 534.

[45] Baumgarten spricht das Vermengen und Verwirren an (ebd., § 91). Es lohnte, sich bei diesem „verworren" als Übersetzung von confusa aufzuhalten. Confusa ist ebensogut „vermischt", im Sinn von irrtümlich „vermengt", „verwechselt", wie ja

Konsultieren wir das 50seitige Sachregister. Es verzeichnet, neben sensibilis, sensitivus, sensorius, und sensus eine Reihe von Stellen zu sensatio. Die Empfindung ist es, die alle anderen unteren Erkenntnisvermögen anführt. Das Empfindungsvermögen soll scharf sein, aber nicht so stark, dass empfindungsungleichartige Gedanken unterdrückt werden sowie innerer Sinn und Gewissen die Auswirkungen der anderen Vermögen erfahren und diese lenken können (§ 30). An die Empfindung schließen sich die phantasievolle Einbildungskraft im rechten Ausmaß an, sodass übrige schwächere Empfindungen nicht verdunkelt werden (§ 31), die feine Einsicht (§ 32), das Gedächtnis (§ 33), das dichterische Talent (§ 34), der feine Geschmack als Richter über Sinne, Phantasmen und Fiktionen (§ 35), die Prävision (§ 36) und das Vermögen der Charakterisierung der Vorstellungen (§ 37). Doch im Übergang zu den oberen Erkenntnisvermögen Verstand und Vernunft mit dem analogon rationis zeigt sich, dass der anmutige Geist, das ingenium venustum, manchmal sogar Gedächtnis und äußere Empfindungen außer acht lassen (§§ 38, 39). Die sinnliche Erkenntnis hat also wohl in der Empfindung ihren Grund und Ausgangspunkt, erzielt aber die ästhetische Wahrheit nur, wenn sie mit Einbildungen und Prävisionen wahrgenommen wird (§ 444).

Baumgartens Intellektualismus – ästhetische Erfahrung der Empfindung beruht weniger auf einer konfusen Erkenntnis, sondern ist eine Erkenntnis des Konfusen.[46] Hier verdient auch eine realistische Ontologie des Vagen Erwähnung, nachdem das logisch-sprachlich-semantische und das epistemische Vage als unzulänglich ausgeschieden wurden.[47] Tatsächlich aber fällt die Empfindung aus der Repräsentation – einer historischen Epoche, wenn man will, von 1600 bis 1775 – heraus, die sie doch clara et confusa hätte sein sollen: sie wächst über die Grenzen der Repräsentation hinaus, wird selbst produktiv, wird zeichenhaft sprachlicher Ausdruck, transformiert gegen Gottscheds Dogmatismus der Poetik die Poetik zur Kunstphilosophie und stellt gegen die geregelte Dichtkunst die Kunst als Leben, als Musik, als Gesamtkunstwerk, als Ästhetisierung, als Geschichte wie bei

auch confundere „vermischen“, „verbinden“ oder „verwirren“ bedeutet. „Vermischt“ gibt auch den besseren und neutraleren Gegensatz zu „distinkt“ ab und trägt zusätzlich den psychopathologischen Aspekt mit. Vgl. zum Gemischten bei Baumgarten als Medium: P. Mahr, Medien, mixolydisch. Zur Ästhetik der Mischung bei Aristoteles, Baumgarten und Serres, in: sinn-haft, Nr.12 (schlamm & damm. trockenlegen und vermischen), hg. v. hyper[realitäten]büro, 18–26, 2002. Ohne Illustrationen als www.sinn-haft.action.at/nr_12/nr12 mahr.html.

[46] A. Becq, *Génèse de l'esthétique française 1680 bis 1815. De la Raison classique à l'Imagination créatrice* (= Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité 9), Paris 1994, 683.

[47] C. Tiercelin, Vagueness and the Ontology of Art, in: *Cognitio. Revista de Filosofia* 6/no.2 (2005), 221–253.

Winckelmann, Hegel und Croce, als Arbeit wie bei Schelling.[48] Die Empfindung bei Baumgarten kündigt eine kulturelle Empfindungshaltung an (Mahr 1999[49]), konkret im empfindsamen Stil der Musik oder der literarischen Empfindsamkeit der Zeit um und nach 1750, schon als Präromantik lesbar.[50] Der barocke Philosoph Wolff als Aufklärer scheint freizusetzen, was zwischen dem Barock und der im starken kantischen Sinn deutscher Aufklärung steckt: das Frühromantische der *Aesthetica*, in welchem Rahmen, so Adamov-Autrusseau[51], auch Baumgarten als Aufklärer Platz fände.

8. Grund: Ästhetik als Parallele zur Logik

Die Ästhetik ist, wie schon anlässlich des Vergleichs mit Kant gesagt, weiters die „Kunst des Analogons der Vernunft" (§ 1). Damit ist die Ästhetik als Wissenschaft parallel oder analog zur Logik. Sie ist wie die Logik eine Erkenntnistheorie, mehr noch eine Erkenntnislehre, sie ist auf Wahrheit ausgerichtet und als solche Ästhetikologie. Sie hat ihren systematischen Platz in der „organischen", besser: organisierten, noch besser: in einer in der Form eines Organons ausgebildeten Philosophie.[52]

---

48 M. Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, übers. v. U. Köppen, Frankfurt am Main 1974, 269 ff.

49 Mahr, Art. „Empfindung" [wie Anm. 28].

50 L. Balet/ E. Gerhard, *Die Verbürgerlichung der deutschen Kunst, Literatur und Musik im 18. Jahrhundert*, Frankurt am Main/Berlin/Wien 1973; A. Monglond, *Le Préromantisme français,* Paris 1929; G. Gusdorf, *L'homme romantique*, Paris 1984; S. Giedion, *Spätbarock und romantischer Klassizismus*, München 1922; J. Dobai, *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*, Bd.1, 1700-1750, Bern 1974; E. Tuveson, *The Imagination as a Means of Grace: Locke and the Aesthetics of Romanticism*, Berkeley 1960; M. Wieser, *Der sentimentalische Mensch. Gesehen aus der Welt holländischer und deutscher Mystiker im 18. Jahrhundert*, Gotha/Stuttgart 1924; über Diderot: Gillot, *Un Romantique au XVIIIè siècle: Denis Diderot*, Langres 1913; über Hamann, der als einer der ersten der *Aesthetica* romantische Gehalte entnimmt: R. Unger, *Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert*, Bd.1, Halle 1925; bezüglich des Erhabenen: T. Weishel, *The Romantic Sublime: Studies in the Structure and Psychology of Transcendence*, Baltimore/London 1976 und C. Zelle, Von der Geschmacks- zur Schönheitsästhetik ... und zurück zum Geistesgefühl des Erhabenen. Kleines Plädoyer zur Dualisierung der Ästhetikgeschichte zwischen Aufklärung und Romantik, in: Neohelicon 19, no.2 (1992), 113–133; vorausweisend zur Schwelle der Frühromantik mit Bezug zu Baumgarten auch: M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt am Main 1989, 48–50.

51 J. Adamov-Autrusseau, Die „Aufklärung", die Romantik, in: F. Châtelet (Hg.), *Geschichte der Philosophie*. Band IV: Die Aufklärung (18. Jahrhundert), Frankfurt am Main/Wien/Berlin 1974, 111–133.

52 D. Mirbach, Einführung [wie Anm. 10], 5. Die Ästhetik als Analogon zur Logik (logica strictius dicta) im Gesamtzusammenhang der organischen Philosophie (philosophia organica), XXVII–XXXII. Für Luhmann fügt sich Kunsttheorie vorübergehend den „Systemzwängen" in der Philosophie von Baumgarten bis Hegel, den

Es fällt heute, da die Logik schon lange nicht mehr (nur) eine Logik der Erkenntnis ist, sondern eine formale, mathematische Logik, die noch über eine Logik der wissenschaftlichen Erkenntnis oder Logik der Forschung hinausgeht, schwer, noch an eine solche Parallele zu glauben. Doch wäre die Baumgartensche Idee anhand von etwa Croce oder den szientifischen Ästhetiken der Psychophysik oder der analytischen Philosophie zu interpretieren. Wohl meint Goodman, dass eine Welt genug sei, wenn er sagt, „Kunst ist keine Kopie der wirklichen Welt. Ein solch verdammtes Ding ist genug“[53]. Er rückt die Ästhetik wieder in die Welt zurück, deren Symbolen sie angehört, und ebnet so den Unterschied zwischen den Wissenschaften und Künsten ein. Doch eröffnet gerade diese Einebnung wieder den Blick auf die Erkenntnispotenzen, die die philosophischen Nachahmungs- oder Ausdruckstheorien der Kunst eher verstellt hatten.[54]

9. Grund: Ästhetik als Theorie des Schönen

Die Ästhetik ist weiters „Kunst des schönen Denkens“ (§ 1). Was könnte das jenseits der Wahrnehmung des gerade noch als Wort existierenden Schöngeists – ihn löste der inzwischen ebenfalls verschwundene Ästhet oder Dandy ab – bedeuten? Zu dieser Problematik kommt bei Baumgarten angesichts der Schönheit eine gewisse Unentschiedenheit. Ist das Schöne ein objektiv Existierendes als Phänomen, das vollkommen ist? Oder existiert es nur in einer Kunst des Denkens oder einer Theorie des Schönen oder einer Theorie des schönen Denkens? Gehen beide Richtungen vielleicht zusammen in der „Schönheit als perfectio phaenomenon und perfectio cognitionis sensitivae“?[55] Baumgarten bestimmt die Vervollkommnung der cognitio sensitiva zur Schönheit und des phaenomenon der Schönheit als Adäquation – als Übereinstimmung der Gedanken mit den Sachen, als Schönheit der Ordnung und als Schönheit der Bezeichnung (§§ 18–20).

Leitfaden Imitation durch den Leitfaden Ästhetik ersetzend (N. Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, 398, 500), wobei es in dieser „Reflexionsperiode von Baumgarten bis Hegel“ (487) eher auf ein Re-Entry des Unterschieds von sinnlich/geistig im Sinnlichen oder von besonders/allgemein im Besonderen ankommt als auf das Erscheinen des Geistigen im Sinnlichen oder des Allgemeinen im Besonderen in der Kunst (447–449).

53 N. Goodman, *Sprachen der Kunst. Entwurf einer Symboltheorie*, übers. v. Bernd Philippi, Frankfurt am Main 1995.

54 Siehe E. Ortland (1999), Dichte und Fülle. Baumgartens uneingelöstes Projekt der ästhetischen Erkenntnis in der symboltheoretischen Perspektive Nelson Goodmans, in: *Die Zukunft des Wissens. XVIII. Deutscher Kongreß für Philosophie Konstanz 1999. Workshop-Beiträge*, hg. v. J. Mittelstraß/Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland e. V. in Verbindung mit der Universität Konstanz, Konstanz 1999, 1330–1337.

55 So Mirbachs Titel zu ihrem 9. Abschnitt, LIII–LIX.

Indem „[h]äßliche Dinge [...] schön [...] und schönere Dinge häßlich" gedacht werden können (§ 18) und wir längst vom Schönen in Erweiterung um das Erhabene, Pittoreske etc. zum Ästhetischen übergegangen sind[56], stellt sich in der Tat die Frage, inwiefern der Vervollkommnung des Phänomens mit phänomenologischen Mitteln nachgegangen werden könnte.

10. Grund: Ästhetik als Theorie der Künste

Schließlich ist die Ästhetik eine „theoria liberalium artium/Theorie der freien Künste" (§ 1), eine Kunsttheorie. Aber Kunsttheorie ist für Baumgarten viel mehr als nur Theorie der bildenden, genauer bildhauerischen Kunst.[57] Kunsttheorie ist allgemeine Kunsttheorie der Künste (§ 1) und zielt auf das, was ab Ende des 18. Jahrhunderts mit dem Kollektivsingular Kunst gesagt werden wird.

Hat es damit zu tun, dass „die Proben der freien Künste" für Baumgarten – Historie, Heldenepos, Tragödie, Komödie, Musik, Tanz, Malerei, Astronomie – nichts anderes als die Musen sind? (§ 83) Hat es damit zu tun, dass die Musen mit Mnemosyne als Mutter (§ 33) nicht trennscharf unterschieden und als Schwestern „nicht gut getrennt werden" können? (§ 83)

Dabei kann doch Baumgarten die allgemeine Kunsttheorie nicht entgangen sein, wie sie sich bei Dubos (1719, 1733, 1740, 1746, 1755, 1760 Dresden, 1770) andeutete und vier Jahre vor der *Aesthetica* auf französisch und sehr bald auch auf deutsch das Licht der Öffentlichkeit erblickte[58] und bei Sulzer 1771 durchgeführt wurde. Jedenfalls ist bei Baumgarten von den Paragonen des mittleren 18. Jahrhunderts wie etwa Lessings oder auch Diderots Dramaturgie punkto Malerei und/oder Poesie keine Spur.

Oder hat das Fehlen einer allgemeinen Kunsttheorie darin seinen Grund, dass für Baumgarten noch die schönen Wissenschaften, also die belles lettres und damit die Dichtung im Vordergrund standen, während erst allmählich begrifflich die beaux-arts, die schönen Künste die schönen Wissenschaften und die freien Künste assimilierten und mit ihnen eine Einheit bildeten, wenn eine Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freien Künste ab 1757 geführt wird und erst Meier und Mendelssohn 1757 von den schönen Künsten und schönen Wissenschaften sprechen[59], wobei

---

[56] P. Mahr, *Einführung in die Kunstphilosophie. Das Ästhetische und seine Objekte*, Wien 2003, 15 ff.

[57] D. Mirbach, Einführung [wie Anm. 10], 10. Die Ästhetik als Kunsttheorie, LIX–LXV.

[58] Ch. Batteux, *Les beaux arts réduits en un même principe*, Paris 1746; ders., *Auszug...*, hg. v. J. C. Gottsched, Leipzig 1754, ders., *Einschränkung der schönen Künste auf einen einzigen Grundsatz*, hg. v. J. A. Schlegel, 3. von neuem verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1770 [früher?].

[59] J. C. Gottsched, *Neuer Büchersaal der schönen Wissenschaften und freien Künste*, Leipzig 1745.

die parallele Rede von den schönen Wissenschaften und den freien Künsten bis um 1800 aufrecht bleibt.

Hier braucht es noch genaue Untersuchungen der *Aesthetica*, aber auch der anderen Schriften Baumgartens, die klären, wieso hier das moderne System der Künste nicht zum Durchbruch kommt.[60]

11. Grund: Das Erhabene auch bei Baumgarten

Gewiss war das Erhabene des Pseudo-Longinus, auf den sich Baumgarten in nicht weniger als dreißig Paragraphen bezieht, über die Jahrhunderte von der Römerzeit heraus bekannt geblieben. Eine breitere Debatte entsteht aber international erst durch Boileaus Übersetzung 1674. Spätestens mit Addisons trinitärer Beiordnung des Erhabenen als Großes in The Spectator Nr. 412 und 415 zum Schönen und zum Neuen oder Ungewöhnlichen muss das Erhabene die integrativen, ästhetischen Ansätze beschäftigt haben.[61]

So auch Baumgarten, dessen mit Abstand längster Teil in der *Aesthetica* über die ästhetische Größe handelt, die ästhetische Würde und das ästhetische Ethos einschließt oder ästhetische/große Stoffe prüft. Mit Pseudo-Longinus unterscheidet er Erhabenes vom Pathetischen (§ 210) und unterscheidet weitere vom Erhabenen verschiedene „Denkungsarten", die schlichte (§§ 231ff.), trockene (§ 248) leblose (§ 258), nüchterne (§ 259), die mittlere (§§ 266), die gemeine Art und Weise, über mittlere Dinge zu denken (§ 278), die unsichere (§ 280). Dann aber nimmt die erhabene Denkungsart im engeren Sinn breiten Platz ein (§§ 281–309).

Die Analytik des Erhabenen hat vor kurzem noch zu einer großartigen Neuorientierung der Ästhetik geführt, bevor sie in einer Kant-Exegese beinahe in eine Sackgasse führte.[62] Vielleicht ist Baumgarten die Chance, über den Blick bis zu Burke hinaus zu neuen Perspektiven zu gelangen.

12. Grund: Bildungstheorie in nuce

Der Ästhetik geht es von Anfang an um natürliches Vermögen, Veranlagung und im Bezug genau darauf auf Übung/exercitatio. Für den Charak-

---

60 P. O. Kristeller, Das moderne System der Künste, in: *Humanismus und Renaissance*, Bd. 2, hg. v. E. Kessler, München 1976, 164–206, 287–312.

61 Der Spectator wurde im deutschen Sprachraum vorwiegend in der französischen Ausgabe (J. Addison, *Le spectateur: ou le Socrate moderne*, 4è éd., Amsterdam 1722–26) gelesen.

62 J.-F. Lyotard, Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?, in: P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, 33–48; ders., *Die Analytik des Erhabenen* (Kant-Lektionen, Kritik der Urteilskraft §§ 23–29), übers. v. Ch. Pries, München 1994.

ter des felix aestheticus braucht es daher die geeignete ästhetische máthesis und disciplina, eine Schule/ung und weniger eine „Lehre“ (§ 62) im Sinne von Dogma, wo der praktische Bezug weniger stark vertreten wäre. Dazu dienen wie gesagt die „[p]ulcrae eruditionis potiores partes“, „die wichtigeren Teile der schönen Gelehrsamkeit“ (§ 64) oder Bildung.

Im Blick auf die sechs Bereiche der Vervollkommnung des Ästhetischen über Reichtum, Größe, Wahrheit, Licht Überredung (Teile über ästhetische Gewissheit und ästhetische Lebendigkeit waren geplant gewesen) hängt der erste Teil dessen, was Baumgarten Heuristik nennt, nämlich „Der Charakter des Ästhetikers (§§ 14–114) – eigentlich „Der ästhetische Mensch“ – in der Luft.[63]

Baumgarten geht es eigentlich um die ästhetische Erziehung des Menschen, zu welchem Zweck auf klassische Kunst und nicht nur Rhetorik zurückzugreifen erst ab Winckelmann und Lessing und dann bis zur Weimarer Klassik Schillers, Goethes und Wilhelm von Humboldts geschieht.[64] Diesen Begriff der Bildung noch genauer herauszuarbeiten, bietet nicht zuletzt die vorliegende Ausgabe Gelegenheit.[65]

13. Grund: Philosophische Relevanz

Wollen wir Baumgarten ein bissl zerzausen! Baumgarten brachte kaum mehr als nur die überaus wichtige Idee der Ästhetik. So muss man das Gefühl bekommen, dass Baumgarten gedacht hat, die Ästhetik NICHT in den philosophischen Diskurs zu holen, ob es doch die gnoseologia inferior mehr mit (philosophischer) Psychologie zu tun hat. Eine systematisch philosophische Durchführung blieb er schuldig. Dabei entsteht der Eindruck,

---

63 Zu diesem Teil siehe D. Mirbach, Einführung [wie Anm. 10], 11. Der ‚anmutige Geist‘ (ingenium venustum) und das ‚ästhetische Temperament‘ (temperamentum aestheticum), ästhetischer Reichtum (ubertas aesthetica) und ästhetische Größe (magnitudo aesthetica), LXV–LXXX, der schließlich zum Geniebegriff vorstößt.

64 E. Bergmann, *Die Begründung der deutschen Ästhetik durch Alexander Gottlieb Baumgarten und Georg F. Meier*, Leipzig 1911, 17 f. erkennt in Schillers Xenium „Der Künstler“ Baumgarten wieder: „Buonarotti fing an, den Block zur Büste zu bilden, Sah, es wurde nichts draus; Freunde, da ließ er ihn stehen.“ (F. Schiller/ J. W. Goethe, Der Künstler, in: F. Schiller, *Gedichte. Dramen 1*, hg. v. A. Meier (= *Sämtliche Werke I*), München 2004, 340). Den dazugehörigen Idealismus von Baumgarten bis Schiller beachtet M. J. Böhler, *Soziale Rolle und Ästhetische Vermittlung. Studien zur Literatursoziologie von A. G. Baumgarten bis F. Schiller*, Bern/Frankfurt am Main 1975.

65 Baumgarten wird in ihrem ausgreifenden Artikel über ästhetische Bildung von der Baumgartenexpertin Ursula Franke, „Bildung/Erziehung, ästhetische“, in: K. Barck/M. Fontius/D. Schlenstedt/B. Steinwachs/F. Wolfzettel (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Band 1: Absenz – Darstellung, Stuttgart/Weimar 2000, 703, nur kurz und allgemein berührt.

dass das Unternehmen im Lauf der Abhandlung bald in eine Poetik mit Rhetorik um- und zurückkippte, die Baumgarten ja gerade beansprucht, hinter sich zulassen. So bleibt unklar, worin die philosophische Leistung des Ansatzes der *Aesthetica* über Leibniz hinaus und auch abseits von Baumgartens „Metaphysik" besteht, die in gewisser Hinsicht um so wichtiger erscheint, als ein Teil von ihr sogar in die kanonische Akademie-Ausgabe von Kants Schriften aufgenommen wurde. Gerade weil Baumgarten nicht auf Hume, Burke, Mendelssohn oder Dubos und Batteux Bezug nimmt oder nehmen kann, erhebt sich die Frage, worin sein philosophisches Genuines im Vergleich zu diesen zeitgenössischen „Ästhetikern" besteht, mit deren allem Anschein nach divergierenden philosophischen und theoretischen Grundlagen sein eigenes Fundament zu konfrontieren wäre.

Deutlicher zutage tritt Baumgartens Verhältnis zur traditionellen Philosophie. Er bezieht sich auf neuere Philosophen, auf Bilfinger, Brucker, Cartesius, Leibniz, Meier und Spinoza selten, meist beiläufig und nie in gründlicher, gar systematischer Auseinandersetzung, etwa mit Leibniz' repraesentatio confusa. Wolff, Gottsched und andere zeitgenössischen Philosophen außer Meier scheinen nicht zu existieren. Das Personenregister verzeichnet dafür einer *Aesthetica* gebührend die Alten, das sind Augustinus, Demokrit, Epiktet, etwas häufiger Epikur, Heraklit, etwas häufiger Leukipp, etwas häufiger Lukrez, Pythagoras, etwas häufiger Sokrates, Xenophon und Zenon sowie die vielfach belegten römisch-antiken Autoren, oft mit Zitaten von diesen und oft als genau diejenige Bildung, die für Gelehrte wie Hume oder Voltaire damals verbindlich war. Die Hochschätzung der klassischen Philosophie zeigt sich auch an den im Personenregister gezählten neunzehn Referenzen auf Platon – was eher Pflichtübungen sind (Ausnahme sind die §§ 835–837, in denen von der Ästhetik praktisches Wissen und Kunst erwartet wird und zwar „artem quandam gratiae ac voluptatis/Kunst auf dem Gebiet des Reiz- und Lustvollen" (§ 835), nicht wie bei Platon, dem die Rhetorik noch lediglich praktisches Wissen war.) – und die siebzehn auf Aristoteles. Mit Ausnahme von Aristoteles, kommt Philosophie, gegen die oder mit der die Ästhetik zu begründen wäre, nicht vor.

Warum führte dann seit der aus der Taufe gehobenen Ästhetik, die punkto Kant/Humesches Framework noch immer die unsere ist[66], nur mehr ein sehr beschwerlicher Weg zu Aristoteles zurück? Die Antwort ist geistesgeschichtlich und philosophisch zugleich. Kunsttheoretisch war die aristotelische Tradition der Poetik durch die Querelle des anciens et des modernes nachhaltig erschüttert. So focht der Aristoteliker Gottsched (1700–1766. Venia legendi 1724, Herausgeber der moralischen Wochenschriften *Die vernünftigen Tadler* 1725–26 und *Der Biedermann* 1727–29, 1730 Professor der Poesie, 1734 Professor der Logik und Metaphysik; Übersetzung mit Luise Adelgunde Victoria Gottsched Addisons und Steeles *Der Zu-*

[66] P. Mahr, *Einführung in die Kunstphilosophie* [wie Anm. 56], 11–67.

schauer und *Der Aufseher* 1739-43; *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen,* Leipzig 1730) nicht nur gegen Meier und Baumgarten, sondern auch gegen die Schweizer Imaginationstheoretiker Bodmer und Breitinger letzte Gefechte. Lessing konnte mit seinem Laokoon die Poetik nur mehr in einer semiotischen Theorie auf Grundlage der Ästhetik und einer ihr zugeordneten Affekttheorie reformulieren. Damit wurde noch eher an Aristoteles' *Rhetorik* als an dessen *Poetik* angeknüpft. Von der aristotelischen Psychologie blieb vereinzelt die Zuweisung des Schönen zum Hören und Sehen und des Guten zum Schmecken und Riechen (Crousaz) und gerade noch eine binär konstruierte Vermögenspsychologie übrig – so lange, bis Kant in seiner ersten Kritik die Grundlagen der Psychologie für die nächsten 150 Jahre nachhaltig umwälzte. Jene philosophische Vermögenspsychologie war leibniz-wolffianisch zu einer empirisch-psychologischen Erkenntnistheorie ausgebaut worden. Aber ihre sensible Kraft konnte Baumgarten nur mehr durch die punktuelle, systemsprengende Aufwertung dessen gewinnen, was als cognitio sensitiva inferior in einer sensus, phantasia und facultas diiudicandi umfassenden facultas animae cognoscitiva inferior enthalten war.[67] Die Erfindung der Ästhetik hatte aber in der Prägung einer cognitio sensitiva nicht mehr beim vermögenspsychologischen aisthetikos angeknüpft.

Die Ästhetik als Theorie der Kunst auf ästhetischer Grundlage und als Theorie des Aisthesis, die zugleich Kunst in ästhetischer Perspektive erscheinen lässt sowie auf ihr beruhend auch die nichtkünstlerischen Erscheinungen bestimmt, ist offenkundig vom historischen Faktum der Kunst und der Philosophie des Schönen abhängig, soweit es von anderen ästhetischen Eigenschaften ergänzt und in Frage gestellt wird. Das Faktum der (schönen) Kunst im Kollektivsingular ist eine Errungenschaft der Renaissance und wurde theoretisch um 1800 eingeholt. Das Faktum der Philosophie des Schönen als philosophischer Disziplin Ästhetik ist unabhängig von der Kunst ebenso kontingent im 18. Jahrhundert auf die philosophische Bühne getreten.

[67] A. G. Baumgarten, *Meditationes philosophicae* [wie Anm. 4]; ders., *Metaphysica* [wie Anm. 43].

Ephraim Meir (Ramat Gan, Israel)

Die Gegenwärtigkeit des Sinnes: Wissenschaft, Philosophie und Glaube bei Franz Fischer

Im Jahre 1956 hielt Franz Fischer (1929–1970) einen Vortrag vor einer Zuhörerschaft evangelischer Studenten in Wien. Daraus entstand eine kurze Abhandlung mit dem Titel „Evangelisches Bildungsethos", die Fischers Gedanken zum Sinn von Wissenschaft und zum *Sinn schlechthin* wiedergibt, den er in seiner ausgereiften, nichtprädikativen, positiven Philosophie das „Gemeinte", den „Sinn von Sinn" oder auch das „Gewissen der Gewissheit" nennt[1].

