



CARL
VON
OSSIETZKY
universität OLDENBURG

Alexander Max Bauer und Nils Baratella (Hrsg.)

Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2019/2020

BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Alexander Max Bauer und Nils Baratella (Hrsg.)

**Oldenburger Jahrbuch
für Philosophie 2019/2020**



BIS-Verlag der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg

Oldenburg, 2021

BIS-Verlag
der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg
Postfach 2541
26015 Oldenburg
E-Mail: bisverlag@uni-oldenburg.de
Internet: www.bis-verlag.de

Satz/Layout: BIS-Druckzentrum (Dörte Sellmann)

ISBN 978-3-8142-2391-9

Inhalt

Vorwort	5
<i>Wolfgang Künne</i> Bolzanos Analytizitätsbegriffe	7
<i>Helena Esther Grass</i> Kritische Philosophie und die Lehre vom guten Leben – Ein spannungsreicher Dialog	65
<i>Nils Baratella</i> Keiner ist für sich frei – Über die Bedeutung sozialer Beziehungen für den Freiheitsbegriff Hannah Arendts	89
<i>Falk Bornmüller</i> Über Selbstachtung	107
<i>Susanne Möbuß</i> Zur Geschichte des existentiellen Denkens	125
<i>Christoph Jamme</i> Die Verschiedenheit der Künste und das Wirkziel der Tragödie – Zu Lessings Laokoon und seiner Hamburgischen Dramaturgie	145
<i>Gunzelin Schmid Noerr</i> Alfred Schmidt und das Projekt einer Geschichte des Materialismus	163

<i>Christian Neubäuser</i>	
Zum normativen Status der Reichtumskritik	193
<i>Andreas Arndt</i>	
»Wir sind nie Subjekte gewesen« – Anmerkungen zum »Tod des Subjekts«	215
<i>Maximilian Paul Schulz</i>	
Konstitutive Elemente des Antisemitismus	233
<i>Paul Blattner und Kerstin Gregor-Gebrmann</i>	
»Phänomenologie der menschlichen Kultur« – Einblicke in die Diskussionen eines universitätsübergreifenden Lesekreises zu Ernst Cassirers Versuch über den Menschen	269
<i>Alexander Max Bauer</i>	
Babylonische Befindlichkeiten	283
Zu den Autor*innen	291

Vorwort

Die Texte, die in diesem Band versammelt sind, spiegeln das vielfältige Leben am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg wider. Sie gehen unter anderem hervor aus den Vorträgen, die am Institut gehalten wurden, etwa im Rahmen des Philosophischen Kolloquiums, wo externe und interne Professor*innen sowie Nachwuchswissenschaftler*innen ihre Forschung vorstellen können und Absolvent*innen des Instituts Gelegenheit finden, ihre Thesen zu präsentieren und zur Diskussion zu stellen. Aber auch abseits der Vorträge haben Mitglieder des Instituts die Möglichkeit, hier ihre Forschung darzustellen.

Damit versammelt das *Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2019/2020* einmal mehr Einblicke in die vielfältigen Diskussionen, die hier geführt werden. Dementsprechend streifen die einzelnen Beiträge vielfältige und ganz unterschiedliche Themen der Philosophie: Fragen aus der Geschichte der Philosophie, der Kritischen Theorie, der Analytischen Philosophie, der Politischen Philosophie, der Philosophie der Existenz, Fragen nach dem Subjekt und Fragen der Erkenntnistheorie stehen hier nebeneinander. Trotz aller thematischer Differenzen fühlen sich die Verfasser*innen dem gemeinsamen philosophischen Gespräch verpflichtet, das dieses Jahrbuch hoffentlich weiter befördern wird.

Für die Ermöglichung des Drucks bedanken wir uns beim Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Konrad Vorderobermeier danken wir für das gründliche Korrektorat des Bandes. Dank gebührt außerdem Jurkea Morgenstern und Dörte Sellmann vom BIS-Verlag für ihre Unterstützung.

Alexander Max Bauer und Nils Baratella
Oldenburg, im März 2021

Wolfgang Künne

Bolzos Analytizitätsbegriffe

1 Einleitung

George Edward Moore bekannte im Jahr 1942: »It seems to me that the lines between ›analytic‹ and ›synthetic‹ might be drawn in many different ways. As it is, I do not think that the two terms have any clear meaning.«¹ Ich teile diesen Eindruck. Ich glaube aber, dass es Bernard Bolzano gelungen ist, mit dem Wort »analytisch« zwei »clear meanings« zu verbinden, die er mit den Wendungen *analytisch im weiteren Sinn* und *logisch analytisch* ausdrückt (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, § 148).² In seinen Augen ist Analytizität (in diesem wie in jenem Sinn) – genau wie Wahrheit und Falschheit – eine Eigenschaft derjenigen Gegenstände, die er *Sätze an sich* nennt und die ich in diesem Beitrag *Propositionen* nennen werde. Bolzosche Propositionen sind potentielle Gehalte von Behauptungen und Überzeugungen – etwas, das man sowohl mit verschiedenen (das heißt sprachlichen) Sätzen ausdrücken und als wahr hinstellen als auch für wahr halten kann. Bolzosche Propositionen sind strukturierte Gegenstände. Ihre nicht-propositionalen Teile nennt er *Vorstellungen an sich* und ich werde sie in meinem Beitrag *Begriffe* nennen. Im Zentrum von Bolzos Überlegungen zur Analytizität steht die Betrachtung der Varianten einer Proposition, die man erhält, wenn man in ihr einen oder mehrere Begriffe systematisch durch andere ersetzt. Ich werde

-
- 1 Moore, George Edward (1942): »A Reply to My Critics«. In: Schilpp, Paul Arthur (Hrsg.): *The Philosophy of G. E. Moore*. Evanston: Northwestern University Press. S. 535–677. Hier: S. 667.
 - 2 In Klammern nach einem kursiv gedruckten Zitat verweise ich jeweils auf einen der vier Bände der *Wissenschaftslehre* und die Seite der Originalpaginierung (Bolzano, Bernard (1985–2000): »Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter«. 4 Bde. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. I, 11, 1 bis I, 14, 3. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart: Frommann-Holzboog). Alle Bolzano-Zitate (und nur diese Zitate) sind kursiviert.

seine Erklärungen der Begriffe der Analytizität im weiteren Sinn und der logischen Analytizität mit Hilfe des Begriffs eines Satzschemas oder offenen Satzes rekonstruieren, für den er das Wort »Form« verwendet. – Kritische Bewunderer Bolzanos wie William Kneale und neuerdings Crispin Wright und Bob Hale haben manche Konsequenzen dieser Definitionen für kontraintuitiv erklärt. Was sie Intuitionen nennen, sind meines Erachtens aber bloß Echos einer ganz bestimmten Tradition im Gebrauch des Wortes »analytisch«, die nicht älter als der Wiener Kreis ist. Anders als bei den Wörtern »wahr« und »falsch«, die in der alltagssprachlichen Weltorientierung fest verwurzelt sind, gibt es bei den philosophischen Termini »analytisch« und »synthetisch« keine vortheorietischen Intuitionen, auf die man sich in theoriekritischer Absicht berufen könnte. Wie sagte Moore doch so schön? Die Grenzlinien können auf verschiedene Weisen gezogen werden.