In meinem Beitrag werde ich zuerst die Konturen der Philosophie Fischers umreißen.[2] Ebenso werde ich in kurzen Zügen sein Werk mit den Gedanken einiger bekannterer Dialogphilosophen, u.a. Cohens, Rosenzweigs, Bubers, Heschels und Lévinasens, vergleichen. Darüber hinaus werde ich Fischers Vortrag über das *Evangelische Bildungsethos* in den größeren Zusammenhang seiner Philosophie setzen. Abschließend werde ich darlegen, inwiefern Fischers Vortrag von zentraler Bedeutung für das Verständnis seiner gesamten Philosophie ist, da er die Selbstständigkeit der Wissenschaft mit einer Sinnphilosophie und der Heteronomie des heiligen Wortes verknüpft. Nach Fischer, als gläubigem Christ, ist jenes Wort gegenwärtig in Jesus, als demjenigen, „der ohne sich mit uns ist".[3]

Ich werde also analysieren, wie sich Fischer die Beziehung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Theologie vorstellt. Fischers Abhandlung über das *Evangelische Bildungsethos* kann nur vor dem Hintergrund seiner Philosophie und seines religiösen Denkens verstanden werden. Erwähnt werden sollte diesbezüglich, dass seine Konversion zum evangelisch-lutherischen Glauben in diese frühe Phase seines Philosophierens fällt, in der er spürt, dass ihm Luthers Denken neue Möglichkeiten aufzeigen würde. Die Frage nach der Beziehung zwischen dem Sinn von Wissenschaft und dem „Sinn aus sich selber"[4] wird für diesen wegweisenden Denker nicht nur zu

---

1 F. Fischer, Evangelisches Bildungsethos, in: ders., *Die Erziehung des Gewissens. Schriften und Entwürfe zur Ethik, Pädagogik und Hermeneutik,* Nachgelassene Schriften Band 2, hg. von J. Derbolav, Kastellaun 1979 [Nachdruck mit Ergänzungen, Norderstedt 1999], 55–65.

2 Zu Franz Fischers Leben und Werk, vgl. A. Fischer-Buck, *F. Fischer (1929 – 1970). Ein Leben für die Philosophie*, Wien/München 1987.

3 F. Fischer, *Proflexion. Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe, 1960-1970*, hg. von M. Benedikt und W. W. Priglinger. Wien/München 1985, 357.

4 F. Fischer, *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*, aus dem Nachlass hg., eingeleitet und mit Nachworten versehen von D. Benner und W. Schmied-Kowarzik, Kastellaun 1975, 100.

einem theoretischen Problem, sondern auch zu einer existentiellen Herausforderung, die ihn an ein neues Verständnis von *Sinn* und *Sinn schlechthin* heranführt.

I.

Geprägt ist Fischers Philosophie grundlegend vom Wechselspiel zwischen *Wissen* und *Gewissen*, Theorie und Praxis und zwischen theoretischer Wahrheit und praktisch-positivem, d.h. tugendhaftem, Handeln. In seiner anspruchsvollen Dialogphilosophie entspringt *Sinn schlechthin* nicht der Beschreibung des Allgemeinen, sondern der persönlichen Lebensentscheidung, genauer gesagt: der Wendung hin zum „Du". So gesehen, entwickelt Fischer eine Philosophie der Rückkehr, was ihn in die Nähe von Martin Buber bringt.[5] Jedoch betont der relativ unbekannte Denker Fischer stärker als der berühmte Denker Buber das Fremde, die Nichtvereinnehmbarkeit des Anderen, was ihn stattdessen eher in die Nähe von Lévinas bringt.[6] Im Gegensatz jedoch zu Lévinas, ist Fischers Annäherung an den Anderen symmetrisch.

Fischer stellt die Philosophie in Frage, insofern sie – wie eine Katze, die ihren eigenen Schwanz einfangen will – sich mehr auf die Logik ihres eigenen Denkens konzentriert, als auf die Wirklichkeit selbst, auf die sie reflektiert. Anstelle solipsistischer Reflexion geht es Fischer um *Sinn schlechthin*, um das *Gemeinte*, das Unaussprechliche, um das sich Wissenschaft dreht. Wissenschaftliche Erkenntnis, das *Wissen*, ist für die Bildung des *Gewissens*, die persönliche Lebensentscheidung, notwendig. Mit Abraham Joshua Heschel teilt Fischer den Gedanken, dass das letztendliche Anliegen des Menschen der Gottesglaube ist, der aus einer persönlichen Entscheidung heraus resultiert.[7] *Sinn schlechthin* geht aus dem Unaussprechlichen hervor, das weder vollständig ausgesagt werden noch in einem Ausspruch, im *Gesagten*, enthalten sein kann. Fischers Bezug auf das *Gemeinte*, das Unbeschreibliche, erinnert nicht nur an Heschel, sondern auch an Lévinas, der zwischen dem Sagen, *le dire*, und dem Gesagten, *le dit*, unterscheidet.[8]

---

5 Buber schreibt über die „Umkehr" als „das Wiedererkennen der Mitte, das Sichwieder-hinwenden". Vgl. M. Buber, *Ich und Du*, um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe, Heidelberg 1958, 89.

6 Emmanuel Lévinas spricht von der Bekehrung der Seele zur Exteriorität des absolut Anderen. Vgl. E. Lévinas, *Totalité et infini: Essais sur l'exteriorité. Phaenomenologica VIII*, Den Haag 1961 [Taschenbuch 1990], 56.

7 Wie Fischer, bemerkt auch Heschel, dass der Glaube aus der Sorge Gottes um die Menschen entsteht. Vgl. A. J. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism,* New York [15]1993, 127: „The Biblical consciousness begins not with man's but with God's concern."

8 Ders., *Man is not alone. A Philosophy of Religion,* New York 1951, 58 f.; E. Lévinas, *Ethique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo,* Paris 1982 [Taschenbuch 1992], 82 f.

Während jedoch Lévinas über den ethischen Anspruch des Anderen als *Sinn von Sinn*, als *la signifiance*, schreibt, geht Fischer als Christ davon aus, dass Gott als das *Gemeinte* ganz in das *Gesagte* eingeht: Für Fischer ist Jesus *Sinn schlechthin*. Selbstverständlich ist Jesus für Fischer auch das herausragende Vorbild dafür, wie auf andere zuzugehen ist.

Um ein Verständnis der Abhandlung über das *Evangelische Bildungsethos* zu erlangen, muss berücksichtigt werden, dass Fischer ein religiöser Mensch war und dass religiöse Erfahrungen integraler Bestandteil seines Lebens gewesen sind. Er spürte eine Nähe zu Jesus und verehrte Don Bosco. In seinem Gesamtwerk wird des Öfteren Bezug auf Jesus genommen. Für Fischer ist die Frage nach der Beziehung zwischen Wissenschaft und Glaube von zentraler Bedeutung. Aus seiner Sicht hat *Wissen* seinen Ursprung im *Gewissen*, das seinerseits wiederum auf *Wissen* angewiesen ist. Wie auch Buber, betont Fischer die dienende Funktion des Wissens und der Institutionen in Beziehung zu einem Du.[9] Der letztendliche Sinn von Wissenschaft, deren Ziel also, läge in der Verwirklichung unserer Einmaligkeit durch unsere Beziehung zu einem Du. Auch im Denken von Lévinas entspringt die Einmaligkeit des Ich der Verantwortung für den Anderen.[10] Mehr noch, wie bei Lévinas, sieht auch Fischer den Ursprung von Wissen in einem letztendlichen Sinn begründet.[11] Nach Fischer geht der Sinn von Wissenschaft und Erkenntnis aus dem *Bildungssinn* hervor, dem *Sinn schlechthin*, der über die Bildung zugänglich wird. Der Sinn von Bildung ist nicht die Anhäufung von Wissen, der *Aussagesinn*, sondern die Begegnung mit einem Du, der *Aufgabesinn*. Von einer höheren Warte aus betrachtet, besteht der Sinn des Lebens im „Positivkonkreten"[12], d.h. in einer ethischen Herangehensweise an den Anderen: *Sinn* soll verwirklicht werden.

Wie Buber, mit dessen Philosophie er sich identifiziert, unterscheidet Fischer zwischen der empirischen Haltung des Menschen und seiner Offenheit gegenüber dem Du, das keinerlei Eigenschaften besitzt.[13] Dennoch denkt Fischer weniger in Dichotomien als Buber, der das Ich-Du vom Ich-Es zu sehr trennt.[14] Wenn man Fischer liest, entsteht der Eindruck, dass er die Wissenschaft mehr ins Zentrum seiner Überlegungen stellt als Buber. Dennoch betont er, dass der Ursprung des Wissens tiefer geht und sich in der persönlichen Lebensentscheidung zeigt.

---

9 Buber, *Ich und Du*. [wie Anm. 5], 46.

10 Lévinas, *Ethique et infini* [wie Anm. 8], 91.

11 Ders., *Totalité et infini* [wie Anm. 6], 102.

12 Vgl. Fischer, *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften* [wie Anm. 4], 84.

13 Buber, *Ich und Du* [wie Anm. 5], 20; vgl. Lévinas: *Ethique et infini* [wie Anm. 8], 79 f.

14 Es wäre wünschenswert gewesen, wenn Buber die Zusammengehörigkeit von Ich-Du und Ich-Es genauer dargestellt hätte, etwa wie in den besten Abschnitten seines *Ich und Du*. Vgl. E. Meir, *„Jij" zeggen met Martin Buber. Dialogische opmerkingen bij Bubers „Ik en jij",* Amsterdam 2006, 78 f., 96 ff.

Fischer stellt sich die Frage, wie die Affinität zwischen Wirklichkeit und dem *Gesagten* möglich ist. Für ihn ist das Denken möglich, weil die Wirklichkeit sich zum Bewusstsein hin öffnet. Dieses wiederum erlangt Zugang zu Ausschnitten der Wirklichkeit. Wir können uns der uns gegebenen Wirklichkeit durch Aussagen, als dem *Gesagten*, nähern, aber ihr eigentlich *Gemeintes* kann niemals ausgesagt werden. Wir können nur durch Handeln, durch die Erfüllung einer Aufgabe, an sie herankommen. *Sinn schlechthin*, das *Gemeinte*, kann nicht erreicht werden. Auch Hermann Cohen und Emmanuel Lévinas beschreiben das Asymptotische der menschlichen Aufgabe in der Beziehung zum Mitmenschen.[15]

Fischer ist um eine Klärung des Zwecks von Wissenschaft bemüht. Konfrontiert mit einem Bildungssystem, das das Wissen nicht genügend in den eigenen Lebensentwurf integriert, beschreibt er, wie die Wissenschaft selbst auf etwas hindeutet, das sie selbst nur teilweise erläutert. In allen wissenschaftlichen Disziplinen wird erfahren, beobachtet, berichtet, beschrieben und gedeutet. Jedoch ist da noch mehr: es können auch in jeder gegebenen Situation Anwendungsmöglichkeiten erkannt und persönliche Entscheidungen getroffen werden. Letztendlich ist es das Positive, das Ethische, das in Fischers Philosophie über das Prädikative herrscht.

Fischers Abhandlung über das *Evangelische Bildungsethos* muss vor diesem Hintergrund betrachtet werden. Die Abhandlung wurde 1956 geschrieben und gehört zu Fischers Bonner Schaffensperiode (1955-1967), vier Jahre vor der radikalen Wende in seinem Denken, in der schließlich das Prädikative durch das Ethische transzendiert wird. Diese Wende wurde 1960 durch Fischers Abhandlung „Die Aporie des Selbst", in der das Ich keine Identität mehr besitzt, vollzogen.[16] Parallel zu Lévinas, ist Fischer ab diesem Zeitpunkt der Überzeugung, dass das Ich von sich selbst befreit werden muss, von seinem eigenen In-sich-selbst-verschlossen-sein. Philosophie würde nun darin bestehen, den Menschen von seinem eigenen Selbst zu erlösen und auf einen *Sinn* zu verweisen, der jenseits des Eigenen liegt, angesichts des Fremden, des Anderen. Das Selbst kann sich nicht selbst denken, sein *Sinn* entsteht in der exzentrischen Bewegung hin zum Anderen. Es stellt sich allerdings die Frage, ob sich die 1960 beginnende Schaffensperiode so sehr von der vorherigen unterscheidet. Meiner Ansicht nach, ist es sehr wahrscheinlich, dass Fischers vielschichtige Überlegungen zum Thema Wissenschaft im Endeffekt in seine Philosophie der *Proflexion* münden mussten.[17] Die Reflexion auf den Zweck von Erkenntnis führt Fi-

[15] Nach Lévinas ist Verantwortung unendlich. Vgl. Lévinas: *Ethique et infini* [wie Anm. 8], 95. Nach Cohen wird das „Sollen" nie erreicht, es ist asymptotisch, aber dennoch im Hier und Jetzt zu verwirklichen. Vgl. *Reason and Hope. Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen*, übers., hg. und mit einer Einführung versehen von E. Jospe, Cincinnati 1973, 19.

[16] Vgl. Fischer, *Proflexion* [wie Anm. 3], 110–122.

[17] Ebd.

scher zu dem Gedanken einer Unausweichlichkeit der persönlichen Verantwortung und so führen auch seine Überlegungen zur Bildung, wie er sie in der Abhandlung über das *Evangelische Bildungsethos* darlegt, letztendlich in eine Reflexion über *Sinn schlechthin*. Deshalb scheint mir diese Abhandlung ein Übergang zu sein von der Schaffensperiode, in der er über die Rolle von Wissenschaft in der Bildung nachdenkt, zu derjenigen, in der er sich radikaler dem Anderen zuwendet. Die Abhandlung legt bereits den Keim für einen Übergang von Fischers Reflexionsphilosophie, die das Theoretische mit der Positivität bzw. Transzendenz verknüpft, zu seiner Proflexionslehre, die eine radikale Wende zum Du signalisiert. Ich gehe nun über zur Erläuterung der Abhandlung selbst.

II.

Fischer beginnt seine Abhandlung mit einem Hinweis auf die Unterscheidung von, oder den Gegensatz zwischen, Glaube und Wissen, die bereits im Titel seiner Vorlesung *Evangelisches Bildungsethos* enthalten ist. Tatsächlich ist Bildung das Ergebnis menschlichen Wissens, während das Adjektiv *evangelisch* auf den Empfang des Wortes Gottes verweist, das nicht in menschlicher Gewissheit, sondern in einer Glaubensentscheidung begründet ist.

Nach Fischer verbindet die protestantische Auffassung von Bildung die Tätigkeiten der profanen Wissenschaft mit dem Wort Gottes gemäß dem Verständnis der evangelischen Konfession. In groben Zügen umreißt Fischer die Geschichte der protestantischen Bildungsauffassung. In der vorreformatorischen Zeit hatte Thomas von Aquin noch für eine Lösung des Konflikts zwischen Glaube und Wissen gesorgt, indem er die Aristotelische Philosophie mit der christlichen Doktrin zusammenbrachte. Das Verhältnis zwischen Gott und der Welt war hierarchisch. In dieser Hierarchie wurde die durch Gott geschaffene Natur und menschliche Natur der geistlichen Welt, die von den Engeln bis zu Gott reichte, untergeordnet. Die göttliche Ordnung ermöglichte es dem Menschen, seinen eigenen Ort und seine eigenen Aufgaben innerhalb der gesamten Schöpfung zu bestimmen. In der Scholastik standen das Wort Gottes und der Glaube über dem Wissen. Jedoch wurden beide Bereiche als Teile eines allumfassenden Systems des Geistes betrachtet, in dem die Vervollkommnung voranschritt, bis das Göttliche schließlich erreicht werden sollte.

Es überrascht nicht, dass Fischer, der von der Entdeckung des protestantischen Glaubens für sich selbst begeistert war, davon spricht, dass die Reformation in dieser Hinsicht eine Erneuerung auslöste. Im Zuge der Reformation wird Gott zum Glaubensinhalt und ist nicht länger eine Kategorie der menschlichen Vernunft. Der Mensch kann in eine Beziehung zu Gott treten aufgrund der göttlichen Gnade, *sola gratia*. Der radikale Bruch

zwischen Wissen und Glaube machte ein Umdenken in der Auffassung von Bildung zwingend erforderlich. Der Lutheranismus führte anfänglich noch dazu, dass Stiftsschulen und die alten Universitäten, die ursprünglichen Bildungsstätten, von einem allgemeinen Rückgang betroffen wurden und man die Wissenschaft vernachlässigte.

Fischer fügt allerdings rasch hinzu, dass diese anfängliche Rückentwicklung nicht von einer grundsätzlich ablehnenden protestantischen Einstellung gegenüber der Wissenschaft zeugte: die Krise resultierte lediglich aus dem Wandel in der Bildungsauffassung. Es musste eine neue Herangehensweise an die Wissenschaft erfolgen. In Zeiten der Reformation wurde der Wissenschaft keine Funktion mehr innerhalb des hierarchischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen zuteil. Sie wurde auf einen rein profanen Bereich eingeschränkt. Wissenschaftliche Bildung war nicht länger Aufgabe der Kirche, sondern der Eltern, der staatlichen Obrigkeiten und der weltlichen Gemeinden. Diese Feststellung führt Fischer nun zu neuen Erkenntnissen. Seiner Ansicht nach, ist die strenge Trennung zwischen Wissen und Glaube nicht das Ergebnis einer negativen Betrachtung der Welt: die Welt musste durch das Reich Gottes überwunden werden; dieser Kampf musste jedoch *in* der Welt ausgefochten werden. Aus dieser Perspektive sollte Bildung nun umgedeutet werden: der Mensch sollte auf ein Leben, das den Ansprüchen des Glauben gerecht würde, vorbereitet werden. Diese Vorbereitung sollte angesichts der konkreten Umstände dieser Welt getroffen werden. In dieser Welt, im *Diesseits*, wurde man von oben, vom *Jenseits*, angerufen. Folglich bestand der Zweck von Bildung nicht mehr in der Vervollkommnung, sondern in einer Lebensweise, die die Glaubensentscheidung in dieser Welt verwirklichte.

Sinn entstammt ausschließlich dem Glauben. Im reformatorischen Denken ist es dem Menschen nicht gestattet, sich ein Bild von Gott zu machen; in der Offenbarung zeigt sich dem Gläubigen das Bild des Menschen aus der göttlichen Perspektive. Dieses *Bild* kann nicht durch *Bildung* erreicht werden. Es enthüllt sich im Vernehmen des Wortes Gottes. Bildung wird somit auf den Bereich des endlichen menschlichen Daseins begrenzt, in welchem die Glaubensanforderungen zu verwirklichen sind.

Für Fischer hat die Trennung von Glaube und Wissenschaft eine erlösende Wirkung. Nicht länger war die Theologie auf der Suche nach einem natürlichen Verständnis der Welt und Luthers Lehre schloss jegliche transzendente pseudowissenschaftliche Erklärung der Welt aus. Die Wissenschaft musste nun nicht mehr eine Übereinstimmung mit dem Dogma erstreben. Der Sinn des Glaubens unterschied sich grundlegend vom Sinn der Wissenschaft. Im Glauben spricht Gott den Menschen an und der Mensch muss sich im Leben entscheiden; die Wissenschaft erforscht die Welt, in der der Mensch zu einer Glaubensentscheidung kommen muss.

Es ist nahe liegend, dass Fischer in diesem Zusammenhang den Tschechischen Erzieher Johann Amos Comenius (1592-1670) als großen Pädago-

gen der Reformation und dessen *Didactica Magna* (1633-1638) heranzieht. Comenius war der Auffassung, dass alles, was nicht auf Gott und das zukünftige Leben bezogen wird, eitel sei. Wieder fügt Fischer rasch hinzu, dass somit der Welt nicht ablehnend begegnet würde, sondern aus der Sicht des göttlichen Anspruches an den Menschen.

Bildung dient dem Evangelium; sie missioniert nicht, aber sie schafft die Bedingungen für ein Leben im Glauben. Comenius betrachtet die Bildung als eine profane Wissenschaft, den Glauben zwar betreffend, jedoch beschränkt auf das Wissen. Sprachen und die Realien werden deshalb zu einem zentralen Anliegen in Comenius' Bildungstheorie, die streng zwischen Wissenschaft und Glaube unterscheidet, so dass beide sich niemals überschneiden. Comenius unterscheidet zwischen Mittel und Zweck. Er macht somit den Weg frei für den ungehinderten Fortschritt der Wissenschaft, die sich ihrerseits von Glaubensfragen befreit.

Fischer erwähnt einen weiteren Wandel, der sich im 18. und 19. Jahrhundert in der Gestalt des heraufkommenden Liberalismus und Neuhumanismus vollzog und den Protestantismus stark beeinflusste. Die Ursache für diesen Wandel liegt in einer Annahme, die Fischer den „Mythos von der ‚Voraussetzungslosigkeit' der Wissenschaften" nennt.[18] Ihr zufolge basiert Wissenschaft nur auf der unmittelbaren Gewissheit des Menschen. Diese Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft verpflichtet zu einem Tatsachenwissen, welches der bedingungslosen Anerkennung des Wortes Gottes widerspricht. Wenn dadurch die Heilige Schrift einer wissenschaftlichen Erklärung zugänglich sein sollte, dann musste der Wissenschaft auch Priorität gegenüber dem Glauben eingeräumt werden. Dieser Wandel im Selbstverständnis der Wissenschaft ging einher mit einem Wandel in der Selbstwahrnehmung des Menschen. Wissenschaft, die sich auf empirische Tatsachen berief, ersetzte nun erfolgreich das Bild des Menschen aus der göttlichen Perspektive mit einer Vorstellung des Menschen, die aus Tatsachen bestand. Es entstand eine Vermögenspsychologie. Das neue Ziel der Bildung war die Verwirklichung menschlichen Vermögens und somit wurde der im Wort Gottes enthaltene *Sinn schlechthin* durch einen lediglich anthropologischen Sinn ersetzt.

In der liberalen Auffassung von Bildung wurde das absolute Wort Gottes relativiert. Die Aufgabe des Evangeliums sollte darin bestehen, die Gesinnung zu bilden, und der Glaube hatte der Bildung zu dienen. Allmählich verschwand der Glaube aus der Bildungswirklichkeit. Wissenschaft, die der Vernunft eines jeden zugänglich ist, sah ihren Auftrag zusehends auch darin, Verhaltensnormen zu vermitteln und ebnete somit den Weg für eine problematische Ideologisierung. Hierin sieht Fischer eine Erklärung für eine grundlegende Veränderung der Bildungsauffassung im 19. Jahrhundert. Mit diesem neuen Selbstverständnis ausgerüstet, folgte die Wissen-

[18] Fischer, *Evangelisches Bildungsethos* [wie Anm. 1], 59.

schaft nun ihren eigenen Erkenntnissen, gleichgültig oder gar ablehnend gegenüber dem Glauben. So versteht Fischer die Ideologisierung der Wissenschaft als das Ergebnis ihrer Unabhängigkeit und Voraussetzungslosigkeit.

Das moderne Wissenschaftsverständnis, so Fischer, sei jedoch unvereinbar mit der Behauptung einer Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft. Denn hier werden Grundbegriffe vorausgesetzt, undefinierte Bedeutungen, die in unterschiedlichen Satzsystemen unterschiedlich gedeutet werden. In der Physik, beispielsweise, wird eine mathematische Beschreibung des Raumes vorausgesetzt. Die Biologie setzt eine teleologische Instinktsteuerung zur Erklärung des Lebens voraus. In der Psychologie glaubt man an die Möglichkeit einer objektiven Erfassung seelischer Aktivitäten. In der Soziologie wird bei der Deutung sozialer Phänomene von der Implikation der zwischenmenschlichen Beziehungen der Anerkennung ausgegangen. In der Geschichtswissenschaft wird das Prinzip einer normativen Auswahl von Ereignissen vorausgesetzt.

Fischer schreibt, wenn die Wissenschaft diese Voraussetzungen nicht als solche erkennen sollte, sie Tatsachen in Werte verwandle. In diesem Fall würden die Voraussetzungen einer bestimmten Wissenschaft, die sich lediglich darin zeigen, dass gewisse Erscheinungen nur unter gewissen Gesichtspunkten betrachtet werden können, nun zum Forschungsziel selbst erklärt. Somit würde beispielsweise die Geschichtswissenschaft Nationalgeschichte erforschen und dadurch nationalistisch werden, weil eine Vorbedingung im Sinne eines methodologischen Prinzips in einen Wert verwandelt würde, in ein absolutes Maß, in eine Norm. In Ideologien werden Voraussetzungen von Wissenschaft zu Zwecksetzungen erhoben. Anstatt diese Zwecksetzungen im Glauben zu verorten, werden sie in verschiedene Bereiche der Wissenschaft selbst platziert. Jedoch sind Tatsachen, als das, was der Vernunft gegeben „ist“, etwas ganz Anderes als das, was dem Gewissen nach „sein soll“. In Ideologien werden eigene Interessen allumfassend, was ihre totalitären Eigenschaften erklärt. In klarer Anspielung auf das Dritte Reich bemerkt Fischer, dass im ideologischen Denken nicht mehr das Wort Gottes zum Maß wird, sondern zum Beispiel eine Nation oder eine Rasse.

Fischer stellt alle diese Überlegungen zum Thema Wissenschaft und Glaube an, um die protestantische Bildungsauffassung zu erklären. Er stellt fest, dass der Glaube ethisiert wurde. Gegen diese Entwicklung, die den Glauben zur Moralität herabwürdigt, führt Fischer den Theologen Karl Barth (1886-1968) an, der das von Gott geoffenbarte Bild des Menschen überdenkt. Nach Fischer ist es Barths Verdienst, dieses von Gott gegebene Bild an den Anfang des menschlichen Selbstverständnisses zu setzen. Die Glaubensentscheidung ist der Ursprung, der jeden profanen Lebensbereich sowie die Bildung als solche überhaupt erst sinnvoll werden lässt.

Natürlich, bemerkt Fischer, muss Bildung keinen Glauben vermitteln. Gott verleiht den Glauben, der in der Verkündung des Wortes Gottes vermittelt wird. Das Wort Gottes ist die Voraussetzung für den Menschen, geoffenbart in der Offenbarung. Der Mensch aber mag seine Situation und das, was er darin vorfindet, als absolut betrachten. Er mag dadurch die in seiner Situation enthaltene Aufgabe verfehlen. Somit würden die Voraussetzungen der Wissenschaft selbst zum Zweck erhoben werden. Wissenschaft und Technologie arbeiten mit der Tatsache, dass unter klar definierten Umständen ein gewisses Phänomen verständlich wird. Sie erklären nur, was etwas ist, wenn es ist. Sie sagen nichts darüber, ob etwas sein soll oder nicht, sie offenbaren dem Menschen nicht den *Sinn schlechthin*.

Wissenschaft mag einen Bezug zum Glauben als Mittel zum Zweck haben, der seinen Ursprung wiederum ausschließlich im Glauben hat. In diesem Fall ist der genaue Ort der Bildung gut bestimmt worden. Wissenschaftlicher Fortschritt ist dem Protestantismus wichtig. Das Ziel von Bildung ist nicht eine Verteidigung des Glaubens gegenüber neuen wissenschaftlichen Erkenntnissen; eher wird Bildung dazu führen, dass die Forschungsergebnisse der Wissenschaft anerkannt werden müssen. Darüber hinaus werden die Voraussetzungen der Wissenschaft dort erkannt, wo eingesehen wird, dass sie nicht zu Wertsetzungen werden können, die uns sagen, was sein soll. Bildung solle zum Zweck hinführen, sie solle zu der Frage führen: was begründet, was man mit seiner Erkenntnis in der Welt tun muss? Bildung hat diese Frage aber nicht zu beantworten. Das käme einer Theologisierung empirisch-historischen Wissens gleich. Fischer ist der Ansicht, dass die Antwort nur von Gott kommen kann und von der Verkündung seines Wortes. Religionsunterricht informiert nicht nur über das, was die Bibel und die Kirche vermitteln. In erster Linie geht es um das Wort Gottes. Im Verständnis der protestantischen Lehre sucht und findet Bildung keinen natürlichen Weg des Menschen zu Gott; Bildung im Sinne einer wissenschaftlichen (Aus-) Bildung ist eher ein irdisches Instrument des Menschen, der im Glauben bleibt.

Fischer schließt seine Abhandlung mit der Vorstellung ab, dass nicht der wissenschaftliche Fortschritt ein Problem darstellt; Wissenschaft ist ein notwendiges Mittel, um die Wirklichkeit der Welt, in der der göttliche Anspruch wahrgenommen und das Wort Gottes erfüllt werden soll, zu erforschen. Die Beherrschung unserer Existenz und des Universums durch den Menschen sei dringend erforderlich. Jedoch bestünde die letztendliche Aufgabe von Bildung darin, den Menschen auf die Beherrschung der Welt vorzubereiten, um das Königreich Gottes in die Welt zu bringen. Auf gut reformatorische Art bemerkt Fischer abschließend, dass die Bedingungen unseres Daseins und seine Grenzen verstanden werden müssen und man offen sein solle für die Verantwortung, die der Glaube überträgt.