2 Propositionen und ihre Varianten

Für Bernard Bolzano ist Analytizität – genau wie Wahrheit und Falschheit und genau wie Allgemeingültigkeit, Teilgültigkeit und Allgemeinungültigkeit – eine Eigenschaft derjenigen Gegenstände, die er *Sätze an sich* nennt und die ich (mit der heute gängigeren Vokabel) als *Propositionen* bezeichne. Der Begriff einer Proposition ist in seinen Augen keiner zerlegenden Definition fähig. Man kann aber exemplifizierend erläutern, was er darunter versteht. Angenommen, Johanna sagt, dass Frege im Todesjahr Bolzanos geboren wurde, ihre französische Kollegin Jeanette hat das gestern ebenfalls gesagt, wenngleich mit anderen Worten, und Joan glaubt, was Johanna und Jeanette gesagt haben. In diesem Bericht habe ich einen »dass«-Satz und eine »das, was ...«-Phrase verwendet, um etwas zu identifizieren, was (1) von verschiedenen Sprechern gesagt wird, was (2) verschieden ist von den sprachlichen Vehikeln, derer sie sich bedienen, um es zu sagen, und was (3) von jemandem geglaubt wird. Eine Proposition ist etwas, das man unter Verwendung verschiedener Sätze als wahr hinstellen und was man für wahr halten kann. Bolzanosche Propositionen sind strukturierte Gegenstände. Ihre nicht-propositionalen Teile heißen bei ihm *Vorstellungen an*

sich, und ich werde sie im Folgenden *Begriffe* nennen.³ Im Zentrum von Bolzanos Überlegungen zur Analytizität im zweiten Band seiner monumentalen *Wissenschaftslehre* von 1837 steht die Betrachtung der Varianten einer Proposition, die man erhält, wenn man sich in ihr einen Begriff oder mehrere systematisch durch andere ersetzt denkt. Bolzano fordert uns dazu auf, dass wir

gewisse Vorstellungen [an sich] in einem gegebenen Satze [an sich] als veränderlich annehmen, und dann das Verhalten betrachten, das dieser Satz [an sich] gegen die Wahrheit befolgt, indem wir die Stelle jener veränderlichen Theile mit was immer für anderen Vorstellungen [an sich] ausfüllen. (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 77)

Bei genauer Lektüre der einschlägigen Passagen in der *Wissenschaftslehre* sieht man: Eine Proposition ist in dem von Bolzano intendierten Sinn eine Variante der Proposition P bezüglich des in P vorkommenden Begriffs C, kurz: eine C-Variante von P, wenn sie sich höchstens dadurch von P unterscheidet, dass sie anstelle des Begriffs C einen anderen enthält.⁴ »Höchstens dadurch« – P ist also auch selber eine Variante von P, sozusagen eine Zero-Variante.⁵ Betrachten wir die Proposition⁶

[P1] Papst Franziskus war Ordenspriester.

3 In meiner Verwendungsweise bedeutet »Begriff« also nicht dasselbe wie im Munde Bolzanos, der innerhalb der Gattung der *Vorstellungen an sich* die beiden Arten *Begriffe an sich* und *Anschauungen an sich* unterscheidet. Diese wichtige Unterscheidung ist für die Darstellung und Würdigung seiner Konzeption der Analytizität nicht wichtig.

4 Ich verwende den Großbuchstaben »P« als Platzhalter für singuläre Terme, die Propositionen bezeichnen und den Kleinbuchstaben »p« als Platzhalter für Sätze, die Propositionen ausdrücken.

5 Das geht aus Bolzanos eigenem Beispiel in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 80f., eindeutig hervor.

6 Dass die Proposition gemeint ist, die ein eingerückter Satz ausdrückt, und nicht der eingerückte Satz selbst, signalisiere ich fortan dadurch, dass ich dem eingerückten Satz ein Zeichen der Form »[P_]« voranstelle. Ist der eingerückte Satz selbst gemeint, stelle ich ihm ein Zeichen der Form »(S_)« voran. Wenn zwischen eckigen Klammern ein Satz oder ein nicht-satzförmiger Satzbestandteil steht, ist der ganze Ausdruck gemäß dem folgenden Muster zu verstehen: »[Schnee ist weiß]« bezeichnet die Proposition, die der von den Klammern eingerahmte Satz ausdrückt, und »[Schnee]« bezeichnet den Begriff (den Sinn), den das Wort zwischen den eckigen Klammern ausdrückt.

Varianten von [P1] bezüglich des Begriffs, den der Name ausdrückt,⁷ kurz: Namensvarianten von [P1], sind also – neben [P1] selber – zum Beispiel die Propositionen

[P1_a] Papst Benedikt XVI. war Ordenspriester,

[P1_b] Papst Gustav Adolf war Ordenspriester.