III.

Die oben beschriebene Abhandlung markiert bereits den Übergang von Fischers Phase der Reflexion auf Wahrheit und Wirklichkeit, Wissenschaft und Bildung, zu seiner späteren Phase, in der er in völliger Einsamkeit seine Gedanken zur *Proflexion* entwickelt, die sich in einer radikalen Wende hin zum Anderen äußern. Seine erkenntnistheoretischen Gedanken zum Primat der Wirklichkeit, ebenso wie seine Theorie der *Bildungskategorien*, an der er von 1956 bis 1960 arbeitete, ohne sie veröffentlichen zu können[19], führen ihn zu seiner Proflexionslehre.[20] Aufgrund ihrer *Bildungskategorien* erfassen die verschiedenen Wissenschaften unterschiedliche Aspekte der gegebenen Wirklichkeit, welche immer schon da ist. Jedoch ist diese Wirklichkeit nicht nur objektiv beschreibbar, sondern enthält auch einen Anspruch an uns, der im Rahmen einer Logik der Rückkehr zum Anderen und mit Hilfe der Wissenschaft eine gemeinsame Welt erschaffen lässt. Das bedeutet, dass es nicht einen Fischer 1 und einen Fischer 2 gibt; es gibt nur einen Franz Fischer, dessen Denken nach 1960 eine Radikalisierung erfahren hat. In der von mir referierten Abhandlung schreibt Fischer, dass im Zuge der Reformation die Wissenschaft sich verselbständigte; nun besteht hierin die Versuchung einer *Hybris*, einer Totalisierung, indem wir unsere Erkenntnisse nicht an die Anerkennung einer höheren Wirklichkeit binden, eine Wirklichkeit, die zu uns spricht und den Anspruch an uns stellt, eine Entscheidung in unserem eigenen Leben zu treffen. Die Verlockungen einer Ideologisierung und Prometheischer Theorien einer unbegrenzten Entwicklung des Menschen sind größer denn je. In der heutigen Zeit ist ein Mensch, der Interesse an einer spirituellen Welt zeigt, die höher ist als die materielle, welche die Wissenschaft erforscht, sehr suspekt geworden. Auf eine allgemein psychologisierende Art werden spirituelle Welten vorschnell als Projektionen oder auf soziologische Weise als ein Haufen obsoleter soziokultureller Bräuche oder im philologisch-historischen Sinne als Zeugnisse längst vergangener Zeiten dargestellt. Spiritualität wird aus der Wissenschaft schnell entfernt, als ob das Eine mit dem Anderen nichts zu tun habe. Im Namen der Wissenschaft wird die Spiritualität als Thema von Wissenschaften aus dem Spektrum der Wissenschaften entfernt.[21] Selbst dort, wo spirituelle Phänomene zum Forschungsgegenstand werden, sind die Verfahren zu ihrer Erforschung oft ungeeignet, da empirische Methoden nicht „messen“ können, was nie gemessen werden kann. Da spirituelle Phänomene qualitativ erfahren werden, sind sie nicht quantifizierbar.

---

19 Fischer, *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften* [wie Anm. 4].

20 Vgl. Fischer, *Proflexion* [wie Anm. 3].

21 Zu einer kritischen Bewertung des Verhältnisses zwischen Wissenschaft und Humanität, vgl. E. Meir, Lernen und Lehren in der ständig sich wandelnden Welt der Kommunikation. Gedanken und Fragen zur Wissensgesellschaft, in: *Im Gespräch. Hefte der Martin Buber Gesellschaft 7* (2003), 61–68.

Fischer warnt davor, dass Tatsachen keine Werte sind: was ist, entspricht nicht dem, was sein soll. Diese beiden Wirklichkeiten werden in der modernen Wissenschaft, in der das Mögliche, das Seinkönnen, häufig zum Seinsollen erhoben wird, oft verwechselt. Jedoch entstammen Normen nicht Fakten: sie stehen über den Fakten, verleihen diesen ihren letztendlichen Sinn. Wenn Fakten zu Aufgaben werden, führt das zur Vergegenständlichung, Quantifizierung und zur Manipulation.

Der Empirismus, mit seinen allgemeinen Gesetzen, ebenso wie der Idealismus, mit seinen allgemeinen Ideen, akzeptiert keinen Vorrang der Wirklichkeit, der doch bis zu einem gewissen Grad aussagbar ist. Diese Wirklichkeit meint zugleich das Unsagbare und Unfassbare, das der Wissenschaft *Sinn* gibt und stets das Einmalige, das Persönliche betrifft. Fischer erkennt zwar, dass Normen keine Tatsachen sind, dennoch reduziert er deshalb den Glauben nicht auf ein normatives Verhalten. Im Glauben sind das Persönliche und die Wende hin zum Anderen entscheidend. Aus Fischers Sicht ist ausschlaggebend, dass Wissenschaft und der in der Wirklichkeit enthaltene *Sinn schlechthin* zusammengehören. In gewisser Hinsicht erzeugt Fischer eine Archäologie und eine Teleologie des gesamtwissenschaftlichen Unterfangens: alle Wissenschaften erhalten ihre Legitimität aus der Wirklichkeit, die ihnen vorausgeht, und sie mögen in ein persönliches Handeln münden, in einer Welt, die dafür bestimmt ist, eine neue Welt zu werden, in der das Persönliche und die Orientierung am Anderen im Zentrum stehen.

Es ist richtig, dass Fischer Philosophie und Glaube nicht trennt, wie Karl Barth, den die Vorstellung eines in der menschlichen Vernunft gründenden Sinnes widerstrebte; jedoch stimmt er mit Barth darin überein, dass das göttliche Bild des Menschen im Gegensatz zum menschlichen Bild Gottes steht und dass die menschliche Vorstellungskraft keinen *Sinn schlechthin* erzeugen kann. In einem Wortspiel setzt Fischer dem Begriff „Re-ligion", der mit menschlichen Bildern von Gott operiert, den Begriff „Pro-ligion" entgegen, der die menschliche Teilhabe an einer höheren, göttlichen Wirklichkeit meint. Wie Barth, unterscheidet Fischer zwischen Wissenschaft, die sich in menschlichen Worten ausdrückt, und Offenbarung, die das Wort Gottes ist. In dieser Hinsicht wird die natürliche Theologie zu einem Problem; der Mensch kann Gott nicht aus eigener Kraft erreichen, aber die Selbsterkenntnis ist auf das Wort Gottes angewiesen. Jedoch muss das Wort Gottes mitten in unserem Leben vernommen werden und nicht an seinem Rande. Authentische Religiosität ist somit keine Verleugnung der Welt und der Wissenschaft, sondern meint ein Leben, das in einer säkularen Welt gelebt wird, in der Wissenschaft und Technologie unerwartete Möglichkeiten bieten.[22]

[22] Vgl. A. Fischer-Buck, *Proflexion und Religionsloses Christentum. Versuch einer Beziehung zwischen Dietrich Bonhoeffer und Franz Fischer,* Norderstedt 1995.

In einer Abhandlung „zur Popularisierung von Themen der Habilitationsschrift“[23] schreibt Fischer, dass das menschliche Wort relativ ist. Es gründet in einem absoluten Wort, aus dem es seine Wahrheit erhält.[24] Die Philosophie kann dieses Wort, das an sich sinnvoll und uns gegeben ist, nur in seiner Negativität ansprechen. Dieses absolute Wort enthüllt unser ganzes, konkretes Sein. Es enthüllt keine Vielfalt von Aspekten, sondern eine Sicht auf die Wirklichkeit, die nur jenseits des menschlichen Blickes möglich ist. Als solches ist es die Grundlage für jede menschliche Wahrheit. Die Theologie spricht von der Positivität des göttlichen, absoluten Wortes, das nicht in der menschlichen Gewissheit gründet, sondern im Glauben. Zusammenfassend schreibt Fischer, dass das Sagen der Wahrheit bedeutet, sich zu seinem Glauben zu bekennen, den Anspruch Gottes an uns dem Anderen zugänglich zu machen. Es ist so, dass Fischer die Wahrheit der Wissenschaft als eine relative betrachtet; die Philosophie zeigt die Begründung dieser relativen Wahrheiten in einer absoluten Wahrheit auf, ohne diese Wahrheit zu bestimmen. Die Theologie spricht letzten Endes über diese Wahrheit, indem sie sie nicht auf die Vernunft, sondern auf den Glauben zurückführt.

Fischer vollendete nie seine Habilitation, weil er spürte, dass er seine Gedanken zur Wahrheit, die in letzter Instanz die göttliche Wahrheit selbst ist, weiterentwickeln musste, da diese Wahrheit den wissenschaftlichen Wahrheiten *Sinn* gibt. Er war nicht der Ansicht, wie Tertullian, dass sich Philosophie und Glaube widersprechen. Stattdessen war er der Meinung, sie würden zusammengehören. Trotzdem zog er in Betracht, dass *Sinn* nicht dem reflektierenden Ich entstammt, sondern dem Ernstnehmen der Wirklichkeit, die immer vorausgeht und mehr als nur ein Gedankending ist, weil sie dem forschenden Blick Aspekte offenbart und uns dazu herausfordert, ein Leben zu führen, das sich zu leben lohnt. Die empirische Wahrheit sei anders als die normative, wie auch die absolute, die den Menschen dadurch einmalig macht, dass sie ihm mit einer Aufgabe betraut. Wie Buber, so verortet auch Fischer die Menschlichkeit nicht in einer abstrakten, allgemeinen Kategorie oder in unserer Innerlichkeit: Menschlichkeit finde in der Wende des Einen zum Anderen statt und umgekehrt. In einer Umkehr Hegels, die uns an Rosenzweig und Lévinas erinnert, betrachtet Fischer das Ich als etwas, das von Anfang an durch das Nicht-Ich herausgefordert wird.[25] Der Gesamtsinn des Ich wird deshalb nicht in der Re-flexion erklärbar, in der das Ich lediglich ein Gedankending ist. Nur in der *Proflexion*, in der Wende zum Anderen, offenbart sich der Sinn des Ich vollkommen als

[23] F. Fischer, Was heißt: die Wahrheit sagen?, in: *Die Erziehung des Gewissens* [wie Anm. 1], 44–55.

[24] Ebd., 54 f.

[25] Vgl.: F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt am Main 1988; Lévinas, *Ethique et infini* [wie Anm. 8], 69 f.

Sinn schlechthin. Das Innovative an Fischers Ansatz besteht darin, dass er die absolute Wahrheit oder Offenbarung nicht von der Konkretheit der Wirklichkeit abtrennt: *Sinn* zeigt sich immer in konkreten Situationen und in persönlichen Lebensentscheidungen.

Fischers von mir diskutierte Abhandlung aus dem Jahre 1956 greift bereits auf das voraus, was sich in seinen späteren Schriften manifestieren sollte: Schriften, die einerseits einen rigiden, logischen Stil aufweisen, aber andererseits auch auf poetisch-meditative Weise verfasst wurden, und in denen der *Sinn* vom *Sein* unterschieden wird. Was jenseits von Sein ist, verleiht dem Sein seine Bedeutung. Wenn man „ohne sich" ist[26], sein Sein vergisst, ist man von den Fesseln des Selbst befreit und somit frei für die Wende, die *Zuwendung*, zum Anderen. Was nach Fischer letztendlich zählt und uns an Paul Tillichs „ultimate concern", also an „das Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht"[27], erinnert, ist das Unaussprechliche in der Wirklichkeit, ein Geheimnis, aus dem sowohl Wissen als auch Glaube entstehen. In Fischers späteren Schriften ersetzt das „atensionale Kalkül", das mit dem unvorhersehbaren Abenteuer des Dialogs und der Teilnahme, der Aufmerksamkeit gegenüber dem Anderen, verbunden ist, das tensionale Kalkül, die alte Denkweise, in der alles deutlich und ohne Unsagbarkeit ist. Fischers späteres Denken gehört zu dem, was Rosenzweig das „neue Denken", also das dialogische, genannt hat.[28] In Fischer Spätphase, die durch Wiederholungen und Antithesen gekennzeichnet ist, wird die unaussprechliche Wirklichkeit zur *Extension*, zur *Proflexion*, die im Gegensatz zur *Intension* der *Reflexion* steht.[29] In seiner Proflexionslehre sieht Fischers spirituelles Auge eine Gesellschaft voraus, die inklusiv ist, eine offene Gesellschaft, die Platz für den Fremden bietet, dem Nicht-Ich, als absoluten Gegenentwurf zum Dritten Reich.

Auch Rosenzweig erwähnt den Aufbau religiöser Gesellschaften als Antwort auf den göttlichen Aufruf und Lévinas gründete das Gesellschaftsleben in der ursprünglichen Asymmetrie der Beziehung.[30] Lévinasens Begriff von Gesellschaft ist spannend, da hier die Gesellschaft durch den unendlichen Anspruch des Anderen begrenzt wird. Die Unendlichkeit wird begrenzt, um die minimalen Bedingungen, die für eine gesunde Gesellschaft erforderlich sind, zu erfüllen. Dabei bleibt die Ethik gegenüber der Gesellschaft kritisch. Auch Fischer strebt nach der Erschaffung einer Gesellschaft, in der der Fremde zu Hause ist. Das einbeziehende „Wir" der offenen, „von sich reinen Gesellschaft" lässt sie „selbander", sich selbst

[26] F. Fischer, *Proflexion* [wie Anm. 3], 357.
[27] P. Tillich, *Mut zum Sein*. Hamburg 1965, 171 f.
[28] F. Rosenzweig, Das neue Denken. in: ders., *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 373–398.
[29] F. Fischer: *Proflexion* [wie Anm. 3], 349.
[30] Vgl. hierzu die ersten beiden Teile des dritten Buches von Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* [wie Anm. 28] und Lévinas, *Ethique et infini* [wie Anm. 25], 74 f.

fremd, werden, ohne die Obsession einer Identitätssuche.[31] Die *Proflexion* führt in eine offene Gesellschaft, in einmalige Situationen, die sich auf das Unaussprechliche beziehen, wohingegen die Reflexion nur Interessen und Sprachsysteme erzeugt. Wenn wir Fischers Proflexionslehre auf die Erfahrung der Liebe anwenden, dann führt sie zu der Einsicht der Einmaligkeit jeder Liebe, die nie auf einen Fall reduziert werden darf und dieser Umstand erzeugt das *Wörtliche*, d.h. viele Worte, die sich niemals auf eine Anzahl von Aussprüchen, auf das *Sprachliche*, einschränken lassen. Denn alle Worte sind relativ zum absoluten Wort.[32]

Stück für Stück ersetzt Fischer die Reflexion durch die *Proflexion* und überführt somit die prädikative Sprache in eine positive. Als *Bilder* können menschliche Begriffe zu götzendienerischen Wirklichkeiten, zu *Abbildern* werden. Sie sind aber Diener des *bildenden Bildes*, des Bildes von Gott, das zu einer Verantwortungsübernahme führt. Indem er das Geschaffensein nach dem Bilde Gottes bejaht, knüpft Fischer an das wahrhaft biblische Denken an. Wie auch in Lévinasens professionellen und konfessionellen Schriften, verändert die Andersheit das Ich, und das Nicht-Ich kann nun zum Gast des Ich werden, das seinerseits durch eine mitmenschliche Bewegung hin zum Anderen, zum Fremden, zur Witwe und zum Waisen von den Ketten seiner eigenen Identität befreit ist.

In seiner Darstellung der evangelischen Auffassung von Bildung von 1956 ist Fischer davon überzeugt, dass *Bildung* durch *Abbilder*, der Vergötterung der Wissenschaft, welche sich selbst als ultimativen Wert glorifiziert, Gefahr droht. Stattdessen plädiert er für eine Sichtweise auf Wissenschaft, die ihr eine Eigenständigkeit, einen eigenen Ort, zuspricht, aber sie auch zugleich verortet als etwas, das einer höheren Wirklichkeit, die grundsätzlich persönlich, ethisch und durch Glaube erreichbar ist, in Demut dient, und in der Wissenschaft ihr endgültiges Ziel hat. Für Fischer ist das Bild, das der Mensch von sich selbst macht, die Verführung unserer Zeit. Sie lässt sich überwinden im göttlichen Traum vom Menschen, der sich in einer Existenz verwirklichen soll, die auf positive Weise das Selbst von sich selbst in einer endgültigen Wendung zum Anderen entfremdet.

(Übersetzung: Thomas Altfelix)

[31] F. Fischer, *Proflexion* [wie Anm. 3], 122 u. 483 f. Vgl. auch Lévinasens Protest gegen die Philosophie des Selbst, z. B. in: ders., *Nom propres,* Paris 1987, 9.

[32] Vgl. A. Fischer-Buck, Proflexion und Reflexion bei Franz Fischer, in: *Norderstedter Hefte für Philosophie und Pädagogik* (1993), 29.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Zum 80. Geburtsjahr von Franz Fischer

2009 jährte sich zum 80. Mal das Geburtsjahr des 1970 frühverstorbenen österreichischen Philosophen und Pädagogen Franz Fischer, einem der wohl ungewöhnlichsten Denker der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Mit seinem Zwillingsbruder Walter wurde Franz Fischer am 20. Mai 1929 in Neunkirchen NÖ geboren, wo seine aus Südmähren stammenden Eltern zusammen mit ihren drei älteren Söhnen einen Hof bewirtschafteten. Durch die folgende Wirtschaftskrise verarmt, musste die siebenköpfige Familie 1937 wieder zurück nach Südmähren zu den Großeltern ziehen. Von dort floh die Familie 1945 über Zwischenstationen nach Wien, wo die Zwillinge 1947 die Externistenmatura ablegten. Zuerst studierten sie wie ihr ältester Bruder an der Hochschule für Bodenkultur, um so die Voraussetzungen zu schaffen für die erneute Gründung einer bäuerlichen Existenz. Durch einschneidende Erlebnisse und nach langer Krankheit entschloss sich Franz Fischer 1949 zum Studium der Philosophie.[1]

Franz Fischer war ein philosophisches Junggenie, wie es nur ganz selten in einem Jahrhundert auftritt. Er arbeitete sich nicht nur rasch in die große philosophische Tradition ein, sondern formulierte bereits als junger Student eine grundlegende Kritik an der bis dahin an Robert Reininger orientierten Idealismus-Rezeption seines Lehrers Erich Heintel, deren Grundlinien er dann in seiner Dissertation *Systematische Untersuchungen zum Affinitätsproblem* (1956 – erstmals als eigenständige Veröffentlichung herausgegeben 2009)[2] ausformulierte.

Bereits als 26jähriger entwarf Franz Fischer sein eigenes philosophisches *System des Sinnes von Sinn* (1955 – ersch. posthum 1980, Bd. I)[3], das, aus einer grundlegenden Hegel-Kritik erwachsen, wohl am ehesten mit dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) des 25jährigen Schelling zu

---

1 Vgl. A. Fischer-Buck, *Franz Fischer 1929–1970. Ein Leben für die Philosophie*, Wien/München 1987.

2 F. Fischer, *Systematische Untersuchungen zum Affinitätsproblem* (Wiener Diss. 1956), hg. von R. Aulke, Wien 2009.

3 F. Fischer, Nachgelassene Werke:
I: *Philosophie des Sinnes von Sinn. Frühe philosophische Schriften und Entwürfe (1950–1956)*, hg. v. E. Heintel, Kastellaun 1980
II: *Die Erziehung des Gewissens. Schriften und Entwürfe zur Ethik, Pädagogik, Politik und Hermeneutik*, hg. v. J. Derbolav, Kastellaun 1979
III: *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften*, hg. v. D. Benner/W. Schmied-Kowarzik, Ratingen-Kastellaun 1975
IV: *Proflexion – Logik der Menschlichkeit. Späte Schriften und letzte Entwürfe (1960-1970)*, hg. v. M. Benedikt /W. W. Priglinger, Wien/München 1985.

vergleichen ist. Im Gegensatz zur Dialektik in Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807), in der das „Meinen" des Wirklichen aufgehoben wird in das „Sagen" des Denkens, zeigt Fischer auf, dass jedem „Sagen" das „Gemeinte" der Wirklichkeit als „unmittelbarer Sinn vorgegeben" ist, der gerade nicht durch das „Sagen" aufgehoben werden kann und daher erneute Fragen nach dem noch ungesagten „Sinn von Sinn" herausfordert, sodass dadurch eine dialektische Reflexionsbewegung in Gang gesetzt wird, die immer weiter zurück nach der in einer Aussage gemeinten, vorausgesetzten Sinn der Wirklichkeit fragt.

1955 wurde Fischer als Assistent an das Institut für Erziehungswissenschaft der Universität Bonn geholt, das über den österreichischen Bildungsphilosophen Josef Derbolav, dem Nachfolger von Theodor Litt, eng mit der Universität Wien verbunden war. Und hier geschah in kürzester Zeit dasselbe wie in Wien. Franz Fischer krempelte durch seine Idealismus-Kritik die vor allem an Hegel orientierte bildungsphilosophische Pädagogik Litts und Derbolavs grundlegend um – so bereits in seinem Beitrag zur Festschrift für Theodor Litt *Die Erziehung des Gewissens* (1955 – posthum ersch. 1979, Bd. II) sowie in seinen DFG-Berichten zum Habilitationsprojekt *Darstellung der Bildungskategorien im System der Wissenschaften* (1956-59 – posthum ersch. 1975, Bd. III). Von Fischers Systemansatz her, der eine direkte Umkehr der hegelschen Dialektik bedeutet, ergibt sich, dass Bildung nicht – wie bei Litt und Derbolav – gleichgesetzt werden kann mit einem bloßen Zu-sich-selber-Kommen des Geistes, sondern eine Vermittlungsbewegung meint, die das Selbst dahin führt, sich praktisch aus dem „Sinn aus sich selber" bestimmt zu erfahren. Fischers Bildungsphilosophie versteht sich als ein pädagogisches „Sichzurückwenden des Denkens auf den unmittelbaren Sinn" der pädagogischen Wirklichkeit, den sie jeweils meint und die sie daher nicht nur theoretisch, sondern immer auch praktisch zur Voraussetzung hat. Wo sich nun die Sinnreflexion auf ihre eigene Unmittelbarkeit zurückwendet, also auf das, was sie meint, wenn sie nach dem pädagogischen „Sinn von Sinn" fragt, wird ihr in ihrer eigenen Selbsterkenntnis „zugleich der Sinn des unmittelbaren Sinnes offenbar" (III, 26), d.h. sie erfährt sich aus dem praktischen Anspruch des Pädagogischen.

Obwohl Franz Fischer noch lange Zeit in philosophischen und bildungstheoretischen Debatten als Geheimtipp gehandelt wurde, kam es in jenen Jahren kaum zu einer systematischen Rezeption seines bildungsphilosophischen Ansatzes, da er bereits in den 60er Jahren die Universität Bonn im Streit verließ und sich in den letzten 10 Jahren seines Lebens einem neuen philosophischen Projekt zuwandte, das er in dem einzigen von ihm selbst herausgegebenen schmalen Band *Proflexion und Reflexion* (1965 – neu herausgegeben 2007)[4] in logischen Meditationen in Versform grund-

[4] F. Fischer, *Proflexion und Reflexion. Philosophische Übungen zur Eingewöhnung der von sich reinen Gesellschaft* (1965), hg. von W. Schmied-Kowarzik, Wien 2007.

legte. In *Proflexion und Reflexion* folgt Franz Fischer zwei Weisen der Begegnung des Menschen mit dem Menschen, die sich als „Grenzfälle" der Erfahrung des Menschen aus dem Menschlichen selbst zur Sprache bringen: als Hinwendung des Menschen zum anderen und als Rückwendung des Menschen auf sich.

So wie uns aus heutiger Sicht Fischers frühe Entwürfe aus den 50. Jahren wie eine Vorwegnahme von Gedankengängen von Jacques Derrida lesen können, so weisen seine späten Manuskripte *Proflexion – Logik der Menschlichkeit* (1960-70 – posthum ersch. 1985, Bd. IV) eine eigentümliche Nähe zur gleichzeitig ausgearbeiteten *Ethik des Anderen* von Emmanuel Levinas auf – diese Bezüge sind bis heute noch nicht genügend erforscht und durchdacht worden.

Nach seinem allzu frühen Tod 1970 haben seine Lehrer und Freunde in den Jahren 1975 bis 1985 Franz Fischers Werke in vier Bänden posthum herausgegeben[5], weiterhin sammelten sich seine Schüler und Freunde in einem Franz-Fischer-Kreis[6], der seit 1995 das *Franz Fischer Jahrbuch für Philosophie und Pädagogik* herausgibt, in dem Fischers Beiträge zur Philosophie und Pädagogik weiterdiskutiert und in Praxisentwürfen fortentwickelt werden. Doch erst in allerjüngster Zeit wird Fischers Philosophie und Pädagogik in Dissertationen und Habilitationen näher untersucht und der weiteren Aufnahme und Bearbeitung erschlossen.[7]

Prof. em. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Goethestr. 68, D-34119 Kassel, schmied-kowarzik@arcor.de

[5] Siehe Anm. 3.

[6] www.franz-fischer-gesellschaft.org

[7] Vgl. die folgende Rezension zu den jüngsten Publikationen von Th. Altfelix, *Das Pädagogische jenseits von Erfahrung und Denken. Ein erkenntnisethischer Begründungsversuch im Sinne Franz Fischers*, Würzburg 2009 sowie R. Aulke, *Sinn, Bildung und Gewissen. Franz Fischers Philosophie und Pädagogik der kategorialen Bildung*, Würzburg 2009.

Rezensionen

Hegels Dialektik des Naturbegriffs

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Natur. Berlin 1825/26. Nachgeschrieben von Heinrich Wilhelm Dove*, hg. von Karol Bal, Gilles Marmasse, Thomas Siegfried Posch und Klaus Vieweg, Verlag Felix Meiner: Hamburg 2007, 217 S.

Christian Spahn, *Lebendiger Begriff – Begriffenes Leben. Zur Grundlegung der Philosophie des Organischen bei G.W.F. Hegel,* (Epistemata Philosophie Bd. 435), Verlag Königshausen & Neumann: Würzburg 2007, 291 S.

Sehen wir von den Jenaer Vorstudien zu einer Naturphilosophie ab, so hat Hegel im Rahmen seiner *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817/1827/1830) insgesamt sieben Mal Vorlesungen zur Philosophie der Natur gehalten, einmal in Heidelberg und dann sechsmal von 1818 bis 1830 in Berlin. Von den elf inzwischen bekannten Studentenmitschriften waren in den letzten Jahren die Vorlesungen von 1819/20, 1821/22 und 1823/24 herausgekommen. Erstmals wird nun eine Mitschrift von der Vorlesung 1825/26 von Heinrich Wilhelm Dove vorgelegt, die wissenschaftsgeschichtlich von besonderem Interesse ist, sowohl für die Darstellungsentwicklung der Hegelschen Naturphilosophie, denn die hier vollzogenen Veränderungen gehen in die zweite Auflage der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827) ein, als auch für die Naturwissenschaftsgeschichte insgesamt, denn Heinrich Wilhelm Dove wird später selber ein angesehener Naturforscher, der sich – trotz seiner entschiedenen Abkehr von der Hegelschen *Philosophie der Natur* – doch eine ihn mit seinem Lehrer verbindende philosophische Gesamtfragestellung bewahrt hat.

Vor einigen Jahren fand der bekannte polnische Hegel-Forscher Karol Bal von der Universität Wrocław (Breslau) im Stadtarchiv des polnischen Legnica, dem früheren Liegnitz, der Geburtsstadt von Dove, unter vielen Manuskripten diese Mitschrift auf und erkannte sofort deren besonderen Wert. In einer aufschlussreichen und spannenden Einführung berichten Karol Bal und Klaus Vieweg von der wissenschaftshistorischen Relevanz dieser Vorlesung Hegels zur *Philosophie der Natur* aus dem Jahre 1825/26. Gilles Marmasse und Thomas Siegfried Posch ergänzten die Ausgabe mit ausführlichen, das Verständnis erleichternden Anmerkungen und Querverweisen.