Eine Proposition ist genau dann *gegenständlich*, wenn ihr S(ubjekt)-Begriff gegenständlich ist (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 77), und ein Begriff ist genau dann gegenständlich, wenn mindestens ein Gegenstand unter ihn fällt (*Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 297). Während [P1_a] also eine gegenständliche Variante von [P1] ist, handelt es sich bei [P1_b] um eine *gegenstandlose* Variante dieser Proposition. Gemäß Bolzanos Semantik sind beide Varianten falsch – [P1_a], weil Joseph Ratzinger nicht unter den P(rädikat)-Begriff fällt, und [P1_b], weil niemand unter den S-Begriff fällt.

Welches *Verhalten gegen die Wahrheit* zeigen nun die gegenständlichen Namensvarianten der Proposition [P1]? Manche sind wahr, und manche sind falsch. Wenn die *Kathpedia* Recht hat, waren 51 der bislang mehr als 250 Päpste Ordenspriester, so dass *sub specie aeternitatis* mindestens 51 gegenständliche Namensvarianten von [P1] wahr sind, unter ihnen die Zero-Variante.

In dieser Hinsicht unterscheidet sich [P1] drastisch von den beiden folgenden Propositionen:

[P2] Papst Franziskus ist katholisch,

[P3] Papst Franziskus ist Moslem.

Die gegenständlichen Namensvarianten von [P2] sind allesamt wahr, die Namensvarianten von [P3] sind samt und sonders falsch. Man sieht hier, dass bei der Varianten-Betrachtung ein bislang noch nicht angesprochenes Desiderat zu berücksichtigen ist. Bei der Variation von [P2] müssen wir uns auf *gegenständliche* Varianten beschränken; denn wenn wir den Begriff [Franziskus] durch den Begriff [Gustav Adolf] ersetzen, so erhalten wir natürlich keine wahre Variante. Wir können diese Anforderung an die zu betrachtenden Varianten Bolzanos *Leerbeitsverbot* nennen.

7 Der Begriff, den der Name »Franziskus« in dem Satz ausdrückt, der zur Formulierung der Proposition [P1] gewählt wurde, ist der Sinn, den dieser Name zum Sinn des komplexen Subjekt-Terms »Papst Franziskus« beisteuert.

Bolzano würde von meinem Beispiel [P2] sagen, dass diese Proposition hinsichtlich des Begriffs [Franziskus] *allgemein- oder vollgültig* ist, und von [P3] würde er sagen, dass diese Proposition hinsichtlich desselben Begriffs *allgemein oder durchaus ungültig* ist (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 82). Im Unterschied zum heute in der Logik gängigen Gebrauch dieses Wortes ist Allgemeingültigkeit bei Bolzano also nicht eine Eigenschaft eines Satzschemas, sondern eine Beschaffenheit einer Proposition, die sie in Bezug auf bestimmte ihrer nicht-propositionalen Komponenten hat. Die Proposition [P2] ist natürlich nicht allgemeingültig bezüglich *aller* ihrer Komponenten. Sie ist es zum Beispiel nicht bezüglich des komplexen S-Begriffs [Papst Franziskus]; denn es gibt bekanntlich viele Nicht-Katholiken. Und genauso wenig ist [P3] bezüglich des komplexen S-Begriffs *allgemeinung*ültig; denn es gibt ja sehr viele Moslems.

Eine Definition dieser beiden Begriffe muss berücksichtigen, dass eine Proposition auch bezüglich *mehrerer* Begriffe allgemein(un)gültig sein kann.