Gut anderthalb Jahrhunderte kannte die Nachwelt Hegels *Philosophie der Natur* nur aus der 1842 von Carl Ludwig Michelet herausgegeben und bearbeiteten Fassung: „der *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse zweiter Theil*“. Auch die heute fast überall verwendete Werk-

ausgabe Hegels in 20 Bänden (Bd. 9, Frankfurt a. M. 1970) fußt noch auf dieser Ausgabe des „Vereins von Freunden des Verewigten". Diese Ausgabe hat jedoch den irreführenden Nachteil, dass er neben den von Hegel in knappen Paragraphen für seine Vorlesungen edierten Grundtext der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* einen nochmals so umfangreichen Text von Zusätzen bringt, die Michelet aus den verschiedensten eigenen und fremden Vorlesungsmitschriften zusammengestellt hat. Durch diese Editionspraxis verloren die Vorlesungen den zusammenhängenden Fluss ihrer Darstellung und die Werkausgabe bekam in all ihren Teilen einen streng kodifizierten und abgeschlossenen Systemcharakter.

Unserem Editionsverständnis entsprechend geht man heute genau umgekehrt vor: die drei Auflagen der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* werden in ihrer Ursprünglichkeit rekonstruiert und unabhängig davon werden die besten der Vorlesungsmitschriften je für sich herausgebracht. Und plötzlich erscheint uns Hegel ganz anders, nicht mehr als der, der ein für allemal ein philosophisches System aufzustellen versucht, sondern als ein philosophischer Forscher, der von Auflage zu Auflage, von Vorlesung zu Vorlesung an der begrifflichen Fassung der Natur arbeitet und feilt: „Die Naturphilosophie ist noch in ihrem Entstehen. Der Begriff und seine Entwicklung ist der feste Halt […]." (S. 32) Aus den einzelnen Vorlesungsmitschriften werden dabei zum einen der Argumentationsgang und die Gedankenbetonungen, die Hegel jeweils vornimmt, klarer ersichtlich, zum anderen wird jedoch auch andeutungsweise sichtbar, wie unterschiedlich die Hörer und Mitschreibenden Hegel verstanden und rezipiert haben.

Doves Vorlesungsmitschrift der *Philosophie der Natur* zeichnet sich dadurch besonders aus, dass sie auf 32 Seiten Hegels Einleitung und Einführung erstmals ausführlich und klar wiedergibt und auf den folgenden 160 Seiten die drei Teile der Naturphilosophie – Mechanik, Physikalische Körper, Organik – ohne Zweifel eng am langsam diktierenden Vortrag Hegels entwickelt. So ist gerade diese Vorlesung von 1825/26 ausgezeichnet geeignet in das Anliegen der *Philosophie der Natur* Hegels einzudringen.

Schon an der Grobgliederung seiner Naturphilosophie – Mechanik, Physikalische Körper, Organik – wird deutlich, dass Hegel von vornherein ein anderes Projekt verfolgt als Schelling, sein Jugendfreund und Weggefährte aus den ersten Jenaer Jahren, der seit 1799 bis 1806 seine großen und damals viel diskutierten Entwürfe zu einem *System der Naturphilosophie* vorgelegt hat. Während es Schelling um ein Begreifen der Prozessualität der Natur aus ihr selbst geht, weshalb er die Stufen der Materie, der dynamischen Prozesse und des Organismus als Potenzen der Natur selbst herausarbeitet, lehnt Hegel ein solches Unternehmen ausdrücklich ab und betont, dass es ihm allein um die Prozessualität des Begreifens des Begreifens der Natur zu tun ist. Mechanik, Physikalische Körper und Organik sind keine Stufen der Natur selber, sondern philosophisch grundlegende

Thematisierungsweisen der Natur, ähnlich der Reihung der heutigen Wissenschaften: Physik, Chemie, Biologie.

Schon in den ersten Sätzen der Einleitung hebt Hegel hervor, was seine *Philosophie der Natur* zu erreichen beabsichtigt: „Die Natur verstehen heißt nichts anderes als sie sich zu eigen zu machen […]. Das dem Geiste ganz Andere sich zu eigen zu machen erscheint als die schwierigste, ja unauflöslichste Aufgabe. […] Aber eben dies Fremde reizt den Geist im Gefühl seiner Erhabenheit, dies Äußerliche zu übermeistern, sich mit diesem fremd Erscheinenden zu versuchen, so daß er sich geistig liebend zu ihm verhalten könne. Das Bewußtsein des Geistes von seiner Allgemeinheit hat ihn zur Natur geführt, auch in ihr sich zu finden." (S. 3) Schon hier liegt – wie in der berühmten Formel des Im-Anderen-bei-sich-Seins des Geistes – die Betonung auf dem „*sich* zu finden", in der Versöhnung des Geistes mit *seinem* Anderen durch dessen begriffliche Bewältigung und Rückkehr des Geistes zu sich selbst.

Hegel unterscheidet drei Weisen der Auseinandersetzung mit der Natur, (1) das praktisch-theoretische Verhalten zur Natur, der alltäglich-lebenspraktische Umgang, der aufnimmt und eingreift, der zwar im Lebensganzen mit der Natur lebt, aber noch keine weitergehenden Fragen an die Natur stellt, (2) die wissenschaftliche Erforschung der Natur und die technische Beherrschung der Natur, die das, was sie als allgemeines Gesetz der Natur herausarbeiten und anwenden, für die Natur selbst halten, die also gerade das Gegenteil von dem sagen und tun, was sie tatsächlich tun und sagen. „Die Physik macht sich desselben Verbrechens schuldig, das Allgemeine in der Natur zu finden, das Allgemeine ist aber Produkt des Denkens." (S. 9) Diesen Widerspruch aufhebend und (1) und (2) versöhnend ist die spekulative *Philosophie der Natur*, um die es Hegel geht, das Begreifen des eigenen Begreifens und ihres Anderen, die begriffene Natur. „Was wir aber näher Naturphilosophie nennen, so drückt die Naturphilosophie die allgemeine spekulative Idee aus […]. Das Dritte ist die Resumtion dieses Außereinander [der wissenschaftlichen Erkenntnisse] in die Einheit der Idee, nicht mehr jene substantielle Einheit [des Anfangs], sondern die in sich haben muß die Totalität der Bestimmtheit. Diese Idee setzt also diese Endlichkeit, Bestimmtheit voraus […]. So ist die Naturphilosophie ein Resultat des Endlichen." (S. 12)

Der Begriff der Natur ist ein Moment des absoluten Idealismus, den das philosophische System Hegels im Ganzen als einen Prozess des Begreifens vollzieht: Der Geist bewährt sich hier an *seinem* Anderem, das für sich nichts ist, indem er die Idee der Natur als Moment seines Zu-sich-selber-Kommens als Geist begreift. Nicht das Begreifen der *Natur* aus ihren eigenen Potenzen, um das Schelling in seiner *Naturphilosophie* ringt, interessiert Hegel, denn für ihn ist schon der Gedanke einer Natur als eigenständiges Gegenüber des Geistes ein Ungedanke, vielmehr geht für Hegel die Natur vollständig im *Begreifen* der Natur auf und die begriffene Natur ist

ein Moment des Zu-sich-selber-Kommens des Geistes. Wir wollen hier nicht Schelling gegen Hegel ausspielen, sondern nur darauf aufmerksam machen, dass die beiden Freunde und Vollender des Idealismus von ihren ersten gemeinsamen Anfängen in Jena zu Beginn des 19. Jahrhunderts an, zwei ganz verschiedene Projekte der *Naturphilosophie* verfolgen: Schelling den Ideal-Realismus des Begreifens der *Natur* und Hegel den absoluten Idealismus des *Begreifens* der Natur. Nur wenn wir diese Differenz erkennen und anerkennen, können wir die Bedeutung und Leistung ihrer jeweiligen philosophischen Arbeit würdigen und eventuell weiterverfolgen.

Die große Leistung der Hegelschen *Philosophie der Natur*, an der durchaus auch heute noch weitergearbeitet werden kann und muss, ist die Begriffsarbeit. Hegel klärt die Grundbegriffe, die wir immer schon voraussetzen, wenn wir Natur in ihren verschiedenen Gestaltungen begreifen erfassen wollen. Dies zeigt sich besonders eindrucksvoll am ersten Teil „Der Mechanik". Niemand wird je behaupten können, wir wüssten das, was Raum, Zeit, Materie, Bewegung, Gravitationszusammenhang ist aus der Erfahrung. Es ist vielmehr umgekehrt, nur unter der Voraussetzung dieser Grundbegriffe können wir bestimmte Erfahrungen machen. Auf den ersten Blick scheint diese Fragestellung eine der Transzendentalphilosophie zu sein – und das ist auch nicht ganz falsch –, nur dass Hegel im Gegensatz zu Kant nicht nach den Verstandesbestimmungen fragt, unter denen uns die Natur in wissenschaftlicher Erkenntnis erscheint, sondern die Grundbegriffe aufdeckt, außerhalb denen es für den Geist keine Natur geben kann. Nun geht Hegel noch einen Schritt weiter – und darin liegt das bis heute Faszinierende seiner *Philosophie der Natur* –, indem er nicht nur jene Grundbegriffe der Naturerkenntnis je für sich philosophisch bedenkt, sondern auch deren notwendige Aufeinanderfolge auseinander ableitet. Um es simpel auszudrücken: der Raum-Zeit-Zusammenhang ist Voraussetzung für den Begriff der Materie und der Materie-Bewegung-Zusammenhang ist wiederum die Voraussetzung für den Begriff des Gravitationszusammenhangs, den Hegel unter dem Titel „Absolute Mechanik" abhandelt. Und auch in den nächsten Teilen geht es Hegel um die Abfolge der Grundbegriffe der Naturerkenntnis. Erst auf der Grundlage der oben angedeuteten „absoluten Mechanik" oder des Gravitationszusammenhangs kann von den „physikalischen Körpern" in der Individualität ihres prozessualen Gegeneinanders und Bezogenseins gehandelt werden, die Hegel im zweiten Teil darlegt. Und wiederum erst auf dieser begrifflichen Grundlage kann der Begriff des Lebens in seinen unterschiedlichen Dimensionen aufgedeckt werden.

Entscheidend aber ist – und das gilt heute wie zu Hegels Zeiten –, dass das, was das Leben ist, niemals aus der Erfahrung aufgegriffen werden kann, sondern umgekehrt, dass wir immer schon den Grundbegriff des Lebens voraussetzen, wo wir Lebendiges erfahren. Obwohl der Grundbegriff des Lebens der Erfahrung des Lebendigen logisch vorausliegt, ist er

doch nicht ein Gedankending jenseits der Erfahrung, denn alle Erfahrung des Lebendigen vollzieht sich in ihm. Genau das meint Hegel, wenn er in der Einleitung seiner *Philosophie der Natur* unterstreicht: „Der Geist will nicht in den Besitz von Kenntnissen der Natur kommen, sondern er will nur in der Natur sich selbst finden." (S. 4) So will Hegel in seiner *Philosophie der Natur* aufzeigen, dass das Begreifen der erfahrenen Natur im Letzten und Allgemeinen das begreifende Freilegen der Grundbegriffe ist, die er selbst in *sein* Anderes gelegt hat. Wo er dies begreifend zu Ende bringt, wird er über die Natur hinausgetrieben und kommt als sich begreifender Geist zu sich zurück. Dies demonstriert Hegel am Ende der *Philosophie der Natur* am Phänomen des Todes, an dem die Sterblichkeit aller Natur begreifbar wird, woraus der Geist in seinem unsterblichen Bei-sich-Sein hervorgeht, wie Hegel in den Schlusssätzen seiner Vorlesung von 1825/26 formuliert: „Der Tod […] ist so das Hervorgehen des Geistes, der Übergang von der Natur zu[m] Geiste. Die Idee, gebunden in der Natur, hebt ewig diese unmittelbare Einzelheit auf, kommt zu sich, wird Geist, ewiges Resultat der Natur, das, sich als Wahrheit der Natur beweisend, sich als das absolut Erste beweist, das die Natur eben nun zu seiner Voraussetzung macht." (S. 195)

Es ist klar, dass diese Sätze nur jemand schreiben kann, dem es nicht um das Begreifen der *Natur* in ihrer eigenen Potenzialität geht, an die alle Endlichkeit – auch die des menschlichen Geistes – gebunden bleibt, sondern allein um das Begreifen der Potenzen des Begreifens, das an der Begrenztheit des Begriffs der Natur den Übergang zur Unbegrenztheit des Begriffs des Begriffs findet, die der bei-sich-seinde Geist ist. Trotzdem – und dies sei nochmals ausdrücklich hervorgehoben – ist Hegels philosophische Arbeit an den Grundbegriffen der Natur und ihrer Bewegung von Raum und Zeit bis Leben und Tod nicht nur philosophischgeschichtlich interessant, sondern auch für uns heute eine Herausforderung, denn auch unseren heutigen Naturwissenschaften liegen Grundbegriffe zugrunde, deren Zusammenhang gerade nicht die Naturwissenschaften selber, sondern nur eine *philosophische* Disziplin aufzuklären vermag. Wobei keineswegs schon entschieden ist, ob diese dem absoluten Idealismus Hegels oder nicht doch vielmehr dem Ideal-Realismus Schellings gleichen sollte. Um aber diese Frage philosophisch entscheiden zu können, kommen wir nicht um eine Auseinandersetzung mit der *Naturphilosophie* Schellings *und* Hegels herum.

In die Intentionen der *Philosophie der Natur* Hegels führt die vorliegende Vorlesungsmitschrift von Heinrich Wilhelm Dove aus dem Jahre 1825/26 – von den Herausgebern vorbildlich eingeleitetet und kommentiert – ausgezeichnet ein.

Eine beachtliche gegenwartsbezogene Auseinandersetzung mit Hegels *Philosophie der Natur* legt Christian Spahn in seinem Buch *Lebendiger Begriff – begriffenes Leben* vor. Christian Spahn kommt aus der Schule von

Dieter Wandschneider und Vittorio Hösle, die sich um ein neues Verständnis des Hegelschen Systems als eines „objektiven Idealismus“ bemühen. So niveauvoll und gründlich diese Arbeit von Christian Spahn auch ist, sie leidet – um den Hauptkritikpunkt vorweg zu nehmen – unter dem Mangel, die ganz andere Fragestellung von Schellings Projekt der *Naturphilosophie* überhaupt zur Kenntnis zu nehmen. Nun ist dieser Vorwurf nicht äußerlich gemeint, als müsste jeder, der über einen Philosophen arbeitet, auch alle anderen kennen, sondern es ist deshalb bedauerlich, weil Spahn – wie seine Lehrer auch – Hegels *Philosophie der Natur* so liest und sogar umformt, als wolle er Schellings Projekt eines Ideal-Realismus verwirklichen, d.h. die Natur aus ihr selbst begreifen. Dadurch unterschiebt Spahn Hegels *Philosophie der Natur* eine Intention, die sie erklärtermaßen ablehnt und an Schelling kritisiert. Doch wenden wir uns zunächst dem Buch von Christian Spahn und seinen Stärken zu.

Die Stärken seines Buches liegen dort, wo er die Stärken Hegels aufdeckt und die dialektische Logik und ihre naturphilosophische Umsetzung nachzeichnet und diskutiert. Dabei geht es Spahn darum die fortdauernde Aktualität der Dialektik Hegels aufzuklären. In einem ersten Teil versucht er diese dadurch zu erweisen, dass er Hegels dialektische *Philosophie der Natur* sowohl gegenüber der Begrenztheit des Szientismus der Naturwissenschaften als auch gegenüber einer „religiös-mythischen Naturdeutung“ abgrenzt. Obwohl der zweite Gegner etwas schwach gewählt ist, kommt doch das Entscheidende klar zum Ausdruck: die Naturwissenschaften können weder die Grundbegriffe klären, die sie voraussetzen müssen, noch können sie je die Natur als Totalität thematisieren, worum es den religiös-mythischen Naturdeutungen – wenn auch mit unzureichenden Mitteln – zu tun ist. So kommt Christian Spahn zu dem Fazit, dem unbedingt zuzustimmen ist: „Die historischen Argumente zugunsten einer systematischen und integrativen Philosophie, wie sie im deutschen Idealismus angestrebt wurde, sind also auch heute noch […] aktuell, so dass der kritische Rückgriff auf Hegels Philosophietyp des objektiven Idealismus durchaus eine ernstzunehmende systematische Option insbesondere auch für die Naturphilosophie sein kann.“ (S. 84) Im zweiten Teil wird dann eine prägnante Einordnung der „dialektischen Naturphilosophie Hegels in den Zusammenhang des Systems des absoluten Idealismus“ gegeben(1), es folgt eine pointierte Gesamtcharakteristik von „Hegels objektiv idealistischer Naturphilosophie“ (2), sodann schließt sich eine detaillierte Nachzeichnung des Organischen und des Begriffs des Lebens in Hegels Philosophie von der *Phänomenologie die Geistes* über die *Wissenschaft der Logik* bis zur *Philosophie der Natur* an (3).

Besonders gelungen sind Christian Spahns Darlegungen zu demjenigen Kapitel der *Wissenschaft der Logik*, das das Verständnis der *Philosophie der Natur* vorbereitet. Es ist dies das Kapitel „Die Objektivität“ mit seinen Unterkapiteln „Der Mechanismus“, „Der Chemismus“ und „Die Teleolo-

gie“. Spahn zeichnet aber nicht nur Hegels Argumentation nach, sondern deckt auch die Relevanz dieser Dialektik für den Begriff der Natur als dem äußeren Anderen der begreifenden Logik auf. „Wenn Hegel also in seinem objektiven Idealismus die Wirklichkeit der Vernunft und das Vernünftige als wirklich betrachten will, so muss im Objektivitätskapitel jene ‚Wirklichkeit des Vernünftigen' – d.h. ein Hervortreten des ‚Begriffs' in der Objektivität – für den Bereich der *Natur* grundlegend werden.“ (S. 152) Erst nachdem Hegel in der *Logik* gezeigt hat, inwiefern die Logik in ihrer eigenen immanenten Struktur das Übergreifende auch *seines* Anderen der Natur zu sein vermag, kann Hegel zur realphilosophischen Realisierung dieser Aufgabe in der *Philosophie der Natur* voranschreiten. „Die Natur selbst muss nach Hegel als in ihrem Inneren durch das Ideelle bestimmt betrachtet werden. Das menschliche Erkennen stülpt so nach Hegel nicht der Natur ein äußerliches Begriffsnetz über, sondern legt, wenn es sich um wahrhafte Erkenntnis handelt, die tatsächliche ‚logische' Verfasstheit der Natur frei. […] Die Naturphilosophie setzt [dabei] an den Begriffen und Ergebnissen der Naturwissenschaften an. Sie übernimmt die Arbeit ‚der Reinigung zum Begrifflichen' [...].“ (S. 207) Dies vollbringt Hegels *Philosophie der Natur* innerhalb der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* in ihren drei Hauptteilen: „Die Mechanik“, „Die Physik“ und „Organische Physik“. In ihnen geht es darum die Grundbegriffe in denen wir die Natur nicht nur real erfahren, sondern auch wissenschaftlich erkennen in ihrem ideellen Zusammenhang zu begreifen.

Nun bleibt Christian Spahn dabei nicht stehen, sondern unterstellt Hegel – wie oben bereits angedeutet – das *ontologische* Anliegen die Natur aus sich selbst bereifen zu wollen. Sehr schön kommt dies in einem Schreibfehler zum Ausdruck, wenn Spahn entgegen der Ankündigung im Inhaltsverzeichnis den „Vorrang des Logischen im objektiven Idealismus“ behandeln zu wollen, im Text selber (S. 91) vom „Vorrang des Logischen im ontologischen Idealismus“ spricht (vgl. Anm. S. 90). Obwohl Spahn selber den dialektischen Monismus Hegels unterstreicht, verfällt er selbst immer wieder in eine dualistische Deutung, für die die Natur nicht nur das Andere für die Idee, sondern ihr ein ganz Anderes ist. Diese durchaus verständliche und überaus sympathische Missdeutung Hegels beginnt beim Lebensbegriff und zieht sich bis zur gewaltsamen Umdeutung der Hegelschen Begriffsdialektik in eine Evolutionstheorie durch.

Bereits in der Behandlung der *Phänomenologie die Geistes* aber und mehr noch in der *Wissenschaft der Logik* stößt Christian Spahn auf das Problem, dass Hegels Begriff des Lebens sich gar nicht so eindeutig mit seinem – unserem – Begriff des Lebens, der sich auf das Organische bezieht, identifizieren lässt, weil sich Hegels emphatisch gebrauchter Begriff des Lebens viel mehr auf den Geist bezieht, wie Spahn durchaus treffend unterstreicht: „In der Idee des Lebens soll nach Hegel *nicht* an das konkrete natürliche Leben gedacht werden, sondern an die höchste Identitätsstruk-

tur einer unmittelbaren Einheit von Unmittelbarkeit und Selbstvermittlung, und zwar nun *ohne die Voraussetzung* einer Objektivität oder irgendeiner *äußerlichen Bedingtheit*, die etwa das Leben in der Natur kennzeichnen soll." (S. 174) Leider kennt Spahn Herbert Marcuses' *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* aus dem Jahre 1932 nicht, die genau diesen Lebensbegriff und seine Bedeutung für die Geschichtsphilosophie herausarbeitet. Spahn hätte sich sonst viele Umwege und Mühen ersparen können. Es erstaunt Spahn immer wieder aus Neue, dass Hegel die Teleologie des Organischen (Zwecktätigkeit) in der *Logik* vor und getrennt vom Leben abhandelt und er glaubt, diesem Problem dadurch entkommen zu können, dass er – Hegel korrigierend – den Begriff des Organischen mit dem des Lebens zusammenzieht. „Es wird zu diskutieren sein, inwiefern gegen diese beiden Aspekte nicht doch ein Vorziehen der Idee des Lebens *vor* Behandlung der Zwecktätigkeit zu rechtfertigen ist." (S. 165) Spahn sieht nicht, dass sein – unser – Begriff des Lebens, der lebendigen Natur, ein ontologisches Verständnis der Natur voraussetzt, das mit Hegels dialektischem Monismus des Geistes nicht zu vereinbaren ist. Denn im Gegensatz zu Hegel wollen wir keineswegs, dass der Begriff das Leben aufhebt, sondern dass er das Leben *als* Leben begreift.

Die Differenz zwischen Christian Spahns – unserem – ontologischen Grundverständnis von der Natur und Hegels *Philosophie der Natur* wird dort besonders deutlich, wo Spahn gegen Ende seiner Darlegungen versucht, Hegel gegen Hegel auf eine Evolutionstheorie hin umzuformen. Natürlich weiß Spahn, dass Hegel sich ausdrücklich – polemisch gegen Schellings *Naturphilosophie* gerichtet – dagegen verwahrt, seine Begriffsdialektik als Naturdialektik zu verstehen. „Doch wie lässt sich die Einführung evolutionären Denkens gegen Hegels *explizite* Ablehnung der Evolution in sein System integrieren? […] Es gehört gerade mit Hegel zum Leben, dass es *Prozess* und nicht *Sein* ist, seine Genese sollte damit auch nach Hegels Begriff des Organischen zu einer Erfassung des Wesens des Lebens dazu gehören. […] Es gibt keinen Grund – außer einem Vorurteil der Zeit (und dem damaligen Fehlen einer überzeugenden Evolutionstheorie – die Natur, die ebenfalls [wie die Geschichte] Entfaltung des Absoluten sein soll, von dieser Dynamik auszunehmen." (S. 268 f.) Hiergegen ist mehrfach Einspruch zu erheben, denn erstens gab es in jener Zeit in Schellings *Naturphilosophie* sehr wohl einen ausdrücklichen Versuch die Prozessualität der Natur als einen dialektischen Prozess aufs ihr selbst zu begreifen, gegen den sich Hegels Begriffsdialektik eben ausdrücklich abgrenzt, und zweitens geht es Hegel ja selbst in der *Philosophie des Geistes* nicht um ein Begreifen der Geschichte als einem realen Prozess, sondern um den im *Begriff* der Geschichte zu-sich-selber-kommenden objektiven Geist. Da Spahn gegen Hegels absoluten Idealismus an einer ontologischen Deutung der *Philosophie der Natur* festhält, kann er verständlicherweise auch nicht den Begriff der Natur – wie für Hegel – im Tod verenden lassen, sondern versucht – in

analoger Umdeutung von Hegels absoluten Geist in einer Intersubjektivität durch Vittorio Hösle – die Natur im interindividuellen Akt der Zeugung lebendig erneuern zu lassen. Ein durchaus sympathischer Gedanke, der aber Hegels *Philosophie der Natur* – um einen anderen berühmten Philosophen zu zitieren – „vom Kopf auf die Füße stellt".

Wir werden den Stärken von Hegels *Philosophie der Natur* nur dann ganz gerecht, wenn wir seine „begrifflich-logische" Dialektik und das „reale Naturgeschehen […] voneinander abgrenzen" (S. 268) – wie Spahn selber unterstreicht. Hegels *Philosophie der Natur* ist der große philosophische Versuch, die Grundbegriffe, in denen wir die Natur begreifen, in ihrem logisch-dialektischen Zusammenhang zu entfalten. Hegels absoluter Idealismus lässt es aber nicht zu, eine Natur jenseits ihres Begriffs als eine Wirklichkeit aus sich selbst anzuerkennen. Die Stärken des Buches von Christian Spahn *Lebendiger Begriff – begriffenes Leben* liegen ohne Zweifel darin, dass er die begriffslogische Stringenz der Hegelschen *Philosophie der Natur* freilegt und ihre Relevanz für heutige naturphilosophische Debatten herausstellt. Doch auch sein Grundmissverständnis, das in der Gleichsetzung von „objektiven Idealismus" und „ontologischen Idealismus" begründet liegt, ist – wenn auch indirekt – durchaus anregend, denn die weitere Diskussion wird herausarbeiten können, warum Christian Spahn mehr will als Hegel zu leisten vermag. Dies wird aber letztlich nur dann fruchtbringend gelingen, wenn man die beiden großen naturphilosophischen Ansätze des Idealismus von Hegel *und* Schelling in ihren gegensätzlichen Intentionen aufdeckt und würdigt.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Christian Thies, *Der Sinn der Sinnfrage. Metaphysische Reflexionen auf kantianischer Grundlage*, Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2008, 352 S.

Zu den Themen, zu denen man als akademischer Philosoph immer schon mehr wissen wollte, aber bisher nicht zu fragen wagte, gehört zweifelsohne der Sinn des Lebens. Eine weitgehend als rationaler Durchdringung nicht zugänglich geltende Frage nach langer Zeit wieder anzugehen zeugt allein von Mut; aber Thies, der schon durch Arbeiten zur Anthropologie hervorgetreten ist, besitzt nicht nur diese Tugend, sondern auch Klugheit, Besonnenheit und Fairness im Umgang mit dem Thema und seinen wichtigsten Theoretikern.

Thies will sowohl der Theologie als auch dem „Psycho-Geschwätz" (9) das Monopol der Beschäftigung mit der Sinnfrage entreißen. In Anschluss an Kant, dessen Philosophie ihm weiterhin als vorbildlich gilt, will er die Sinnfrage in der Metaphysik verorten, die er allerdings nicht als erste, sondern als letzte Philosophie versteht, „die sich den Fragen widmet, die übrig bleiben, wenn die meisten anderen beantwortet sind und die uns dennoch alle absolut betreffen" (11). Der erste Teil versucht die Sinnfrage systematisch und historisch einzuordnen. Moderne Metaphysik wird dabei, in kritischer Anlehnung an Paul Tillich, verstanden als „wissenschaftliche Beschäftigung mit dem, was uns alle absolut betrifft" (17). Mythos, Religion, Kunst, Weltanschauungen und Weisheit werden als alternative Zugänge zum Absoluten diskutiert; besonders erhellend sind die Differenzierungen zum Sinn des Lebens in der Kunst (28 f.). Nützlich ist der Überblick über die Paradigmen der Philosophie; doch würde ich weder Schleiermacher (39) noch Davidson (41) zum subjektiven Idealismus rechnen. Der kurze Überblick über die Geschichte der Metaphysik vor Kant ist viel zu knapp. Sehr gut sind dagegen die Ausführungen zu Kant, der die Metaphysik nur durch Neubegründung habe stärken wollen (44). Seine dritte Kritik erstrebe eine Vermittlung von Partikularem und Allgemeinem sowie Deskriptivem und Normativem. Eine solche abschließende Metaphysik sei offen, aber nicht beliebig, synthetisch, aber bloß intersubjektiv plausibel, orientierend, aber nicht verbindlich. Vorzüglich ist der sehr gelehrte abschließende Abschnitt „Zur Wort- und Begriffsgeschichte der metaphysischen Sinnfrage".

Der zweite begriffsanalytische Teil diskutiert verschiedene Begriffe des Lebens (wichtig die Reflexionen zur Lebenswelt als nur durch Innenperspektive erfassbar) und zeigt die Unterschiede von atomistischem und holistischem Ansatz bei der Klärung der Sinnfrage; Thies plädiert für einen schwachen metaphysischen Holismus, nach dem einige, aber nicht alle Elemente ihren Sinn aus dem Ganzen (in diesem Fall des Lebens) beziehen (92). Doch sei Sinn im Leben vom Sinn des Lebens zu unterschieden. Trefflich ist die Differenzierung von fünf Sinnbegriffen (Richtungs-, Fähigkeits-, Handlungs-, Mitteilungs- und Funktionssinn). Verständlichkeit sei nur eine not-

wendige, keine hinreichende Bedingung für metaphysischen Sinn. Hinzukommen müssten Zusammenhang und Bedeutsamkeit. Faszinierend ist die Analyse der Gegenbegriffe „sinnfremd", „sinnfrei" und „sinnlos"; letzteres sei, anders als die beiden anderen Begriffe, eine Unterform des Sinnhaften und sei weiter in „unsinnig" („absurd") und „widersinnig" („paradox") auszudifferenzieren (109 ff.). Sinnzusammenhänge könnten zerreißen oder sogar zerstört werden. Thies will nun eine kantianische Metaphysik mit einer metaphysischen Hermeneutik verbinden, lehnt aber zu Recht den Universalitätsanspruch der Hermeneutik ab (115). Wichtig sind seine Überlegungen zum Zusammenhangsverstehen, das Erklären voraussetze. Der letzte Abschnitt zu den Merkmalen des metaphysischen Verstehens ist überzeugend u.a. in seinem Plädoyer für einen Objektivismus des Sinns und in der Herausarbeitung der transzendentalen Voraussetzungen des Verstehens.

Der dritte Teil über Ersatzmetaphysik hat (neben einer kurzen „Zwischenbilanz") zwei Abschnitte – einen ersten über die Wissenschaft, die Sinn zu entdecken beanspruche, einen zweiten über die Ethik, die Sinn schaffen wolle. Deren erster beginnt mit beachtlichen Begriffsklärungen zur Teleologie und erörtert den Zusammenbruch der klassischen Teleologie, der durch die Evolutionstheorie, mehr aber noch durch die Thermodynamik bedingt worden sei. Doch sei in den letzten Jahrzehnten eine Wiederkehr teleologischen Denkens versucht worden; Thies diskutiert das sogenannte „anthropische Prinzip" und die Idee der Feinabstimmung der Naturkonstanten und behandelt verschiedene Interpretationen der Quantentheorie, die mit einem Materialismus und Atomismus inkompatibel seien, sowie die neue Thermodynamik offener dynamischer Systeme und die Lehre von der Selbstorganisation. Aber es sei noch viel zu früh, auf dieser Grundlage einen Sinn des Kosmos zu postulieren (153). Damit hat er recht, schon wegen des Verbotes des naturalistischen Fehlschlusses; aber er diskutiert zu wenig die Möglichkeit, ob nicht eine Philosophie, die mit anderen Begründungen einen Sinn des Ganzen annimmt, dann auch bestimmte naturwissenschaftliche Theorien zu favorisieren legitimiert, vielleicht sogar verpflichtet ist. Immerhin folgt eine nützliche Typologie naturphilosophischer Positionen, doch optiert Thies selbst zu schnell für die Wissenschaftstheorie des transzendentalen Idealismus, ohne auf die Argumente gegen Kants subjektive Deutung der Teleologie wirklich einzugehen. Gut ist seine Kritik an den unaufhebbaren Schwächen des wissenschaftlichen Zuganges zur Welt (177 ff.).

Der zweite Abschnitt unterscheidet zwei Möglichkeiten, Sinn in der Praxis zu finden – entweder im Glück oder im moralischen Leben. Die Differenzierungen im Glücksbegriff und die Unterscheidungen von Arten des Glücks sind sehr gelungen, ebenso die Kritik an einer verabsolutierten Glücksorientierung, u.a. mittels des hedonistischen und des intentionalistischen Paradoxes (189, 202). „Wer ein sinnvolles Leben führen möchte, ist wohl gut beraten, wenn er sich anstelle des großen mit einem kleinen Glück

begnügt. Das ist kein Plädoyer für Askese, sondern für Zufriedenheit mit der Zufriedenheit.“ (202) Die Diskussion der Moralorientierung beginnt mit Kant, der wertethisch ergänzt wird, und diskutiert einige der Einwände gegen ihn: Nietzsches zweite Drehung der kopernikanischen Wende, Hegels Kritik an der „Seinsvermiesung“ (Marquard), das Problem der Pflichtenkollision, insbesondere aber das Verhältnis von Glück und Moral. Diesbezüglich werden vier Modelle unterschieden (Koinzidenz, Harmonie, Dissonanz, Widerstreit); Thies optiert zu Recht für das dritte. Diese Dissonanz treibe über die Ethik hinaus in die Metaphysik.

Der vierte Teil beginnt mit einer Analyse des Theodizeeproblems, das auch nach dem sogenannten Tode Gottes als Sinnfrage weiterwirke. Im Anschluss an Max Weber werden vier idealtypische Lösungen unterschieden: Dualismus, Übel als Strafe, metaphysischer Voluntarismus, ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits. Als Grundärgernisse gelten Tod, Leiden und die Diskrepanz zwischen Moral und Glück (der Terminus „Ethikodizee“ für das Suchen nach Sinn in letzterer ist, anders als die Termini „Thanatodizee“ und „Pathodizee“, ungeschickt gewählt). Im Abschnitt über den Sinn des Todes sind u.a. die Darstellung und Kritik von Heideggers und Sartres Theorie des Todes trefflich. Eine Hoffnung auf ein Jenseits wird – vielleicht zu schnell – abgelehnt. Interessant ist die Unterscheidung zwischen Sterben und Tod und der diversen Todesarten. Ein Tod, der auf Zerbrechlichkeit oder Tötbarkeit beruhe, sei sinnlos; doch sei ein evolutionärer Sinn des Todes nicht zu bezweifeln, wie Thies u.a. im Anschluss an Weismann und Hans Jonas zeigt. Der Tod sei der Preis für die sexuelle Reproduktion (250 ff.). Der moralische Sinn des Todes bestehe darin, dass „erst die Vorstellung vom Tod als definitivem Ende unserer Existenz das Leben *absolut wertvoll* macht“ (254). Ein transethischer Sinn des Todes liege darin, dass er uns lehre, uns weniger wichtig zu nehmen. Freilich lehnt Thies die Gedankenexperimente von Swift an ab, die auf die Langeweile eines unsterblichen Daseins verweisen; in der Innenperspektive bleibe der Tod eine Katastrophe.

Im nächsten Abschnitt ist die Unterscheidung zwischen Schmerzen und Leiden wichtig. Ein kognitiver und motivationaler Sinn einiger – nicht aller – Schmerzen wird anerkannt, deren ethischer Sinn, wie er von Nietzsche und dem heroischen Realismus gepredigt wird, wird dagegen stark eingeschränkt. Überflüssige Schmerzen werden als Leiden bezeichnet; Thies analysiert deren Sinngebung durch drei Strategien, die auf deren systemische Notwendigkeit, ihren ästhetischen und ihren moralischen Sinn verweisen. Die zweite wird zu Recht abgelehnt, auf die Missbrauchbarkeit der dritten überzeugend verwiesen: Nietzsche antizipiere Himmlers Posener Rede vom 4.10. 1943 (284). Doch heißt es zu Unrecht zum ersten Argument, es setze die Konversionsontologie voraus (279). Nicht alles Seiende, sondern nur das notwendig Seiende wird in ihm als axiologisch wertvoll vorausgesetzt, und das ist eine so unplausible Position nicht. Interessant

sind Thies' Ausführungen zu den Einstellungen zum Leiden und seine ausgewogene Kritik am Fortschrittsdenken (290 f.). Im letzten Abschnitt geht es um Kants Antwort auf die Frage, was ich hoffen dürfe, die „am Ende aller unserer philosophischen Bemühungen" stehe (297). Kants Antwort habe eine religionsphilosophische, eine ästhetische und eine geschichtsphilosophische Dimension, doch alle drei scheiterten. Thies' Kritik an Kants moralischem Gottesbeweis übersieht freilich, dass es von seiner konkreten Fassung abgelöst werden kann: Wenn das Sollen nicht aus dem Sein abgeleitet werden kann, dann stellt sich die Frage, was die Verwirklichbarkeit des Sittengesetzes in der Welt des Seins garantiere; und da ein völliger Dualismus beider diese Frage nicht beantworten kann, ist die Auffassung, dass das Sollen festlege, was überhaupt möglicherweise sein kann, recht naheliegend. Richtig ist dagegen, dass alle Fortschrittsmodelle das Leiden unschuldiger Opfer vergangener Generationen nicht zu überwinden vermöchten.

Der sehr knappe fünfte Teil skizziert die Idee einer negativen Metaphysik. Ihr Ausgangspunkt sei die Erfahrung des Negativen, sie sei zu einem guten Teil Metaphysikkritik, und sie gestehe, dass keine positiven Antworten möglich seien. Die Gottesbeweise seien gescheitert, das Theodizeeproblem unlösbar, aber die Religionen blieben „immer noch die besten Formen für einen humanen Umgang mit Kontingenzerfahrungen" (321).

Aus dieser Übersicht dürfte schon klar geworden sein, worin die beiden Hauptprobleme dieser Rostocker Habilitationsschrift liegen. Einerseits pendelt sie – wie so viele andere deutsche akademische Qualifikationsschriften – zwischen eigener philosophischer Analyse (zumal in Teil II und in Teil IV 2–4, den Glanzstücken des Werkes) und Ideengeschichte hin und her. Man kann zwar beides in einem Buche verbinden; aber es wäre geschickter, die ideengeschichtlichen und die systematischen Kapitel stärker zu separieren. Immer wieder erliegt das Buch der Gefahr, alle besprochenen Alternativen zurückweisen, ohne klar zu machen, wo denn der Autor selbst stehe. Ich verstehe ihn so, dass er die Sinnfrage für legitim, ja unausweichlich hält, im Leben immer wieder metaphysischen Sinn findet, aber in Leiden und frühem Tod keinen Sinn zu sehen vermag und sich deswegen zu einer negativen Metaphysik bekennt, die von Adorno beeinflusst ist. Allerdings ist seine Skizze einer solchen so programmatisch, dass nicht einzusehen ist, wie sie die performativen Widersprüche vermeiden kann, die die negative Dialektik Adornos kennzeichnen. Andererseits ist die Bezugnahme auf Kant nicht unproblematisch. Gewiss ist er einer der größten Denker aller Zeiten; aber zu einer wirklichen Rechtfertigung seines Ansatzes kommt es nicht, und auch wenn hie und da Kritikpunkte deutlich werden (etwas modisch ist die Ablehnung seines „Mentalismus", 52), werden andere Kantische Thesen unhinterfragt übernommen. Ich nenne hier nur Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis, die von einem so vorzüglichen, modallogisch kompetenten Religionsphilosophen wie Alvina Plantinga nicht

geteilt wird. Eine Auseinandersetzung mit der in den letzten Jahrzehnten aufgeblühten analytischen Metaphysik findet ganz allgemein nicht statt. Von grundsätzlicher Tragweite ist sicher Thies' Option für eine an der *Kritik der Urteilskraft* orientierte „letzte Philosophie", zumal er gleichzeitig deren konkrete Antwort auf die Sinnfrage ablehnt. Der deutsche Idealismus hat, m.E. zu Recht, die entscheidenden Ideen der dritten Kritik übernommen, aber in eine erste Philosophie integriert, weil er spürte, dass das Glücken einer Zusammenführung von theoretischer und praktischer Philosophie entscheidend von den Fundamenten abhängt, die in der ersten Philosophie gelegt werden. Wer die dritte Kritik als gescheitert betrachtet, sollte vielleicht eher im deutschen Idealismus als bei Adorno seine Zuflucht suchen.

All diese Kritikpunkte ändern nichts an meiner Ansicht, dass Thies ein wichtiges Buch geschrieben hat. Bei der Lektüre seiner Schrift habe ich viel gelernt, von seinen Begriffsanalysen ebenso wie von seinen Interpretationen. Die Verbindung einer umfassenden Übersicht über die Philosophiegeschichte mit typologischer und kategorialer Kompetenz, die Bündelung mannigfaltiger Problemstellungen, zu denen Thies auch präzise einzelwissenschaftliche Kenntnisse besitzt, auf den Brennpunkt der Sinnfrage, schließlich die Fülle korrekter Argumente und kompetenter, meist immanenter Widerlegungen zu einem zu Unrecht vernachlässigten und hier für die Philosophie wiedergewonnenen zentralen Thema geben zu der Hoffnung Anlass, das Sinnproblem möge nun auch auf der Grundlage einer positiven Metaphysik behandelt werden.

Vittorio Hösle (Notre Dame)

Anfänge eines Erwachens der Bildungsphilosophie

Thomas Altfelix, *Das Pädagogische jenseits von Erfahrung und Denken. Ein erkenntnisethischer Begründungsversuch im Sinne Franz Fischers,* Verlag Königshausen & Neumann: Würzburg 2008, 385 S.

Reinhard Aulke, *Sinn, Bildung und Gewissen. Franz Fischers Philosophie und Pädagogik der kategorialen Bildung*, Verlag Königshausen & Neumann: Würzburg 2009, 450 S.

Die Bildungsphilosophie ist eine Teildisziplin sowohl der Praktischen Philosophie als auch der Pädagogik. Seit Johann Friedrich Herbart zu Beginn des 19. Jahrhunderts bis in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde an den deutschsprachigen Universitäten die Bildungsphilosophie, ja teilweise auch die Pädagogik insgesamt von Philosophen vertreten. Erst seit den Reformen der 70er Jahre des 20. Jahrhunderts wurden sämtliche noch bestehende bildungsphilosophische Lehrstühle in Professuren der Allgemeinen und Systematischen Erziehungswissenschaft umgewandelt. Gleichwohl gibt es an vielen deutschen Universitäten noch philosophisch ausgebildete und orientierte Vertreter der Allgemeinen und Systematischen Pädagogik, die an die vorausgehende bildungsphilosophische Tradition anknüpfen. Durch das Erstarken der Philosophy of Education im Verbund mit der Moral Philosophy in den anglo-amerikanischen Ländern ist sogar mit einem Wiedererwachen der Bildungsphilosophie auch an deutschen Universitäten zu rechnen.

Die beiden vorliegenden Arbeiten erwachsen jedoch nicht aus diesem neuen Trend zur Philosophy of Education, sondern beziehen sich auf die letzte große Richtung der deutschsprachigen Bildungsphilosophie zurück. Es ist dies die von Theodor Litt begründete und von Josef Derbolav fortgeführte „Bonner-Schule der Bildungsphilosophie", deren bedeutendster Vertreter und zugleich Kritiker in den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts der aus der Wiener Idealismus-Rezeption kommende junge Philosoph und Pädagoge Franz Fischer (1929–1970) war. Da durch seinen frühen Tod seine philosophischen und pädagogischen Arbeiten weitgehend unbekannt geblieben sind, ist es wohl kaum verwunderlich, dass sich beide Autoren – Altfelix und Aulke – vornehmlich um eine Rekonstruktion des philosophischen und pädagogischen Gesamtwerks von Franz Fischer bemühen.

Die Arbeit von Thomas Altfelix *Das Pädagogische jenseits von Erfahrung und Denken. Ein erkenntnisethischer Begründungsversuch im Sinne Franz Fischers* (2008) ist die erste Dissertation (Univ. Potsdam), die sich mit den philosophischen Grundlagen der Pädagogik durch Franz Fischers befasst, daher holt sie weit aus, geht bis in die wissenschaftstheoretischen und transzendentalphilosophischen Grundsatzdebatten der Wissenschaftsbegründung Mitte des 20. Jahrhunderts zurück und versucht von daher

eine philosophische Traditionslinie freizulegen, die von Robert Reininger über Erich Heintel und Josef Derbolav bis zu Franz Fischer reicht. Wobei es Altfelix nicht so sehr um eine historische Wiederentdeckung einer – heute nahezu vergessenen – differenzierten Diskussionskultur geht, sondern um eine auch heute noch fruchtbare und richtungsweisende Grundlegung des Selbstverständnisses der Pädagogik als praktisch-ethischer Wissenschaft.

Die Habilitationsschrift (Univ. Kassel) von Reinhard Aulke *Sinn, Bildung und Gewissen. Franz Fischers Philosophie und Pädagogik der kategorialen Bildung* (2009) lotet noch weiter zurückliegende philosophische Tiefen aus und versucht ausgehend von Fischers Abgrenzung vom Deutschen Idealismus über die Nachzeichnung seines eigenen philosophischen Systementwurfs bis hin zu den daraus entwickelten bildungstheoretischen Projekten die philosophische Grundlegung Fischers herauszuarbeiten.

Beginnen wir mit der Besprechung des Buches von Reinhard Aulke: In den Hauptpartien des ersten Teils „Die Grundlegung der Philosophie des Sinnes von Sinn: Das Affinitätsproblem“ setzt sich Aulke mit Fischers *Systematischen Untersuchungen zum Affinitätsproblem* (1956 – als eigenständige Schrift erstmals 2009 von Reinhard Aulke herausgegeben) auseinander, in denen Fischer die gedankliche Genese seines eigenen Ansatzes aus der Problementwicklung von Kant über Hegel und Schelling herausarbeitet. Da für Fischer Bildung die Erschließung des Anspruchs der Wirklichkeit für das erkennende und sittlich-handelnde Individuum darstellt, ist die philosophische Klärung der Affinität zwischen Denken und Sein, zwischen menschlichem Geist und Wirklichkeit auch für die Bildung von grundlegender Bedeutung.

Kant arbeitet transzendentalphilosophisch heraus, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung darstellen, sodass alle Erkenntnis der erfahrbaren Welt aus den Bedingungen der Möglichkeit unserer Anschauungsformen und Verstandeskategorien erschlossen werden können. Aber Kant ist problembewusst genug einzugestehen, dass dies nur auf die uns empirisch erscheinende Welt zutrifft, nicht aber auf das „Ding an sich“, die Wirklichkeit als solche. Es bleibt also hier ein Grenzproblem, das theoretisch nicht zu lösen ist. Sittlich-praktisch aber sind wir durch den kategorischen Imperativ als Wesen an uns selbst gefordert und daher in die Wirklichkeit an sich gestellt, obwohl wir dadurch keine theoretische Erkenntnis von ihr haben. Von Kant wird somit das Affinitätsproblem von Denken und Sein, wie es seit den Anfängen der griechischen Philosophie diskutiert wird, neu aufgeworfen und erneut dem Primat der Praxis unterstellt, aber noch nicht philosophisch gelöst.

Hier setzt Hegel mit seiner Dialektik des Geistes ein, für die Denken und Sein Momente des Zu-sich-selber-Kommens des Geistes in seiner Ein-

heit darstellen. Das Denken beginnt mit der unmittelbaren und zugleich nichtigen Bestimmung des Seins und hebt diese in seinem weiteren Prozess des Bestimmens in immer differenziertere Gestalten der Welterkenntnis auf, um schließlich diesen Prozess des Zu-sich-selber-Kommens durch alle Gestalten der Welterkenntnis hindurch als Im-Anderen-bei-sich-Sein des Geistes an und für sich selbst zu begreifen. Die Affinität von Denken und Sein wird hier zur Einheit des Geistes mit sich selbst. So wird das Sein nicht mehr als das Andere des Denkens, sondern als erste Denkbestimmung begriffen und der Fortgang des begreifenden Denkens fällt mit dem Werden des Seins zusammen. Bildungstheoretisch folgt daraus, wie dies Hegel durchaus selber ausgesprochen hat, dass das Ziel aller Bildung die „Versöhnung" des Denkens mit der Wirklichkeit sei, wie sie allein vom philosophischen Begreifen aus dem alles umgreifenden Geist erreicht werden kann.

Es war Schelling in seiner Spätphilosophie, der auf die Unhaltbarkeit dieses absoluten Idealismus Hegels aufmerksam machte. Das Sein ist keine Bestimmung des Denkens, sondern liegt als das, worauf sich alles Denken bezieht, diesem „unvordenklich" voraus. Die Affinität von Denken und Sein, in der wir selbst immer schon als das „herumwandernde Rätsel der Philosophie" (Schelling) stehen, erschließt sich uns nicht aus der fortschreitenden Welterkenntnis, sondern offenbart sich uns als Sinnanspruch für unser geschichtlich-praktisches In-der-Welt-Sein. Schellings Rückbezug auf die „unvordenkliche Existenz" ist kein Rückfall in eine vorkantische Ontologie, auch ist es keineswegs so, dass Schelling die „unvordenkliche Existenz" mit Gott gleichsetzt, sondern seine „positive Philosophie" fordert uns zu einer Sinnfindung in der Wirklichkeit heraus.

Aus der Diskussion von Kant, Hegel und Schelling kommt Franz Fischer in seiner *Philosophie des Sinnes von Sinn* dann zu seiner eigenen Bestimmung des Affinitätsproblems – wie Reinhard Aulke differenziert herausarbeitet. Glaubte Hegel zu Beginn seiner *Phänomenologie des Geistes* das „Meinen" der „sinnlichen Gewissheit" in das „Sagen" der folgenden Vermittlungen aufheben zu können, so zeigt nun Fischer, dass die in der „sinnlichen Gewissheit" gemeinte Wirklichkeit keineswegs ins Sagen der allgemeinen Erkenntnis aufgehoben werden kann, sondern als je erneut Gemeintes durch alle folgenden Stufen erhalten bleibt. In der Dialektik von Meinen und Sagen, wie sie Franz Fischer versteht, wird das Meinen nicht einfach in das Sagen – das Sein in das Denken – aufgehoben, denn auch in dem den Sinn des Gemeinten vermittelten Sagen wird Wirkliches gemeint; hier liegt die Grenze, der sich das Denken bewusst bleiben muss. So hebt sich diese dialektische Bewegung auch nicht wie bei Hegel in ein „absolutes Wissen" auf, sondern gründet im Vertrauen darauf, dass die fortschreitende Dialektik des Sinnes von Sinn dadurch die gemeinte Wirklichkeit differenzierend zu erschließen vermag, dass sie den Anspruch der Wirklichkeit als „Sinn aus sich selber" vernimmt.

Im zweiten Teil „Die Grundlegung der Theorie der Bildung: Das Freiheitsproblem und das System der Sinnreflexion“ bringt Reinhard Aulke eine differenzierte Darlegung von Franz Fischers eigenem philosophischen *System des Sinnes von Sinn* (1955 – posthum ersch. 1980), zeigt aber gleichzeitig auf, dass diese das Freiheitsproblem des Menschen explizierende Philosophie Fischers implizit zugleich auch seine Theorie der Bildung fundiert. Wir begegnen hier wieder dem Affinitätsproblem, nun aber auf die Bildungsproblematik zugespitzt. Bei Aristoteles sind die Kategorien die Aussageformen des Seins, wobei in der *ousia* das gemeinte Sein mit der ersten Aussage zusammenfällt, sodass sich alle übrigen Kategorien, indem sie sich auf die *ousia* beziehen, zu Explikationen des Seins werden. Bei Hegel wird das Sein umgekehrt zur ersten Kategorie der dialektischen Denkbewegung, sodass es als die unmittelbarste Bestimmung in das sich selbst denkende Denken einbezogen wird. Von diesen beiden Extrempositionen grenzt sich Fischer ab und gewinnt von Kants Primat der praktischen Vernunft her das Motiv, die Bestimmung der Dimensionen unseres Menschseins in der Welt als Kategorien der Freiheit der Selbstreflexion zu explizieren.

Dabei impliziert bereits das rückbezogene Fragen auf den Sinn unseres Daseins in der Welt – wie Fischer in einem Vortrag von 1956 in Abgrenzung von Martin Heidegger ausführt – unmittelbar die menschliche Freiheit, die in den weiteren Reflexionen auf den vorausgesetzten Sinn der menschlichen Freiheit deren Dimensionen als praktischen Anspruch freilegen und als Glaubenshorizonte offenbar werden lassen. Die in der *Philosophie des Sinnes von Sinn* ausgesprochenen Reflexionsstufen der Freiheit werden zu Bildungskategorien, wo sie pädagogisch auf das Ziel und den Prozess des freien Zu-sich-selber-Kommens der Kinder und Heranwachsenden bezogen werden. In welcher Form dies in der Grundlagendiskussion der Pädagogik Eingang gefunden hat, wird an Comenius, Pestalozzi und Herbart umrissen.

Im dritten Teil wendet sich Reinhard Aulke dem Begriff der Bildungskategorien zu, wie ihn Fischer im Forschungsantrag an die DFG aus dem Jahre 1956 (posthum ersch. 1975) dargelegt hat. Hier wird deutlich, dass es Franz Fischer in der Bildungsdiskussion der Wissenschaften, der Didaktik und Methodik der Unterrichtsfächer darum geht, sie aus der reinen Wissensvermittlung um des Wissens willen heraus und in den Horizont des Mittels zur Bewährung in der Praxis von Heranwachsenden und Lehrenden zu stellen. Noch deutlicher wird dieses Anliegen, die pädagogische Reflexion auf Erziehung und Bildung wieder in den Primat der praktischen Vernunft einzubeziehen, in Fischers Studie *Die Erziehung des Gewissens* (1955 – posthum ersch. 1975). Mit Recht unterstreicht Aulke, dass Fischer mit seiner *Erziehung des Gewissens* zwar an Kants *Kritik der praktischen Vernunft* anschließt, aber gleichzeitig das Theorem des kategorischen Imperativs aus seiner bloß formalen Selbstbezüglichkeit allererst in die Konkre-

tion ethischer, pädagogischer und politischer Fragestellungen zu rücken vermag. Auf die grundlegende Differenz zwischen der theoretischen Gewissheit und dem sittlich-praktischen Gewissen, die die Philosophie seit Platon bewegt, sei in einigen Konturen eingegangen.

Die Gewissheit des Gewissens ist in der unmittelbaren Selbstreflexion des Menschen aus praktischer Vernunft verankert, sie ist ein unhintergehbares „Faktum der Vernunft", wie Kant es nannte, das jedoch nicht dem Faktum empirischer Gegebenheit gleichzusetzen ist, wie sie in der Erkenntnisgewissheit vorliegt. In der unmittelbaren Selbstreflexion des Menschen aus praktischer Vernunft meint sich jedes Individuum selbst und doch misst es sich am Selbstzweck seines Menschseins, seiner Menschenwürde. Daher liegt allen Gewissensäußerungen eine Verantwortung vor einem Du zugrunde, wobei dieses Du nicht nur der konkret Andere, sondern auch das eigene Selbst oder die ganze Menschheit als Gemeinschaft oder als geschichtlicher Horizont sein kann. Dieser Sinn sittlich-praktischer Selbstreflexion kann nicht theoretisch begründet werden, sondern liegt als praktische Vernunft, als Sittengesetz, dem Gewissen selbst zugrunde – wie Aulke darlegt.

Es wäre aber völlig falsch, das Gewissen als eine angeborene Gegebenheit jedes Individuums zu behandeln, sondern sie gründet vielmehr unmittelbar in der Selbstreflexion der praktischen Vernunft, und gerade daher bedarf sie in dieser Selbstreflexion der konkretisierenden Bildung. Gewissenserziehung hat somit zum einen – wie Fischer im Anschluss an Sokrates betont – in der Aufforderung zu bestehen: „Handle nur aus deinem Gewissen!" Zum anderen müssen den Heranwachsenden – aber auch noch den Erwachsenen – die konkreten Orientierungen durch Gewissensbildung eröffnet werden. Dies hat entsprechend des Lebensalters aus den sittlich-praktischen Lebenskreisen von der Familie über die Gruppengemeinschaften bis zu den Wertegemeinschaften von Staat und Menschheit zu erfolgen. Dabei ist es aber ganz wichtig – wie Aulke unterstreicht – festzuhalten, dass diese Horizonteröffnungen weder mit Wissensvermittlungen zu verwechseln sind noch als äußerlich geltende Normen eingeführt werden können, denn die sittlich-praktischen Ansprüche – wie beispielsweise die Menschenrechte – leben nur aus dem sittlich-praktisch gebildeten Gewissen derer, die sich zu dieser Wertegemeinschaft bekennen. Kein Gewissen kann von außen zu einer bestimmten Gewissensentscheidung genötigt oder gezwungen werden.

Auch hier endet die Diskussion der *Erziehung des Gewissens* nicht mit dem Aufweis der Ansprüche sittlich-praktischer Gemeinschaften der Sitte, des Rechts, der Menschheitspolitik, sondern Aulke zeigt gemäß den Bildungskategorien auf, dass zur Gewissenserziehung ganz wesentlich auch gehört, dass die positiv-allgemeinen Werthorizonte dem Alter und den Situationen gemäß nur von den Heranwachsenden selbst im gemeinschaftlichen Handeln zu Motiven in konkreten Situationen erfahren und erprobt

werden können, um so zur „Charakterstärke der Sittlichkeit“ (Herbart) des Erwachsenen im Alltag und in Extremsituationen werden zu können. Weil der Erzieher und Lehrer von seiner sokratischen Rolle gerade auch in Bezug auf die Bildung des Gewissens weiß, muss er sein pädagogisches Handeln aus seinem Gewissen vor dem und für das Gewissen des Heranwachsenden begreifen – wie Reinhard Aulke darlegt.

Ein letztes Wort sei hier noch über den „Glauben“ gesagt, der bei Fischer einen grundlegend abschließenden Stellenwert in seiner *Philosophie des Sinnes von Sinn* einnimmt und den Reinhard Aulke behutsam einführt und zugleich vor allen möglichen Missverständnissen zu bewahren versucht. Zunächst wird mit „Glauben“ ein unüberschreitbares philosophisches Grenzproblem umschrieben. Da Fischer aus gutem Grund eine idealistische Selbstbegründung der Philosophie aus sich selbst ablehnt, endet seine Philosophie nicht wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* im „absoluten Wissen“ eines absoluten Geistes, sondern begrenzt sich gegenüber dem ihr unverfügbar bleibenden Anspruch der Wirklichkeit, gegenüber dem Vollbringen von Praxis und gegenüber dem Sinn aus sich selber. Wo die Philosophie das Verhältnis des Menschen zum jenseits dieser Grenze Liegenden anspricht, kann sie – wie dies auch Kant und Fichte taten – nur von einem Glauben oder einem Vertrauen sprechen. Damit ist aber keineswegs schon der Glaube als religiöses Phänomen gemeint.

Gleichwohl öffnet sich an dieser Grenze die Philosophie für die Möglichkeit des religiösen Glaubens und für die Theologie. Die Philosophie selber kann und darf diese Grenzen, die sie selbst ziehen muss, nicht überschreiten und muss sich jeglicher Parteinahme für einen bestimmten religiösen Glauben enthalten. Wohl aber kann sie das im religiösen Glauben Ausgesprochene in den „Grenzen der bloßen Vernunft“ (Kant) verstehen und bewerten. Aus dem praxisphilosophischen Kern seiner Philosophie heraus unternimmt dies Fischer vor allem und beispielhaft im Hinblick auf den menschlich-jesuanischen Kern der Christologie, ohne dabei der christlichen Religion und Theologie das Recht streitig machen zu wollen, unmittelbar aus ihrem Glauben sprechen zu dürfen. Im Kapitel „Freiheit und Glaube“ – aber auch im Rahmen seiner Ausführungen zur Bildungstheorie – unternimmt Reinhard Aulke den anspruchsvollen Versuch, die Gratwanderung Fischers nicht nur zu umschreiben, sondern aus eigenem Anliegen heraus nachzubeschreiten.

Thomas Altfelix beginnt mit einem Problemaufriss der gegenwärtigen Grundlagendiskussion in der Pädagogik, um die aktuelle Relevanz der philosophisch-pädagogischen Grundlinien seiner Schrift *Das Pädagogische jenseits von Erfahrung und Denken. Ein erkenntnisethischer Begründungsversuch im Sinne Franz Fischers* zu unterstreichen. Er charakterisiert dabei die beiden einander kontrovers entgegenstehenden Forschungsrichtungen der „analytisch-empirischen Erziehungswissenschaft“ und der „hermeneu-

tisch-prinzipientheoretischen Bildungsphilosophie“, denen er dann im Anschluss an Fischer – dies ist das Grundanliegen seiner Arbeit – die dialektische Aufhebung dieser beiden Richtungen durch eine „Pädagogik als praktisch-ethischer Disziplin“ entgegenzustellen.

Zunächst gilt es zu sehen, dass die „Unentscheidbarkeit“, was denn der Wissenschaftscharakter der Pädagogik sei – ob analytisch-empirisch oder hermeneutisch prinzipientheoretisch –, selbst wiederum vornehmlich von zwei verschiedenen Begründungsansätzen aus erfolgt: der „Wissenschaftstheorie“ bzw. der „Wissenschaftsphilosophie“. Wobei die Wissenschaftstheorie sich um die Methoden der empirischen Datenerhebung im Erziehungsraum bemüht, während demgegenüber die Wissenschaftsphilosophie die „transzendentale Erfassung des Pädagogischen“ in ihren Bedingungen der Möglichkeit zu klären versucht. In einer Reihe von Bezugsfeldern zeigt Altfelix auf, zu welch unterschiedlichen Begriffsbildungen, Frageansätzen und Aufgabenstellungen diese beiden Begründungsansätze führen, die um die Bestimmung des Selbstverständnisses der „Allgemeinen Pädagogik“ konkurrieren.

Von hier her bemüht sich Thomas Altfelix schon vorweg, die Konturen eines „pädagogischen Ansatzes jenseits des zweifachen Dogmas“ des „sozialwissenschaftlichen Empirismus“ und des „prinzipientheoretischen Rationalismus“ aufscheinen zu lassen. Ein solcher Ansatz dürfte nicht – wie die beiden anderen – von der Pädagogik als Theorie her das Pädagogische konstituieren wollen, sondern hätte umgekehrt das Pädagogische als eine Wirklichkeit zu begreifen, in die der Pädagoge mit seinem konkreten Bezug zum Heranwachsenden selbst hineingestellt ist, eine Wirklichkeit, die nicht theoretischer Gegenstand, sondern eine praktische Aufgegebenheit darstellt.

Die hier im ersten Kapitel nur als Ausblick aufscheinende dritte Alternative, die aus der aporetischen Verstricktheit der gegenwärtigen Diskussion der Allgemeinen Pädagogik herausführen soll, wird in den beiden Schlusskapiteln „Grundzüge der Pädagogik Franz Fischers“ und „Grundlagen einer Pädagogikkonzeption im Sinne Franz Fischers“ ausführlich dargelegt. Dazwischen schieben sich fünf weitere Kapitel, in denen Altfelix zunächst auf den Vermittlungsversuch zwischen wissenschaftstheoretischem Empirismus und transzendentalem Rationalismus durch Robert Reininger eingeht, um dann in drei Hauptkapiteln – „Wirklichkeit als Sinn“, „Erkenntniskritik als Erkenntnisethik“ und „Sprachphilosophie als Sprachethik“ – die für seine Pädagogik relevante Philosophie Fischers zu explizieren.

Robert Reininger war der erste Philosoph, der an der Universität Wien einen eigenständigen Ansatz eines an Kant orientierten Transzendentalidealismus etablierte, der dann – stärker an Hegel orientiert – von seinen Schülern Erich Heintel in der Philosophie an der Universität Wien und Josef Derbolav in der Pädagogik an der Universität Bonn weiterentwickelt wur-

de. Hieran knüpft Franz Fischer kritisch mit seinen philosophischen und pädagogischen Entwürfen in Wien und Bonn an. Daher ist es durchaus konsequent, wenn Altfelix seine philosophische Diskussion bei Reininger beginnt. Robert Reininger setzt sich in seinem Hauptwerk *Metaphysik der Erfahrung* (1931) sowohl vom logischen Empirismus als auch vom transzendentalen Rationalismus seiner Zeit kritisch ab, da diese Erfahrung und Denken jeweils einseitig hypostasieren und so nicht erfassen können, wie sie sich wechselseitig voraussetzen müssen. Jenen Einseitigkeiten versucht Reininger zu entkommen, indem er den Wirklichkeitsbezug des erfahrenden und denkenden Subjekts im „Urerlebnis" ansetzt, aus dem alle Momente des Erfahrens und Denkens sich herausbilden und in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit ableiten lassen.

Franz Fischer zeigt nun auf, dass dieser – von Erich Heintel und Josef Derbolav nochmals wirklichkeits- und sprachphilosophisch erweiterte – unmittelbare Bezug von Denken und Sein im Urerlebnis noch nicht die Lösung des Problems der Affinität von Sinn und Wirklichkeit sein kann, denn zum einen erweckt – obwohl von Reininger anders gemeint – der Ausgang beim „Urerlebnis" den Anschein einer noch immer solipsistischen Erkenntnistheorie, und zum anderen wird mit den daran anknüpfenden Reflexionsstufen, durch die die Wirklichkeit des „Urerlebnisses" expliziert werden soll, wiederum eine Konstitutionsabhängigkeit des Seins vom Denken aufgebaut, der Reininger doch gerade zu entgehen versuchte. Mit anderen Worten: die Wirklichkeit als das Andere des Denkens kommt so gerade nicht zum Vorschein. Es sind drei Momente – von Altfelix in je einem Kapitel behandelt –, mit denen Fischer über Reininger hinauszugehen versucht:

(1) All unser Erfahren und Denken bezieht sich auf die unvermittelt vorausgesetzte Wirklichkeit als das gemeinte Andere unseres Bewusstseins, aber trotzdem geht die Wirklichkeit nicht in unserem Erfahren und Denken auf, auch nicht in einem „Urerleben", sondern ist der gemeinte Sinn der Wirklichkeit, den wir sagend zu differenzieren versuchen, jedoch niemals einholen können, da alles Sagen ein Meinen von Wirklichkeit bleibt.

(2) Wirklichkeit ist dabei nicht ein ontisch Vorgegebenes – solches anzunehmen, wäre ein Rückfall in eine vorkantische Seinsmetaphysik –, sondern eine Aufgegebenheit, in die wir selbst gestellt sind. Dies lässt sich am deutlichsten – obwohl hier etwas plakativ verkürzt – an der ethischen Dimension des „Sinnes von Du" aufweisen. Das Du des Anderen ist nicht ein durch unsere Erkenntnis konstituierter Gegenstand, aber auch nicht eine ontische Gegebenheit, sondern eine Wirklichkeit, die uns in Anspruch nimmt, die uns anspricht und der wir antworten können, für die wir Verantwortung übernehmen können, da wir für das Du ebenfalls aufgegebener „Sinn von Du" sind.

(3) Schließlich können alle sprachlichen Sinnvermittlungen von Wirklichkeit, durch die alle nur denkbaren Weltbezüge erfasst werden, die wir

reflexiv in ihren verschiedenen Stufungen von den unmittelbarsten Erfahrungen über die Wissenschaften sowie ethischen und politischen Gesellschaftsbezügen uns vergegenwärtigen können, doch immer nur Versuche der Sinnexplikation der Wirklichkeit sein, deren Sinn als solchen wir nicht zu sagen vermögen. Dieser Sinn der Wirklichkeit kann uns letztlich immer nur als Aufgegebenheit vernehmbar werden, der wir uns durch unser Leben und Handeln zu stellen haben.

Die hier versuchte Skizze dient nur als Brücke, um deutlich werden zu lassen, dass insbesondere die ethischen Implikationen des Affinitätsproblems von Sinn und Wirklichkeit, wie sie von Fischer expliziert werden, für das Verständnis des „Pädagogischen jenseits von Erfahrung und Denken" (als isolierte Momente) von tragender Bedeutung sind. Immer wieder unterstreicht Altfelix, dass nicht die Pädagogik das Pädagogische konstituiert, weder durch empirische Forschungen noch durch transzendentale Setzungen, sondern das Pädagogische liegt in der pädagogischen Wirklichkeit selbst, in der Aufgegebenheit, die sie für die pädagogisch Handelnden darstellt, wie Thomas Altfelix exemplarisch aufzeigt:

Ausführlich geht er auf die an Fischers Grundlegung anknüpfende „Situationspädagogik" von Anne Fischer-Buck ein. Die bloße empirische Beobachtung eines erzieherischen Geschehens besagt dem pädagogisch Handelnden an sich nichts, denn ihr fehlt der Anspruch, wie auf das Gegebene pädagogisch zu antworten sei. Doch auch die fordernde Zielbestimmung besagt dem pädagogisch Handelnden für sich allein nichts, wenn sie nicht Antwort gebend auf vorfindliche Situationen bezogen werden kann. Und selbst das bloße Beziehen von Erfahrung und Zielsetzung aufeinander genügt nicht, wenn nicht der Sinn der Wirklichkeit einer jeden pädagogischen Situation als ein pädagogischer Anspruch erfahren und beantwortet wird.

Eine weitere, von Thomas Altfelix ausführlich diskutierte Dimension stellen die Bildungskategorien dar, d.h. die Frage nach dem Bildungssinn der Wissenschaften. Auch hier kommt es darauf an, aufzuzeigen, dass der Bildungssinn nicht in den wissenschaftlichen Aussagen – den Kenntnissen, Lehrsätzen, Formeln, Regeln – als solchen liegt, denn diese versuchen die Wirklichkeit, die sie meinen nur zu sagen, ohne sie doch selbst sein zu können. Es geht also darum, den Heranwachsenden über die Wissenschaften die von diesen gemeinte Wirklichkeit als Aufgegebenheit zu erschließen. Nicht die Naturwissenschaft, sondern die Natur zu erforschen und zu erhalten ist eine solche Aufgegebenheit, ebenso nicht das Geschichtswissen, sondern die Einsicht in die geschichtliche Verantwortung, die wir gesellschaftlich zu tragen haben. Die von den Wissenschaften gemeinte Wirklichkeit kann dem Heranwachsenden dadurch erschlossen werden, dass ihnen die Differenz zwischen den Grundbegriffen und den Aussagesystemen der Wissenschaften deutlich gemacht wird, denn mit den Grundbegriffen zielt eine jede Wissenschaft auf den Wirklichkeitsausschnitt, den sie

zu begreifen versucht, die sie mit ihren Aussagesystem aber doch niemals abschließend zu erfassen vermag.

Noch eindrücklicher sind Franz Fischers Ausführungen zur *Erziehung des Gewissens*, d.h. seiner Diskussion der Möglichkeiten und Verfehlungsformen, dem Du des Heranwachsenden den „Sinn von Du" als ethische Verantwortung zu erschließen. Niemals trägt Wissensbelehrung zur Gewissenserziehung bei, aber auch der bloße transzendentalphilosophische Aufweis vorausgesetzter Freiheit bringt nichts voran. Positive Horizonte des „Sinns von Du" müssen dem Heranwachsenden in ihrem Anspruch verstehbar und in konkreten Handlungssituationen erfahrbar werden. Differenziert geht Altfelix auf das „pädagogische Sprachverständnis als Vermittlungssinn von Du" ein und kommt hierbei im Rückgriff auf Fischers „Spätwerk" zu sehr feinsinnigen Beobachtungen und Analysen sprachlicher Texte in ihrer Möglichkeit, Pädagogisches zu erschließen bzw. Pädagogisches zu verstellen.

Dies sind einige Dimensionen, an denen sich die Fruchtbarkeit der sinnorientierten Pädagogik von Franz Fischer aufzeigen lässt. Hauptanliegen von Thomas Altfelix aber ist es, den Ansatz von Fischer als eine Perspektive aufzuweisen, die uns aus der unfruchtbaren Alternative von empirischer Erziehungswissenschaft und transzendentaler Prinzipientheorie herausführen könnte. Er möchte mit Fischer an das Pädagogische als einer uns aufgegebenen Wirklichkeit heranführen. Nur wenn sich die Pädagogik als wissenschaftliche Disziplin dieser ihr zu Grunde liegenden metaethischen Aufgegebenheit bewusst wird, vermag sie selbst den angehenden Erziehern gegenüber bildend zu wirken.

Insgesamt ist festzuhalten, dass die beiden Publikationen von Reinhard Aulke und Thomas Altfelix nicht nur sehr anspruchsvolle Rekonstruktionen der Philosophie und Pädagogik Franz Fischers darstellen, sondern auch die bildungsphilosophische Diskussion eindrucksvoll erneuern und bereichern.

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Michael Wladika, *Moralische Weltordnung, Selbstvernichtung und Bildwerden, seeliges Leben. Johann Gottlieb Fichtes Religionsphilosophie*, Verlag Königshausen & Neumann: Würzburg 2008, 205 Seiten

Fichte zählt zu jenen Denkern, die unumgänglich sind, wenn man nicht an der Philosophie vorbeigehen will. Darstellungen, die den gesamten Fichteschen Denkweg transparent zu machen vermögen, finden sich indes kaum. Michael Wladika, ein ausgewiesener Kenner des Deutschen Idealismus, hat nun eine solche vorgelegt. Das Buch gliedert sich in drei Teile: Der erste Teil betrachtet die Grundlagen Fichtes und gibt einen ersten Überblick über die Entwicklung seines Denkens; der zweite Teil behandelt die erste Etappe des Fichteschen Denkweges bis 1800 und der dritte Teil rekonstruiert den Ansatz des späten Fichte am Leitfaden der „populären" Schriften. Wladika führt mit einem eigenständigen, systematisch zielsicher klärenden Blick und zugleich in durchgehender Textnähe zu den wesentlichen Stationen dieser Entwicklung.

Die systematische Grundlage für Wladikas Fichte-Interpretation ist die von Bruno Liebrucks in *Sprache und Bewußtsein* (Bd. 4, Frankfurt am Main 1968) herausgestellte (und gegenwärtig viel zu wenig rezipierte) Auffassungsweise von Transzendentalphilosophie. Diese unterscheidet sich von anderen Auffassungsweisen kurz gesagt dadurch, dass immer zweierlei betont wird: Erstens, dass die Grundfrage Kants eine *logische* ist, nämlich die Frage nach der Erkenntnisdignität formaler Logik, und zweitens, dass sich Transzendentalphilosophie als System rein prinzipieller *Setzungen* vollzieht. Alle transzendentalphilosophischen Bestimmungen sind *Forderungen*, die aufzustellen sind, wenn die Verstandesform zugleich Erkenntnisform sein können soll. Und das gilt gerade auch für den obersten Aufhänger all dieser Forderungen, die transzendentale Apperzeption. Das Ich ist – kantisch wie auch früh-fichteisch – prinzipielle Setzung; rein transzendentalphilosophisch gibt es also keinen Weg zum existierenden Ich.

Fichte, so Wladika, gelangt nun gerade in der konsequenten Ausbildung von Transzendentalphilosophie zur Einsicht in die Notwendigkeit einer *Revolutionierung* derselben, die unter der Generalfrage steht: „Wie kommen wir über das Sollen hinaus?" (18) Der Standpunkt des bloßen Sollens, das zu keinem Sein zu gelangen vermag, müsse sich letztlich als Nihilismus aussprechen. Zur Illustration der Dringlichkeit dieses Problems verweist Wladika näher auf Nietzsche, bei dem sich jenes kantisch-frühfichtesche Kardinalproblem auf lebensphilosophische Weise reflektiere. Fichte, so Wladika, sieht dieses Problem nicht nur, sondern unternimmt dessen Lösung in Gestalt einer zweiten Revolutionierung der Denkungsart. Diese vollziehe sich in zwei Schritten: In einem ersten Schritt gelange Fichte im konsequenten Durchdenken der Transzendentalphilosophie zu Gedankenformen, in denen es wesentlich um eine „Versöhnung von Sein und Sollen" (17) gehe. Dabei gewinnen jene Bestimmungen *systematische*

Relevanz, die von Hegel her als objektiv geistige Instanzen zu bezeichnen sind (Anerkennung, Aufforderung, Geschichte).

Den zweiten Schritt vollziehe der Berliner Fichte. In diesem werde die Revolutionierung von Transzendentalphilosophie dadurch wirklich vollzogen, dass auch noch die Voraussetzungen der objektiv geistigen Selbstverhältnisse eingeholt werden. Das spätfichtesche Denken wird also nicht als bruchlos-lineare Fortsetzungsgestalt, ohnehin nicht als ontologische Rückfallserscheinung (wie man dies etwa in Gestalt der Ontologien des 20. Jahrhunderts antreffen kann), sondern als *immanente* Revolutionierung der Transzendentalphilosophie gefasst, in welcher sich die Ichphilosophie zu einer Form von Geistphilosophie fortbildet, die wesentlich die Gestalt einer Religionsphilosophie hat. Wladika bringt die zweite Revolution der Denkungsart Fichtes formelhaft so auf den Begriff: „Der späte Fichte entwickelt eine transzendentalphilosophisch durchgeführte Erscheinungslehre des Absoluten. Er entwickelt also das System der Bedingungen der Möglichkeit und der Wirklichkeit dafür, dass das Ich als unreines sowie schließlich reines Bild des Absoluten wirklich sein kann." (165) Die Religionsphilosophie hatte ja schon in der Kantischen Postulatenlehre die systematische Schlüsselstellung, den Gedanken der Vermittlung von Sein und Sollen auszusprechen. Die fortschreitende Aktualisierung und Konkretisierung dieser Schlüsselstellung verfolgt Wladika im zweiten und dritten Teil, angefangen vom *Versuch einer Critik aller Offenbarung* bis hin zur *Anweisung zum seeligen Leben*.

Das Zentrum der Untersuchung bildet die Betrachtung dessen, was für den Begriff des Absoluten im Gang der Aufhebung der Transzendentalphilosophie folgt. Zunächst ist beim frühen Fichte Gott als seinsfrei gesetzte Existenz im Sinne der „moralischen Weltordnung" anzusehen – was transzendentalphilosophisch notwendig ist, weshalb, wie Wladika betont, der Vorwurf des Atheismus an Fichte nur das Unverständnis von Transzendentalphilosophie belegt. Wladika zeigt, wie wir durch die Einsicht in das Gesetztsein des Setzenden notwendig dazu kommen, das Absolute als „unendlichen Willen", der der „allgemeine Vermittler" (140) aller endlichen Willen ist, schließlich als die Vernunft, die sich wissende „ewige[] geistige[] Selbstbewegung" (149) ist, zu fassen. Das „Seyn" des späten Fichte ist sich wissendes Selbstverhältnis: das Setzen von Freien (149), die sich als Gedachte (154), als Gesetzte anerkennen. Hier zeigt sich, dass Fichte sich in eigenständiger Weise um einen Schlüsselgedanken bemüht, der auch bei Schelling (Gott-setzende Bewusstsein), Franz v. Baader (cogitor ergo sum) und Hegel (der Schritt vom Wesen zum Begriff im Sinne der Einsicht in das Gesetztsein des Anundfürsichseins in der *Wissenschaft der Logik*) erscheinen wird.

Damit eröffnen sich ganz neue Perspektiven. Zunächst zeigt sich – was transzendentalphilosophisch nicht fassbar war – die *innere* Notwendigkeit von Geschichte. Denn Geschichte wird von Fichte als Manifestation (146 f.) jener absoluten geistigen Selbstbewegung gefasst, die im Gang in die Ent-

fremdung, der Selbstnegation des Absoluten (sehr schön hier die Wendung, die zeigt, wie radikal auch der späte Fichte Freiheit ernst nimmt: „*Gott hat sich nach dem späten Fichte vollständig in die Hand der Menschen gegeben.*“ (163)) und ihrer Überwindung im Sinne der Bildwerdung des Bildes besteht. Damit ist die *kenosis*-Lehre in gewisser Weise in die Wissenschaftslehre eingeholt: Ich wird dadurch Ich, dass es sich in seiner Unmittelbarkeit negiert, um „reine lebendige geistige Selbstbewegung“ (177) zu werden. In diesem Zusammenhang finden sich interpretatorische Glanzstücke, etwa eine Interpretation der Lehre von den Gesichten (159 ff.), die zeigt, dass Geschichte im Sinne der Ichwerdung des Ichs, das Sich-Bilden zu konkreteren Stufen der Selbst- und Weltinterpretation nicht unmittelbar vom Einzelnen her möglich ist, sondern ein aufforderndes Hineinsprechen Gottes voraussetzt (was auch gnadentheoretisch wichtig ist). „Denn das Gesicht ist das Für-uns-Sein dessen, *was wir für uns noch nicht sind, was uns aber unmittelbar auffordert, uns nach ihm zu bilden, in ihm zu leben*.“ (164)

Besonders bemerkenswert sind Wladikas eigenständige Weiterführungen des spätfichteschen Denkens zum Begriff des Gebets, das als notwendige ausdrückliche Anerkennung der eigenen Bildhaftigkeit (164 ff.) gefasst wird. Denn: „Nur in der Anerkennung seines Anerkanntseins ist der Mensch wirklich.“ (165) Diese gebetsphilosophische Linie zieht Wladika noch mit Blick auf klassische katholische Theologien (R. Guardini, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger) weiter aus. Wir sehen hier: ein durch die Transzendentalphilosophie hindurchgegangenes Denken kann auch mit neuem Interesse auf gediegene Theologien blicken, die einen tendenziell unmittelbar metaphysischen Denkduktus pflegen.

Wladikas gebetsphilosophische Überlegungen sind auch deshalb von besonderem Interesse, weil sie im Grunde jenen „nach-idealistischen“ Positionen widersprechen, die das Gebet, wie man mit Hegel kritisch bemerken kann, vorwiegend als Ausdruck des „unglücklichen Bewusstseins“ fassen, indem auf der einen Seite der Logos angesichts der Erfahrung des Nicht-Identischen als der ganz Andere, der *deus absconditus* gesetzt wird, auf der anderen Seite eingeklagt wird, dass die Nicht-Identität in der individuellen und menschheitlichen Geschichte nicht das letzte Wort haben darf, sondern sich als soteriologisch umfangen erweisen soll. Vom späten Fichte her könnte man sagen, dass damit Gott – wie bei Kant und dem frühen Fichte – nur den Status einer prinzipiellen Setzung gewinnt, die aus pragmatischen Motiven heraus vorgenommen werden muss, um angesichts der modernen Erfahrung einer freigesetzten Freiheit und ihrer Abgründigkeit nicht unmittelbar im Nihilismus verzweifelnd zusammenzusinken. Wie aber soll der als der ganz Andere gesetzte Logos sich als *non aliud* (Cusanus) erweisen können? Diesen Widerspruch kann eine die *ratio debilis* forcierende Position nur durch einen Sprung in den Voluntarismus „lösen“. Fichtes Pointe demgegenüber wäre gerade, das auf sich gestellte Ich *als* Bild, *als* Erscheinung des sich eben nicht entziehenden, sondern vielmehr *zeigenden*,

ja radikal *präsenten* Absoluten zu denken. Von da her steht auch das Gebet nicht im Zeichen einer (gegenwärtig mitunter fetischisierten) Alterität und Verborgenheit Gottes, mithin auch nicht vorrangig im Gestus der (An-)Klage, sondern im Zeichen des (lobenden und dankenden) Wissens des an sich realisierten und daher sich überhaupt realisieren könnenden und sollenden Endzwecks, nämlich der Gott-Mensch-Einheit im Sinne des Anerkennens des Anerkanntseins. Wenn also Gott „im Geist und in der Wahrheit" (Joh 4,24) angebetet werden soll und wenn gilt, dass die Wahrheit Jesus Christus als die *Einheit* von Gott und Mensch ist, dann kann die Grundlage des im Zeichen *dieser* Wahrheit stehen wollenden Gebetes nicht das Bewusstsein der *Nicht-Identität* von Gott und Mensch sein, sondern muss das Wissen um die, mit Hegel gesagt, an sich *verwirklichte* Einheit von Gott und Mensch sein. Dieses Wissen, das als solches zugleich Wissen um die bleibende Nicht-Identität *innerhalb* dieser Identität ist, wird mit jener bei Wladika skizzierten Philosophie des Gebets im Sinne der Anerkennung des Anerkanntseins näher fassbar.

Die Untersuchung kulminiert im Aufweis dessen, dass es Fichte zumindest im Ansatz gelungen ist, Gott als Person zu denken. Obwohl Wladika Fichte durchwegs im Umhof seiner Stärke aufsucht, weist er auch auf bleibende Schwierigkeiten Fichtes in Bezug auf den Begriff der Trinität hin (81). Gerade diese Frage, ob und wie weitgehend mit Fichte Gott als Geist gedacht zu werden vermag, bleibt letztlich in Schwebe (v.a. der letzte Abschnitt, der Entscheidendes zur Persönlichkeit Gottes enthält, gerät ein wenig knapp). Wie weitgehend ist von Fichtes Spätphilosophie her die Einheit von immanenter und heilsökonomischer Trinität fassbar? Das „seelige Leben" soll ja die sukzessive Anamnesis und Aktualisierung dieser Einheit sein.

Insgesamt zeigt Wladika, dass dort, wo sich die transzendentale Reflexion aufhebt, Religionsphilosophie (qua Geistphilosophie) zur neuen Mitte des Systems wird. Diesen Denkweg mit Fichte zu gehen, bedeutet, wie Wladika zeigt, viel zu gewinnen: die Überwindung der Religionskritik der über sich nicht aufgeklärten Aufklärung, die Aufhebung des Primats des Praktischen (und des entsprechend ausgedünnten Gottesbegriffs) – und schließlich einen neuen Blick auf den untrennbaren Zusammenhang zwischen Gottesbegriff und dem Begriff des Menschen: Je geistvoller die Selbstinterpretation des Menschen, desto geistvoller der Gottesbegriff. Wie weitgehend ist jedoch Fichte die Selbstaufhebung der Prinzipienphilosophie im Feld der Fundamentalphilosophie, d.h. *logisch* gelungen? Diese entscheidende Frage wäre mit Blick auf die späten Wissenschaftslehren zu verfolgen. Für ein gediegenes Fichte-Studium, das die Etappen des Fichteschen Denkweges adäquat bestimmen, aufeinander beziehen und voneinander unterscheiden können muss, ist Wladikas Buch jedenfalls unentbehrlich.

Max Gottschlich (Linz)

Zur Neuentdeckung Schellings für die Theologie

Malte Dominik Krüger, *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* (Religion in Philosophy and Theology 31), Verlag Mohr Siebeck: Tübingen 2008, 342 S.

Kurt Appel, *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling*, Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn/München/Wien/Zürich 2008, 338 S.

Mit diesen beiden umfangreichen und differenzierten philosophischen Untersuchungen wird Schellings Spätphilosophie in den engsten Diskussionskreis der Evangelischen und der Katholischen Theologie einbezogen. Nun hat es zwar immer schon protestantische und katholische Theologen gegeben, die sich auf Schelling beriefen und sich mit ihm auseinandersetzten, man denke nur an Paul Tillich und Hans Ehrenberg, an Horst Fuhrmans und Xavier Tilliette, an Walter Kasper und Klaus Hemmerle. Aber erst Malte Dominik Krüger und Kurt Appel gehen so weit, Schellings *Philosophie der Offenbarung* für das protestantische bzw. das katholische Glaubensverständnis zu reklamieren. Dabei sind die Akzente, die sie setzten, sehr unterschiedlich, ja man könnte sogar im Hinblick auf ihre Herkunftskonfessionen und die von ihnen vertretenen Positionen von „vertauschten Fronten" sprechen.

I.

Malte Dominik Krüger deutet mit seiner Arbeit *Göttliche Freiheit*, die er 2006 als Dissertation der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen vorlegte, Schellings Spätphilosophie als „eine trinitarische Theorie des Absoluten" in „freiheitstheoretischer Durchführung" (4). Dabei führt er nicht nur eine genaue Durchsicht der posthum als Vorlesungen veröffentlichten Manuskripte Schellings zur negativen und positiven Philosophie durch, die in einer fast Satz für Satz Interpretation der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* (1847–52) und der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832) gipfelt, sondern unterzieht auch die hierfür relevante Literatur zu Schellings Spätphilosophie einer gründlichen Durchsicht.

Schon diese Zusatzleistung einer vergleichenden Darstellung der jüngeren und jüngsten Interpretationen zu Schellings Spätphilosophie ist beachtlich und verdient volle Bewunderung und Anerkennung, zumal sie nach Richtungen differenziert jeweils den einzelnen Interpretationskapiteln als „Gespräch mit der Forschung" nachgestellt werden und dadurch unterschiedliche Lektüren einzelner Texte deutlich werden lassen. Krüger beginnt sicherlich zu Recht mit der „klassischen Kontroverse zwischen

Horst Fuhrmans und Walter Schulz, die anlässlich der Würdigungen Schellings zu seinem 100. Todesjahr 1954 aufbrachen und an die sich viele andere Interpretationen anschlossen. Verwunderlich ist dabei nur, dass er die dritte, wahrhaft (existenzphilosophisch-) kantische Position, wie sie von Karl Jaspers in seinem Schelling-Buch (1955) vorgestellt wurde, übergeht, obwohl er diese Richtung an späteren Interpreten durchaus berücksichtigt.

Doch wenden wir uns der durch und durch gelungenen Rekonstruktion von Schellings negativer und positiver Philosophie zu, die Krüger in seinem Buch *Göttliche Freiheit* durchführt. Nach einer ersten Präzisierung seiner Themenstellung arbeitet Krüger die philosophiegeschichtliche und systematische Aufgabenstellung der negativen Philosophie Schellings heraus. Von vornherein wird daran deutlich, dass Schellings Ausführungen zur negativen Philosophie kein Versuch sind, an Hegels *Wissenschaft der Logik* und dessen *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* anzuknüpfen, sondern aus einer entschiedenen Kritik an Hegel erwachsen. Hegels System ist zwar auch negative Philosophie, aber eine die sich absolutsetzt, indem sie sich selbst zur positiven Philosophie erklärt, die dadurch zu einem durchgängigen ontologischen Gottesbeweis wird, während für Schelling die Aufgabe der negativen Philosophie darin besteht, sich gegenüber dem „unvordenklichen Existieren" selbst zu begrenzen. Hierbei knüpft er an Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises an, denn die Existenz ist kein Prädikat, sondern die „absolute Position", auf die sich alle Prädikation bezieht. „Die Vernunft vermag alles zu thematisieren, ist aber gerade darin potentiell, daß sie die Wirklichkeit nicht heraufführen kann." (Krüger 15)

Schon die (transzendental-) induktive Rückwendung des Denkens auf sich selbst, die Schelling als das „reine Denken" der Durchführung der „negativen Philosophie" voranstellt – was Krüger richtig anmerkt, aber nicht scharf genug herausstellt – ist keine Selbstkonstitution des Denkens, sondern immanente Selbstaufklärung der Prinzipien des Denkens, das Sein zu denken. Der Übergang vom „reinen Denken" zu den philosophischen Realwissenschaften ist wohl umstürzender als es Krüger darlegt, denn erst durch eine totale Umwendung werden die „Prinzipien des Denkens" zu „Potenzen des Seins" – ein Problem, das Schelling seit seinem *Ersten Entwurf einer Philosophie der Natur* (1799) bewegt. Erst unter Zuhilfenahme der frühen Systementwürfe Schellings können die grundlagentheoretischen Ausführungen in der *Darstellung der reinrationalen Philosophie* in ihrer konkreten Durchführung als Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie und ihren vermittelnden Thematisierungen in Kunst, Philosophie und Religion sichtbar gemacht und durchgeführt werden. Doch all diese vernunftwissenschaftlichen Erkenntnisse der natürlichen und menschlichen Welt funktionieren nur aufgrund eines vorausgehenden Erfahrungsbezuges zur Wirklichkeit (Krüger 130), der aber bezogen auf die Idee Gottes augen-

scheinlich nicht mehr gegeben ist. Damit stößt das Denken innerhalb der Vernunftwissenschaft (negativen Philosophie) an eine absolute Grenze, die es „verzweifeln" lässt (Krüger 105) und zu einer praktischen Umkehr in eine positive Philosophie weitertreibt.

Hier nun – in der Mitte seines Buches – dringt Malte Dominik Krüger zu seiner zentralen Thematik der „Durchführung der Trinitätslehre in der positiven Philosophie" Schellings vor. Schon seit seinen *Philosophischen Untersuchungen zum Wesen der menschlichen Freiheit und ihren damit zusammenhängen Gegenständen* (1809) hat Schelling deutlich gemacht, dass die menschliche Freiheit zum Guten und zum Bösen nur denkbar ist, wenn das Absolute selbst als Freiheit gedacht wird, das seinerseits den Menschen freisetzt, auch wider es zu entscheiden. Diese Problematik führt Schelling Schritt für Schritt zur Ausgestaltung seiner positiven Philosophie, die Krüger aus der *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (1832) prägnant nachzuzeichnen und zu interpretieren versteht.

Eine Freiheit des Absoluten kann nur gedacht werden unter der Voraussetzung dreier Potenzen im Absoluten: dem Sein (Objekt), dem Logos (Subjekt) und dem beides vermittelnden Geist (Subjekt-Objekt). Die absolute Freiheit aber liegt darin über alle drei Potenzen mächtig zu sein, und diese absolute Freiheit nennen wir Gott. (Krüger 178) Diese trinitarische Struktur in der allein göttliche Freiheit gedacht werden kann, ist gleichsam das Bild Gottes vor der Schöpfung, an sie erinnert die Mehrzahl Gottes („Elohim") in der Genesis. Mit der Schöpfung und durch sie kommt Bewegung in die drei Potenzen, die nun erst als eigenständige göttliche Gestalten in Erscheinung treten. Denn durch die Schöpfung entäußert Gott aus seinem Sein das eigenständige Sein der Natur – an dem das Wirken des Vaters als immer schon Vergangenes, das niemals Gegenwart war, sichtbar wird. Dies aber fordert heraus, dass nun auch die zweite Potenz des Logos als selbständige Gestalt in Erscheinung tritt – das Heraustreten des Sohnes, das die gegenwärtige Zeit bestimmt. Durch das Hervortreten dieser beiden Potenzen kommt auch die dritte vermittelnde Gestalt des heiligen Geistes als auf die Zukunft hin Aufgegebenes zum Vorschein. (Krüger 197)

Da diese trinitarische Struktur des Absoluten, die zugleich die Geschichte strukturiert – wie dies Schelling schon seit den *Weltaltern* (1811-1815) darlegt – grundsätzlicher Natur ist, unterstreicht Krüger ihre „transzendentale Stellung gegenüber der christlichen Offenbarungsreligion": „Die Trinitätslehre gibt es nicht aufgrund des Christentums, sondern das Christentum gibt es aufgrund der Trinitätslehre." (Krüger 199 f.) Daher schreitet Krüger von hier aus direkt zur Erläuterung des „Gehalt[s] der christlichen Trinitätslehre" voran, also zur Darstellung der Dreieinigkeit von Vater, Sohn und heiliger Geist – wobei die dritte Gestalt bei Krüger fast nur beiläufig mitgeführt wird. Wodurch – ungewollt – der Eindruck einer deduktiven Ableitung entsteht.

Wechseln wir von hier her zur bewusstseinsgeschichtlichen Durchführung der *Philosophie der Mythologie* und *Philosophie der Offenbarung.* Der Trinität göttlicher Gestalten entspricht eine ebensolche trinitarische Struktur des Bewusstseins, die ja bereits im „reinen Denken" sichtbar wird. Alles Bewusstsein ist „notwendig Gott-setzendes Bewusstsein", d.h. es ist nicht aus sich selbst konstituiert, sondern in seinen Potenzen auf etwas bezogen, aus dem es ist. (Krüger 199) Wo nun das Gott-setzende Bewusstsein nicht nur in seinen Potenzen als solchen, sondern in seinem geschichtlichen zum Bewusstsein-Kommen betrachtet wird, da finden wir es zunächst in die Mythologie verstrickt.

Als tiefste Schicht allen religiösen Ahnens finden wir einen vagen Monotheismus, die Anbetung des alles beherrschenden Himmelsumschwungs. Doch je mehr sich das Bewusstsein bemüht sich seiner eigenen Potenzen zu bedienen, umso mehr treten ihm diese Potenzen als eigene, es beherrschende Göttergestalten entgegen – dies ist die Theogonie, die Schelling in seiner *Philosophie der Mythologie* zu entschlüsseln versucht. Erst im Judentum und in den griechischen Mysterienkulten beginnt das Bewusstsein sich aus dem es beherrschenden mythologischen Prozess zu befreien. Das Bewusstsein wird sich seiner als notwendig Gott-setzendes und damit implizit als Gott-gesetztes bewusst und hofft auf einen kommenden, sich ihm offenbarenden Gott der Freiheit.

Zu diesem Gott der Freiheit wird das Gott-setzende Bewusstsein – wie Schelling in der *Philosophie der Offenbarung* darlegt – durch Jesus von Nazareth geführt. Denn Jesus hätte sich selbst als Herr des Seins vergöttlichen können. Doch gerade das tut er nicht, sondern er unterstellt sich in Freiheit dem Vater, versteht sich als Weg zum Vater – und darin wird er zu Christus – wie Schelling betont. (Schelling XIV 37, UPhO 579) Doch damit endet noch keineswegs der Bewusstwerdungsprozess, denn nun erst „erfolgt der Beginn der Menschwerdung im Geist" (Krüger 256) –, die Annahe der freien Nachfolge in der christlichen Gemeinschaft, die erst in der johanneischen Kirche der Zukunft, die es zu erstreben gilt, abgeschlossen sein wird. (Krüger 263)

Ich habe hier in groben Zügen versucht den Gedankengang, der in der positiven Philosophie Schellings und noch stärker in deren Nachzeichnung durch Krüger in christlich-theologischer Begrifflichkeit ausgeführt wird, in möglichst philosophisch neutraler Sprache wiederzugeben, um so nun den Kern der Ausführungen von Malte Dominik Krüger besprechen zu können.

Ohne Zweifel bestechen die Darlegungen von Malte Dominik Krüger durch ihre genaue Nachzeichnung des Argumentationsgangs und durch die Herausarbeitung des in der göttlichen Freiheit gipfelnden trinitarischen Grundgedanken der Spätphilosophie Schellings. Und es ist sicherlich für einen Theologen nichts Ehrenrühriges, wenn zudem unterstrichen wird, dass durch diese Arbeit die Trinitätslehre Schellings theo-

logisch gelesen und für die (protestantische) Theologie fruchtbar gemacht werden soll. Oder, um es mit dem von Krüger vergessenen Karl Jaspers zu sagen, hier wird immer schon von der Gewissheit des christlichen Offenbarungsglaubens her argumentiert, nicht aber aus der Selbstbeschränkung des „philosophischen Glaubens", dem Schelling mit seiner „philosophische Religion" vielleicht näher steht, als selbst Jaspers es wahrhaben will.

Um die Theologen für Schelling einzunehmen, verstärkt Krüger sogar noch die von Martin Heidegger – den er nur peripher erwähnt – kritisch herausgehobenen onto-theologischen Züge der Spätphilosophie Schellings, indem er Schellings Trinitätslehre in die Nähe der „orthodoxen Patrozentrik" rückt. (Krüger 287) Zu Recht betont Krüger, dass dies nicht die Intention Schellings ist (296), wohl aber – so muss man daraus schließen – seine eigene. Wo bleibt aber dann das entscheidende – mit Kant geteilte – Motiv der positiven Philosophie Schellings, dass es keinen Beweis Gottes geben kann, sondern nur einen durch unser geschichtliches Handeln hindurch geführten „Erweis" Gottes?

Entschieden bekennt sich Malte Dominik Krüger zur Dogmatik des Athanasius und straft Arius von Alexandria mit hochmütiger Ablehnung (287 ff.). Wird er aber dadurch der in eine Phänomenologie des Gott-setzenden Bewusstseins eingebetteten Christologie Schellings gerecht? Bedauerlich ist in diesem Zusammenhang auch, dass Krüger weder das *Schelling*-Buch (*Disputation*, Bd. II, 1924) des Philosophen und Pastors Hans Ehrenberg noch dessen theologische Fortführung Schellings in *Die Heimkehr des Ketzers* (1920) in seine Forschungsdiskussion einbezieht. Dadurch entgeht ihm auch, dass der von ihm angesprochene „jüdisch-christliche und interreligiöse Dialog" (Krüger 291) bereits von den Vettern Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig – dessen Name bei Krüger nur indirekt auftaucht – im Rückgriff auf Schelling schon einmal weit fortgeschrittener als heute war. Gerade aus Franz Rosenzweigs *Der Stern der Erlösung* (1921) ist zu lernen, dass es auch eine jüdische trinitarische Bestimmung der göttlichen Freiheit geben kann. Schellings positive Philosophie existentieller Standortfindung in der Geschichte, die Krüger als „praxisgebundene Diagnose" charakterisiert (Krüger 311), wird erst durch Ehrenberg und Rosenzweig – gemäß der allerersten Begeisterung Sören Kierkegaards in Schellings Berliner Vorlesung – in den Horizont einer existentiell-praktischen Bewährung in der Geschichte fortgeführt.

Die weitere theologische Diskussion um Schellings negative und positive Spätphilosophie, wird ohne Zweifel immer auf die subtile Rekonstruktion von Malte Dominik Krügers *Göttliche Freiheit. Die Trinitätslehre in Schellings Spätphilosophie* zurückgreifen müssen, aber sie darf dabei nicht zu einer Dogmatik führen, daher gilt es auch an andere weiterführende Diskussionsbeiträge zu erinnern und an sie anzuknüpfen.

II.

Das Zeit- und Geschichtsproblem, das schon in Malte Dominik Krügers Schelling-Interpretation eine wichtige Rolle spielt, wird in der Habilitationsschrift von Kurt Appel *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit im Anschluss an Hegel und Schelling* ins Zentrum gerückt. Dabei geht es Appel nicht so sehr um Textauslegungen, sondern um ein Philosophieren mit Schelling und Hegel über die Grundlegung einer „Theologie der Zeit" (Appel 22), d.h. über den Sinn unserer zeitlichen und geschichtlichen Existenz im Angesicht Gottes. Um diese Problemstellung zu erschließen, spannt Appel in ausführlichen Vorkapiteln einen großen Bogen, der von Leibniz über Kant bis zu Heidegger reicht. Durch den Vormarsch der neuzeitlichen Wissenschaften mit ihrem entleert-verrechnenden, linear-chronologischen Zeitverständnis, wird zunehmend die Frage nach dem Sinn unseres Daseins in der Welt verdrängt, dem stemmt sich die Philosophie entgegen und kommt dabei nicht darum herum bis zu letzten theologischen Sinnhorizonten vorzudringen.

In gewisser Weise nimmt Schelling die Motive der drei Denker auf oder voraus, radikalisiert sie jedoch auf eine neu gestellte existentielle Sinnfrage hin: „Gerade Er, der Mensch, treibt mich zur letzten verzweiflungsvollen Frage: warum ist überhaupt etwas? warum ist nicht nichts?" (Schelling 1856 ff. XIII, 7) Diese existentielle Sinnfrage kann niemals allgemein vernunftwissenschaftlich beantwortet werden, denn sie fragt nach einem möglichen Sinn des geschichtlichen Daseins überhaupt, aus und in dem wir den Sinn unseres je eigenen Dasein zu finden vermögen. Solange der Mensch noch vernunftwissenschaftlich nach allgemeinen Erklärungen des „Was" des Seienden sucht, kann er nicht an das „Dass" der Existenz herankommen. Erst durch die „Geistestat" einer „Ekstasis" aus dem Wissenwollen heraus, wird er zum Vernehmen des Andern, aus dem auch er als daseiender ist, gelangen. „Der Mensch ist nur dann der Zeit nicht heillos ausgeliefert, wenn er ihre innere Einheit finden und von diesem ‚Zentrum' aus auch ‚Vergangenheit wissen', ‚Gegenwärtiges erkennen' und ‚Zukünftiges ahnen' kann." (Appel 138)

Schon allein um die Zeit in ihrer Dreigestaltigkeit zu verstehen, ist es notwendig, die absolute Freiheit in ihrer Mächtigkeit über ihre trinitarischen Potenzen zu bedenken. Schellings positive Philosophie ist der Versuch das Dasein und die Geschichte in die wir gestellt sind, als Offenbarungsgeschichte zu erfahren, sie als „unsere Geschichte" eingefügt in die „Geschichte Gottes" (Appel 156) zu verstehen. Wir müssen uns aber bewusst halten, dass wir hier im Medium positiver Philosophie keinen Beweis des Dasein Gottes führen können, sondern immer nur – ausgehend von der „Unvordenklichkeit der Existenz" – durch unsere sich in die Sinnhoffnung einer Offenbarungsgesichte einfügendes sinngebendes Handeln hindurch einen „Erweis" Gottes zu erstreben vermögen. Dieser Erweis Gottes ist ein

„durch die gesammte Wirklichkeit und durch die ganze Zeit des Menschengeschlechts hindurchgehender [...], der insofern nicht ein abgeschlossener, sondern ein immer fortgehender ist, und ebenso in die Zukunft unseres Geschlechts hinausreicht, als in die Vergangenheit desselben zurückgeht. In diesem Sinne vorzüglich auch ist die positive Philosophie *geschichtliche* Philosophie." (Schelling XI 571; Appel 159)

Von diesem existentiell-geschichtlichen Verständnis der positiven Philosophie Schellings her stellt Appel sehr überzeugend nicht so sehr die Bestimmung der Trinität ins Zentrum seiner Diskussion, sondern das notwendig „Gott-setzende Bewusstsein", das sich darin als von Gott gesetztes Bewusstsein erfährt. (Appel 161) Mit Berufung auf das *Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus* (1796) spricht Kurt Appel von Schellings Erzählung in Mythologie und Offenbarung als von einem zweiten, einem „neuen Mythos", also einer „verheißungsvollen Erzählung der Offenbarung Jesu Christi" als einer geschichtlichen Sinnorientierung für die je eigene Bewährung in der Geschichte. Dabei ist „die Offenbarung nicht als ein von der menschlichen Geschichte abgetrenntes Geschehen" (Appel 192) zu betrachten, sondern sie ereignet sich mitten in ihr selbst. Indem Jesus von Nazareth sich jeglichen Vergöttlichungsversuchungen entzieht, sich dem Vater unterstellt und seine Sendung bis in den Tod erfüllt, wird er – wie Schelling betont – zu Christus und wird uns zur Wegorientierung unserer geschichtlichen Bewährung vor und mit Gott. „Das Tun des Sohnes als des Menschen, der von sich und seiner Allmachtsphantasie abgelassen hat, wird darin Tun Gottes und der Sohn macht auf diese Weise nicht nur ‚die unsichtbare Gottheit auf das glänzendste sichtbar' (Schelling UPhO 528), sondern wird im eigentlichen Sinne Sohn Gottes." (Appel 188)

Von hier aus wendet sich Kurt Appel Hegel zu, wobei er sich zunächst auf die Bestimmung der Liebe in Hegels theologischen Jugendschriften rückbezieht, da für ihn darin der Schlüssel zum Gesamtwerk Hegels liegt. Liebe bestimmt den Anderen nicht, sondern lässt ihn frei, zugleich aber erfährt „Liebe sich nicht als Getrenntes [...], denn die Liebenden sind eins in ihr". Dies ist es, was Hegel als den „tiefsten Grund jeder Vereinigung" im Geiste anspricht. „Dieser Gedanke [...] übersteigt dabei jede endliche Erfahrung und führt mitten in die mystisch-religiöse Dimension der Liebe. Es ist nicht zuletzt das Verhältnis bzw. die mystische Vereinigung von Mensch und Gott, in besonderer Tiefe in der Kommunion der christlichen Eucharistiefeier zum Ausdruck gebracht." (Appel 216) So leuchtet auch hier schon das titelgebende Motiv *Zeit und Gott* aus den Jugendschriften Hegels hervor, das – wie Appel meint – in den spekulativen Schriften Hegels dann zur Vollendung gebracht wird: „*Der Sinn der Zeit liegt in der menschlichen Entsprechung gegenüber dem göttlichen Logos*, die sich in der Offenbarung Gottes als einiges Leben in den Trennungen und Verwerfungen des menschlichen Lebens auf dieser Erde zum Ausdruck bringt, wobei entscheidend ist, dass diese Form der Manifestation Gottes [...] erfahren wird [...] in der

Anerkennung, dass der Mensch Gast auf dieser Erde ist. Die Zeit ist damit markiert als der Bindestrich des Bewusst-Seins." (Appel 222)

In Anknüpfung an Bruno Liebrucks liest Kurt Appel sodann Hegels *Phänomenologie des Geistes* als schrittweise Konkretisierungshorizonte der Anerkennung des Anderen – im Sinne eines genetivus subjectivus und genetivus objectivus – bis hin zur Offenbarung und Offenbarwerdung: „Gott IST die Liebe". (Appel 231) Um dies noch zu untermauern, zieht Appel auch Hegels *Wissenschaft der Logik* heran, während er Hegels *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* und insbesondere Hegel *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte* – ebenfalls im Anlehnung an Liebrucks (Appel 247) – ausgrenzt und abtut. So gelesen erfüllt Hegels *Phänomenologie des Geistes* nicht nur das, was Schelling mit der positiven Philosophie intendierte, sondern überwindet – so Appel – auch noch die Trennung von negativer und positiver Philosophie, in der Schelling noch verbleibt. „Hegel trennt nicht zwischen einer dialektischen negativen Philosophie und einer (im Sinne Schellings) positiven geschichtlichen, da beide [...] bei ihm als eine Bewegung Gottes zu betrachten sind." (Appel 234)

Versteht man Hegels *Phänomenologie des Geistes* als einen „einzigen spekulativen Satz", der sich so ausdrücken lässt: „Die Substanz IST Subjekt, insofern das Subjekt Substanz IST. Beides zusammen ist der Geist." (Appel 232), dann wird klar, dass sie in ihrer Bewegung doppelt zu lesen ist, sowohl als die schrittweise Aufhebung des Bewusstseins in den Geist als auch als die schrittweise Offenbarwerdung des Geistes für das Bewusstsein. Beides verschmilzt in den von Appel oftmals zitierten Satz Hegels: „*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist." (Hegel 3, 145) Die theologische Pointe dieser Lesart Hegels kommt in den letzten beiden Kapiteln – „Die offenbare Religion" und „Das absolute Wissen" – der *Phänomenologie des Geistes* zum Vorschein. Oder in Hegels christlichen Worten ausgedrückt, im „spekulativen Karfreitag" – dem „unendlichen Schmerz [...]: Gott selbst ist tot [...], aus welcher Härte allein [...] die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst [...] und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß" (Hegel 2, 432 f.) – sowie im spekulativen Pfingstereignis: „Das versöhnende *Ja*, [...] – es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen." (Hegel *PhdG* 3, 494; Appel 287)

Über Schelling hinaus – so die These von Kurt Appel –, der über eine Ekstasis der Vernunft in die positiv sinnerfüllte Zeit mit Gott eintritt, gelingt es Hegel durch den Prozess der *Phänomenologie des Geistes* alle Bewusstseinsgestalten – also auch die der „negativen Philosophie" der Vernunfterkenntnis – abschließend in das sinnerfüllte Zeitverständnis des absoluten Wissens „aufzuheben". „Das absolute Wissen weiß dagegen, dass Gott als der Geist der an und für sich Lebendige und Gegenwärtige ist." (Appel 301) Zeit wird hier nicht mehr als leere Linearität eines Ablaufs bestimmt, aber auch nicht metaphysisch aus einer jenseitigen Ewigkeit abgeleitet, sondern sie ereignet sich in uns als sinnerfüllte, wo wir uns als sin-

nerfüllt aus dem absoluten Geist verstehen. Schelling gelingt es die christliche Offenbarung als sinnstiftende Erzählung unserer geschichtlichen Existenz darzulegen, Hegels *Phänomenologie des Geistes* führt noch einen Schritt weiter in das christliche Erleben der Eucharistie. Das mystische Verschmelzen von endlichen und unendlichen Geist, das Hegel schon in seinen theologischen Jugendschriften ansprach, prägt auch den höchsten Gedanken der *Phänomenologie des Geistes*: „Gott ist also hier *offenbar*, wie *er ist*; *er ist* so *da*, wie er *an sich* ist; er ist da, als Geist. Gott ist allein im reinen spekulativen Wissen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es selbst, denn er ist der Geist; und dieses spekulative Wissen ist das Wissen der offenbaren Religion." (Hegel 3, 554)

III.

Die links-theologische Lektüre und Interpretation Hegels durch Kurt Appel ist ohne Zweifel faszinierend. Aber trifft Appel damit wirklich den historischen Hegel? Übergeht er – im Anschluss an Bruno Liebrucks – nicht zu schnell die eindeutige Selbstinterpretation Hegels, dass die *Phänomenologie des Geistes* die Einleitung zum System darstellt, die das Bewusstsein in das absolute Wissen aufhebt, das sich erst im System erfüllt? Und was noch viel wesentlicher ist, hebt das absolute Wissen nicht die Vorstellungswelt der Religion auf? Nun könnte man dem entgegenhalten, dass es doch gar nicht so sehr darauf ankommt, was Hegel wirklich intendiert hat, wenn es nur gelingt, durch Hegel angeregt und über ihn hinaus, etwas neu und erhebend zu Ende zu denken. Und sicherlich liegt ein solcher Versuch in Kurt Appels *Zeit und Gott* vor.

Entschieden widersprechen möchte ich allerdings Kurt Appels Versuch Schelling und Hegel so eng aneinander zu rücken. Dies wird dem Ernst der Hegel-Kritik Schellings seit 1827 nicht gerecht. An dieser Stelle möchte ich nochmals auf die präzisen Darlegungen von Malte Dominik Krüger zur Differenz der negativen und positiven Philosophie bei Schelling zurückverweisen. Dass Hegel glaubt im Medium der negativen Philosophie eine positive Philosophie vorlegen zu können – wie Appell hervorhebt (234) – ist ja der große Mangel seiner Philosophie, den Schelling anprangert. Hegels philosophisches Unternehmen mit seiner *Wissenschaft der Logik* – und im Grunde auch durch seine *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* hindurch einen ontologischen Gottesbeweis zu führen, gründet bereits auf der unreflektierten Voraus-Setzung, dass das Sein die unmittelbarste Prädikation des Denkens ist. Genau dieses Missverständnis versucht Schelling sowohl mit der induktiven Aufklärung des reinen Denkens (Krüger 123 ff.) als auch mit der die Differenz von negativer und positiver Philosophie tragenden Unterscheidung von Was-Bestimmungen und Dass-Gegebenheit kritisch aufzuhellen. Appels Polemik gegen die „absolute Position" bei

Kant und das „unvordenkliche Existieren“ bei Schelling fällt hier hinter Schellings Kritik an Hegels Prädikationstheorie zurück.

Die Differenz zwischen Schelling und Hegel reicht schon – ungewusst – in ihre Freundschaftsjahre zurück. Sie zeigt sich an den unterschiedlichen Bedeutungshorizonten des Begriffs „Anschauung“ und damit zusammenhängend an ihren jeweiligen Bezug zur Natur. Aber massiv treten die Differenzen erst dort auf, wo sich beide dem Freiheitsproblem zuwenden. Wer Freiheit denken will, kann dies nicht, ohne Rückbezug auf die absolute Freiheit Gottes, die – wie Krüger zeigt – die Freiheit über die trinitarischen Momente des Seins, des Logos und des vermittelnden Geist darstellt. Die Freiheit des Menschen aber besteht darin, dass sie – ebenfalls in dieser trinitarischen Struktur gründend – sich wider die göttliche Freiheit zu stellen vermag. Gerade darin erblickt Schelling das, was Jesu Leben und Lehre bis in den Tod erfüllt und ihn dadurch zu Christus werden lässt, nämlich dass er ausschlägt sich zum Herrn des Seins zu erklären, sondern sich dem Vater unterstellt. Der daraus erwachsende Auftrag der Nachfolge fordert uns Menschen zu einer Freiheit auf, die sich nicht selbstherrlich zum wissenschaftlich-technisch-ökonomischen Beherrscher der Welt erklärt und aufschwingt, sondern sich aus dem ihm offenbar gewordenen Sinn mitverantwortlich für Natur und Geschichte weiß und sich für dessen Erfüllung einsetzt.

Sagt nicht Kurt Appel Ähnliches von Hegel, wenn er ausführt: „Der Mensch hat seine Freiheit daher nicht in der Autonomie von Gott, sondern er ist, wie B. Liebrucks immer wieder betont, frei als ‚dessen Marionette’. [...] Frei handeln kann ich nur als Freigelassener! Frei sein nur als Marionette Gottes!“ (Appel 298, 308) Natürlich ist dieses Marionette-Sein aus Gott nicht undialektisch als einseitige Abhängigkeit des Menschen zu verstehen, sondern aus der höchsten mystischen Verschmelzung von „endlichem und unendlichen Geist“ in der absoluten Erkenntnis Gottes (in ihrem Doppelsinn). Doch gerade einer solcher mystischen *coincidentia oppositorum* tritt Schelling – und mit ihm Hans Ehrenberg und Franz Rosenzweig – entgegen: Nicht das geistige Einswerden mit Gott ist das Ziel, sondern Schelling geht es ganz im Sinne Kants, um die Übernahme geschichtlicher Mitverantwortung, denn der „Erweis“ Gottes erfolgt erst durch unser in die Zukunft ausgreifendes Handeln hindurch. So wie dies der junge Schelling bereits im *System des transzendentalen Idealismus* (1800) aussprach: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten“. Doch diese „offenbart und enthüllt [...] sich nur sukzessiv durch das Spiel unserer Freiheit selbst“. „Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet seyn kann.“ – Wenn sie vollendet sein wird, „dann wird auch Gott *seyn*.“ (Schelling III, 602 ff.)

Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Kassel)

Werner Gabriel/Hisaki Hashi (Hg.), *Intellectus universalis. Zur Welt der universellen Philosophie – Neue Vernunfttheorie in Hinsicht auf interdisziplinäre und Kulturen verbindende Philosophie*, Verlag Edition Doppelpunkt: Wien 2005

Der vorliegende Sammelband ist das Ergebnis eines gleichnamigen Symposiums, das die Herausgeber am Institut für Philosophie der Universität Wien im Mai 2004 veranstaltet haben.

Die sieben Beiträge umspannen thematisch einen Zeitraum von der altchinesischen Philosophie bis zur Quantenphysik der Gegenwart. Nicht minder umfassend ist die geographische Breite. Vom Fernen Osten bis Südamerika erstrecken sich die Ausführungen der internationalen Autorenschaft.

Der Wiener Ordinarius für Religionswissenschaft Johann Figl geht mit seinem Aufsatz *Religionsphilosophische und religiöse Universalität in der Moderne* gleich in medias res. Die Spannung von Universalität und Partikularität ist ein zentrales Problem für alle Religionen. Vor allem die Stifterreligionen stellen einen universellen Gültigkeitsanspruch an alle Menschen, unabhängig vom geschichtlichen Auftreten des Gründers der Botschaft und dem partikularen Glaubensinhalt.

So versteht sich der Hinduismus als die „ewige Religion", die alle Vorläufer als begrenzt ansieht, während im Buddhismus in der Erleuchtung die wahre menschliche Bestimmung erfahren wird. Das Judentum sieht sich als von Gott auserwählte Gefolgschaft, die in partikularer Form universalen Dienst verrichtet. Hierbei ist jeder, der die Gebote hält, ins Blickfeld miteinbezogen. Der bei allen Völkern keimhaft vorhandene Logos ist ein Grundgedanke des Christentums und nach Augustinus war die wahre Religion immer schon da, „bis Christus im Fleisch erschienen ist". Mohammeds Anspruch war es nicht, eine neue Religion zu inaugurieren, sondern die eine wahre Urreligion in ihrer monotheistischen Reinheit wiederherzustellen. Immer bedeutet so der jeweils eigene Glaube die Erfüllung des wahren Menschseins.

Religionsphilosophischer Universalismus tritt seit dem 15. Jhdt. in Gestalt eines religiös-universalistischen Theismus auf, der sich oft mit pantheistischen bzw. panentheistischen Haltungen verbindet. Stoa, christliche Mystik und Neuplatonismus standen Pate bei Pico della Mirandola, Marsilio Ficino und dem Erfurter Humanisten Konrad Mudt. Wirksam waren diese Gedanken u.a. bei den Sekten der reformierten Kirchen im 17. Jahrhundert.

Im *Heptaplomeres* (1593) von Jean Bodin wird eine ursprüngliche, theologisch unkorrumpierte, „natürliche" Religion den positiven Religionen als kritischer Maßstab gegenübergestellt. Die Auffassung einer von aller positiven Religion unabhängigen, universalen Vernunftreligion im Sinne der Stoa wird bei Herbert von Cherbury (1581 – 1648) wegweisend. Hier

wird die universale Vernunft über die Offenbarung gestellt, da die Vernunft die allgemeine anthropologische Struktur bedeutet, die geeignet ist, über die Differenzen der positiven Religionen hinweg, Einheit und Gemeinsamkeit zu denken. Lessing wird dieses Motiv in seiner Ringparabel wieder aufgreifen.

Einen alternativen Zugang zum Streben nach Einheit sieht der Autor im Weg der Mystik, da dieser die in allen Religionen vorhandene, Denken und Erleben übersteigende Erfahrung der Unfasslichkeit der Transzendenz überbrückt.

Der Wiener Philosoph Hans-Dieter Klein stellt in seinem Aufsatz *Kants Theorie der praktischen Vernunft und die frühbuddhistische Lehre von den vier edlen Wahrheiten* eine Analogie fest zwischen einem Bodhisattva, einem Erwachten, der aus Mitleid und Liebe zu den Mitmenschen sich diesen zuwendet, und Kants Forderung, die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit zu befördern. Die Lehre des historischen Buddhas stand, wie die Kants, im Zeichen des Primats des Praktischen. Metaphysische Grundfragen, z. B. nach dem Ursprung der Welt o.Ä., werden als heilsirrelevant angesehen. Ziel der vier edlen Wahrheiten ist das Verlöschen des Begehrens, das die Ursache allen Leids ist. Klein setzt dies in Beziehung zur Gemütsruhe als Frucht der Selbstbestimmung durch praktische Vernunft bei Kant.

Allerdings eröffnet die Postulatenlehre Kants einen Raum, der über theoretische, d.h. bei Kant empirische, Verifizierbarkeit hinausgeht. Ebenso gibt es im Verlauf der Entwicklung der buddhistischen Tradition eine differenzierte Vielfalt spekulativer Problemstellungen. Klein verweist hier u.a. auf die Parallelen zwischen Nagarjuna und Nikolaus von Kues im Begriff der coincidentia oppositorum.

Mit der *Anatman*-Lehre ergibt sich eine Anknüpfung an die Ausführungen des japanischen Denkers Ichiro Yamaguchi *Phänomenologische Analyse der Triebintentionalität und der Intersubjektivität bei Husserl (Komparative Betrachtung mit der Yogacara-Schule des Mahayana-Buddhismus)*. Wie Klein richtig bemerkt, bedeutet diese Lehre vom Nicht-Selbst keine Leugnung des Ich wie bei David Hume oder Ernst Mach, sondern verneint bloß eine ewige Substantialität desselben. Der gleiche Gedanke findet sich in der Untersuchung Yamaguchis, der ausgehend von Husserls Uraffektion die transzendentale Begründung der Intersubjektivität bis hin zum Misslingen der Kommunikation an Hand des Phänomens des Autismus erörtert. In Husserls Konstitutionslehre geht die Passivität der Aktivität fundierend voraus. Die Urform der passiven Synthesis, bei Husserl Paarung genannt, kann in übertragener Form zur Behandlung von autistischen Störungen verwendet werden. Die Schwierigkeit hierbei ist, dass bewusste Aktivität diesbezüglich kontraproduktiv ist und es dem therapeutischen Geschick obliegt, den Boden für ein unbewusstes Geschehenlassen aufzubereiten.

Yamaguchi macht deutlich, dass der Subjekt–Objekt Gegensatz überwunden wird in einer Tradition, in der Bewegung und Werden Vorrang haben vor festen Bestimmungen. Die Befreiung des aktualen Bewusstseins vom substantiierten Ich ist eines der Ziele im Zazen und wird erfahren im Einswerden mit dem eigenen Atemzug oder der völligen Zuwendung zu einem Du bzw. dem Aufgehen in einer Sache. Man könnte versucht sein dabei an Hegels Begriff der „Sache selbst" zu denken.

Dass Veränderung und Wandlung zentrale Begriffe östlichen Denkens sind, macht Werner Gabriel in seiner Erörterung *Zum Begriff der Natur in der chinesischen Philosophie* deutlich. Die Natur wird hier als ein immerwährendes, sich erneuerndes Hervorbringen gesehen. Vor dem Hintergrund der Aufhebung des Unterschieds von natura naturans und natura naturata wird vielleicht verständlich, dass sich Technik und neuzeitliche Naturwissenschaft nicht in gleicher Weise wie im Westen entwickelt haben. Nicht beständige Naturgesetze sind gesucht, sondern Regeln der Veränderung, um die chaotische Vielfalt der Phänomene zu erfassen und Prognosen zu ermöglichen. Dies drückt sich auch im Leitbegriff Dao (Weg) aus: Offenhalten des Weges ist Wahrheit, nicht feste Bestimmungen. Letztlich ist selbst die Zeit als Verwandlung bestimmt. So dürfen auch Yin und Yang nicht als substantielle ontologische Prinzipien missverstanden werden, sie beschreiben nichts anderes als Veränderung, Verwandlung, die freilich nicht automatisch abläuft, sondern andauernd hergestellt werden muss. Von daher wird die taoistische Kritik an der konfuzianischen Instrumentalisierung der Namen verständlich. Wirkliche Namen sind nicht von Dauer, Namen verstellen vielmehr den Zugang zu wahrer Erkenntnis. Erst an den Grenzen der Bestimmungen erschließt sich die wahre Natur der Phänomene.

Xun zi (Hsün tse) hingegen folgert gerade aus der Existenz der Namen, dass der Mensch kein Naturwesen ist und befreit ihn so von seiner kosmischen Aufgabe. Um seiner Autonomie willen, darf der Mensch nicht dem Himmel folgen. Es soll an dieser Stelle festgehalten werden, dass Natur (chines.: zì rán), der selbst das Dao – und damit auch Mensch, Erde und Himmel – folgt, auch Spontaneität und Freiheit bedeutet.

Um Freiheit geht es wesentlich in Heinz Krumpels Ausführungen zu *Universalität und Partikularität in Lateinamerika (Die katholische und protestantische Vernunft)*.

Krumpel, ein ausgezeichneter Kenner der geistig-kulturellen Entwicklung Lateinamerikas, zeigt in einem historisch-systematischen Aufriss die Schwierigkeit auf, – hegelisch gesprochen – den Begriff in die Realität einzubilden.

Infolge einer zweihundertjährigen Abschottung Lateinamerikas und des berüchtigten Index prohibitorum librorum gedieh ein Klima, in dem die – als protestantisch angesehene – Autonomie der Vernunft als kirchenfeindlich denunziert werden konnte. Erst der Krausismo, auf den Ideen des

Kant-Schülers K. Chr. F. Krause (1781-1832) fußend, stärkte liberale Reformbestrebungen. In Orientierung an Föderalismus, Solidarität und Streben nach Humanität, richtete sich der Krausismo gegen jeden Absolutismus von Staat oder Kirche. Ebenso kehrten Gedanken der spanischen Neuscholastik, deren Wurzeln bis in die maurische Zeit zurückreichen, im Rahmen der katholischen Aufklärung nach Süd- und Mittelamerika zurück. Die Verteidigung der Menschenwürde der Indios, das Konzept eines Gesellschaftsvertrags bei Francisco Suárez (lange vor Rousseau) u. a. führten zum Vorwurf der Ketzerei und zu anschließender Verfolgung seitens der herrschenden Mächte. Weiters erlitten die Sympathien für den Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts einen Rückschlag, da die instrumentalisierte protestantische Vernunft aus Nordamerika als Gefahr für die lateinamerikanischen Länder empfunden wurde. Eine Rückbesinnung auf die eigenen traditionellen, gemeinschaftsorientierten Werte war die Folge.

Die im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil entstandene Theologie der Befreiung griff diese verdrängten Konzepte wieder auf. Eine Schlüsselstellung nimmt dabei der Peruaner Juan Carlos Mariátegui (1849-1930) ein, der, DIAMAT und HISTOMAT universalistisch fassend, diese im Zusammenhang mit Hegels Dialektik von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem fruchtbringend auf die soziale Situation Perus anwendet. Bei der Umsetzung universeller theologischer und philosophischer Positionen auf das jeweilige soziokulturelle Umfeld nimmt die Hermeneutik einen zentralen Stellenwert ein (S. 45). Hegels konkrete Universalität bildet aus lateinamerikanischer Sicht dafür ein brauchbares methodisches Instrument (S. 48). Die Erkenntnis, dass bei Hegel „das Einzelne und Individuelle nicht zugunsten eines Allgemeinen und Abstrakten vernichtet werden darf“ (Cariolano Alberini), regt viele Lateinamerikaner dazu an, Hegels diesbezügliche Darlegungen in der *Wissenschaft der Logik* für den interkulturellen Dialog fruchtbar zu machen (S. 51).

Der Wiener Ordinarius für theoretische Physik Herbert Pietschmann unternimmt in seinem Beitrag *Versuch zur Entwicklung des Denkansatzes der Quantenphysik* die Aufgabe, die Konsequenzen aus den Erkenntnissen der modernen Physik für den Realitätsbegriff klarzumachen. Die These lautet, dass in der Quantenphysik die Differenz von Kontinuum und Teilchen dialektisch aufgehoben und nicht bloß operational bewältigt wird. Ein Beispiel für Letzteres stellt das Koordinatensystem der modernen Physik dar, das die aristotelischen Aporien des Raumes eliminiert, aber nicht auflöst. Aus den Ergebnissen der Quantenphysik muss der Schluss gezogen werden, dass die Eigenschaften eines Systems durch eine Messung nicht „festgestellt“, sondern erst „hergestellt“ werden (S. 89). Aus Angst vor Auflösung einer objektiv gegebenen Realität und damit in weiterer Folge vor dem Verlust der Ich-Identität, wollten viele Physiker, u.a. Einstein, diese Entwicklung nicht mitmachen. Die Versuchung liegt nahe, diese Gedanken mit den vorab besprochenen Ausführungen zur *Anatman*-Lehre und der

Leugnung einer feststehenden Substanz im Zen-Buddhismus in Beziehung zu setzen. Wolfgang Pauli hingegen begrüßte die neuen Ansätze, in der Hoffnung auf eine Ermöglichung einer größeren Einheit des Ganzen im Voranschreiten der Wissenschaften.

Pietschmann, der durch zahlreiche Veröffentlichungen weit über sein Fachgebiet hinaus bis hin zur Philosophie hervorgetreten ist, schlägt vor, den alten Denkrahmen, anstatt ihn zu ersetzen, zu ergänzen und dieses Vorgehen auch in anderen Bereichen fruchtbar zu machen. Am Beispiel des Streits zwischen Schul- und Komplementärmedizin erläutert er an Hand eines von ihm entwickelten Schemas, wie Vereinigung trotz Widerspruch zu erreichen ist. Dieses Schema, H genannt, bedarf ebenso wie die dazugehörige HX-Verwirrung einer graphischen Darstellung, die den Rahmen einer Rezension sprengt.

Die in Wien tätige japanische Philosophin und Musikerin Hisaki Hashi unterzieht sich in ihrem Beitrag *Naturerkenntnis und Vernunfterkenntnis im 20. Jhdt. (Die Relativitätstheorie Einsteins und die Logik des Ortes bei Nishida)* der herkuleischen Aufgabe, zwei hochspekulative Gedankensysteme miteinander in Beziehung zu bringen. Da sich der Begründer der Kyoto-Schule, Nishida Kitaro (1870–1945), Anregungen von den physikalischen Forschungsergebnissen seiner Zeitgenossen geholt hat, scheint dieser Versuch nicht ganz aussichtslos zu sein. Die Ortslogik Nishidas steht in der Tradition des Zen-Meisters Dogen u.a. Denker der Tradition des Zen- und Mahyana-Buddhismus, deren Überlegungen bis heute in der Kyoto-Schule Bedeutung haben. Für Hashi bildet die synthetische Einheit von Hedra, Chora und Topos den „Ort"-Begriff bei Nishida. „Ort" ist letztlich nicht nur die erkannte Wahrheit der objektiven Erkenntnis, sondern auch das Gewahrsein des Menschen samt seinem körperlichen Dasein (S. 102). Ziel ist Widerspiegelung von Erkenntnisinhalten im Bewusstsein des denkenden Subjekts ohne Beimischung jeglicher Art von Subjektivität. Mit Widerspiegelung ist hier keine vulgäre Abbildtheorie gemeint, intendiert ist ein Zu-Wort-kommen-lassen der „Sache selbst" im Sinne Hegels, ohne Beimischung partikulärer subjektiver Reflexionen.

Hashi zeigt unmittelbare Berührungspunkte zwischen Nishida und Hegel auf, so beim Raum-Zeit-Problem, wobei Nishida z. T. Hegels dialektische Konzeption in dessen Naturphilosophie übernimmt, aber andersartig entfaltet. Die Einheit von Raum-Zeit und dem Ich, das diese Einheit frei von Subjektivität und somit egolos gewahr wird, – in Nishidas Terminologie die „absolut-widersprüchliche Selbstidentität von Raum-Zeit und Ich im absolut gegenwärtigen Hier und Jetzt" genannt,– verständlich zu machen, das ist das Anliegen Hashis. Ihre Ausführungen, die sich über weite Strecken physikalischen Problemen der Gegenwart zuwenden, können als Gehhilfe auf dem Weg dazu verstanden werden.

Friedrich Mühlöcker (Wien)

Anschriften der Autoren

Prof. em. Dr. Herbert Schnädelbach
Institut für Philosophie
Humboldt Universität zu Berlin
Unter den Linden 6
10099 Berlin, Deutschland

Prof. Dr. Christoph Türcke
Hochschule für Grafik und Buchkunst Leipzig
Academy of Visual Arts
Mittelflügel, Raum 3.47
Wächterstraße 11
04107 Leipzig, Deutschland

PD Dr. Gunnar Hindrichs
University of Pennsylvania
Department of Philosophy
433 Claudia Cohen Hall
Philadelphia, PA 19104, USA

Prof. DDr. Kurt Appel
Institut für Fundamentaltheologie
Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien
Schenkenstraße 8-10
1010 Wien, Österreich

Prof. em. Dr. Günter Dux
Universität Freiburg
Institut für Soziologie
Forschungsstelle „Theorie des sozialen Wandels“
Erbprinzenstraße 17
79085 Freiburg im Breisgau, Deutschland

Prof. em. Dr. Harald Holz
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Philosophisches Seminar
Domplatz 23
48143 Münster, Deutschland

Univ.-Doz. Dr. Peter Mahr
Universität Wien
Institut für Philosophe
Universitätsstraße 7 (NIG)
1010 Wien

Prof. Ephraim Meir
Bar-Ilan University
Department of Philosophy
Ramat-Gan
52900 Israel

Prof. Dr. Wolfdietrich Schmied-Kowarzik
Universität Kassel
Institut für Philosophie
Nora-Platiel-Straße 1
34109 Kassel, Deutschland

POLITISCHE PHILOSOPHIE UND RECHTSTHEORIE DES MITTELALTERS UND DER NEUZEIT (PPR)

Texte und Untersuchungen. Hrsg. von Alexander Fidora, Heinz-Gerhard Justenhoven, Matthias Lutz-Bachmann und Andreas Niederberger. *Beirat:* Francisco Bertelloni, Armin von Bogdandy, Norbert Brieskorn, Juan Cruz Cruz, Otfried Höffe, Ruedi Imbach, Bernhard Jussen, Jürgen Miethke, Martha Nussbaum, Ken Pennington und Michael Stolleis. GLIEDERUNG: Abteilung I: Texte; Abteilung II: Untersuchungen. *Ca. 20 Bände. Leinen. ISBN 978 3 7728 2500 2.*

Francisco de Vitoria

DE LEGE. ÜBER DAS GESETZ

Lateinisch/deutsch. Herausgegeben, eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von Joachim Stüben. Mit einer Einleitung von Norbert Brieskorn. – *PPR I,1. 2010. LX, 260 S. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 148,-; einzeln € 168,-. ISBN 978 3 7728 2503 3.* *Lieferbar*

Für die Darstellung und das Verständnis von Theologie und Philosophie in der Frühen Neuzeit ist das Werk des spanischen Dominikaners Francisco de Vitoria (1483-1546) kaum zu überschätzen. Hauptreferenz Vitorias ist die ›Summa Theologiae‹ von Thomas von Aquin – dessen Behandlung ethischer, juristischer und politischer Fragen (im Rückgriff auf die aristotelische Philosophie) gab das Muster ab für Vitorias umfassende Diskussionen auch aktueller Probleme. Der Traktat ›De lege‹ (›Über das Gesetz‹) etwa zeigt die Rationalität des Naturrechts auf, treibt die Emanzipation des bürgerlichen vom kirchlichen Recht voran, begründet die Unterwerfung auch der (königlichen) Gesetzgeber unter das Gesetz sowie die Maxime der Publizität; sämtlich Elemente einer Lehre, die in der Neuzeit maßgebend für ganze Generationen von Theologen und Juristen wurde.

A. Fidora / M. Lutz-Bachmann / A. Wagner (Hrsg.)

LEX UND IUS. LEX AND IUS

Beiträge zur Begründung des Rechts in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. – *PPR II,1. 2010. XII, 495 S. Bei Gesamtabnahme oder Abnahme einer Abteilung € 148,-; einzeln € 168,-. ISBN -2504 0.* *Lieferbar*

Der erste Band der Untersuchungen ist den Leitbegriffen »Lex« und »Ius« und deren systematischer Entwicklung innerhalb der politischen Theorie, Philosophie und Rechtswissenschaften des Mittelalters bis hin zur Schule von Salamanca gewidmet. Im Mittelpunkt der Rekonstruktion der spezifischen Wissensform des praktisch-juridischen und politisch-normativen Wissens im Mittelalter stehen dabei die für die europäische Rechtstradition insgesamt prägenden Debatten um das Verhältnis von positivem Recht, Natur- und Vernunftrecht ebenso wie die Herausbildung internationaler normativer Ordnungen.

frommann-holzboog
vertrieb@frommann-holzboog.de · www.frommann-holzboog.de
König-Karl-Straße 27 · D-70372 Stuttgart-Bad Cannstatt