[P4] Sokrates ist nicht sowohl weise als auch nicht weise

ist allgemeingültig sowohl bezüglich des S-Begriffs als auch bezüglich des P-Begriffs [weise], und die Proposition

[P5] Sokrates ist sowohl weise als auch nicht weise

ist *allgemeinung*ültig bezüglich dieser beiden Begriffe. Bolzano trägt dem dadurch Rechnung, dass er von Allgemein(un)gültigkeit einer Proposition bezüglich der *Vorstellungen an sich i, j, ...* spricht. Man kann die Definition, die ihm vorschwebt, so formulieren:

(Ag)₁ x ist **allgemeingültig bzgl.** der Begriffe C_1, C_2, \dots, C_n $:\leftrightarrow$
 x ist wahr &
 alle gegenständlichen C_i -Varianten von x sind wahr.

(A \sim g)₁ x ist **allgemeinung**ültig bzgl. der Begriffe C_1, C_2, \dots, C_n $:\leftrightarrow$
 alle C_i -Varianten von x sind falsch.

Das erste Konjunkt im Definiens der Definition (Ag)₁ ist unerlässlich. Die Proposition

[P6] Sokrates' erstes Buch ist ein Gegenstand

erfüllt bezüglich ihres S-Begriffs die im zweiten Konjunkt angegebene Bedingung, denn alle ihre gegenständlichen [Sokrates' erstes Buch]-Varianten sind

wahr. Aber [P6] selbst ist falsch, da nichts unter ihren S-Begriff fällt. Wäre Bolzano bereit, von dieser falschen Proposition zu sagen, sie sei bezüglich ihres S-Begriffs allgemeingültig? Das würde sehr schlecht dazu passen, dass er eine bezüglich eines bestimmten Begriffs allgemeingültige Proposition zu beschreiben pflegt als eine, die bei jeder beliebigen Ersetzung dieses Begriffs, falls die resultierende Proposition jeweils gegenständlich ist, *jederzeit wahr bleibt* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84);⁸ was natürlich nur dann der Fall sein kann, wenn sie »vorher schon wahr gewesen ist«. Wäre Bolzano bereit, [P6] als allgemeingültig zu bezeichnen, dann müsste er – da seine Konzeption der logischen Analytizität (wie wir bald sehen werden) auf seine Konzeption der Allgemein(un)gültigkeit zurückgreift – eine falsche Proposition als logisch analytische Wahrheit klassifizieren; was offenkundig absurd wäre.⁹ Die Allgemeingültigkeit einer Proposition bezüglich einer ihrer Komponenten besteht darin, dass diese Komponente (bei Berücksichtigung des Leerheitsverbots) *salva veritate* ausgetauscht werden kann, und entsprechend besteht die Allgemeinungültigkeit einer Proposition bezüglich einer ihrer Komponenten darin, dass diese *salva falsitate* austauschbar ist. Was jeweils »salviert« oder gerettet wird, ist der Wahrheitswert, den die variierte Proposition hat. – Das Definiens der Definition (A~g)₁ bedarf nicht des Zusatzes »x ist falsch«, weil zu den Varianten einer Proposition ja immer auch ihre Zero-Variante gehört.

8 Überprüfen wir einen Satz an sich darauf, ob er den Titel »allgemein(un)gültig bezüglich eines seiner Theile« verdient, so wollen wir (schreibt Bolzano in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 451) beurteilen, ob der Satz wahr oder falsch *bleiben könne*, was man auch an die Stelle jenes veränderlichen Theiles setze [...]. Wenn wir [...] im Gegenteil bemerken, daß es für jeden seiner Theile eine Abänderung gebe, bei der er seine Wahr- oder Falschheit ändert: so sind wir berechtigt, ihm jenen Titel abzuspprechen (vgl. auch *Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 454, 476f., und Bolzano, Bernard (1970): *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*. Frankfurt am Main: Minerva. S. 66).

9 Siebel zeigt, dass ein wichtiges Theorem in Bolzanos Theorie der Ableitbarkeit (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 115, sub 5) inkorrekt wäre, wenn die zu untersuchende Proposition nicht in die Varianten-Betrachtung einbezogen würde (vgl. Siebel, Mark (1997): *Der Begriff der Ableitbarkeit bei Bolzano*. Sankt Augustin: Academia. S. 173f.).

3 Allgemein(un)gültigkeit und Formen als Satzschema

Bolzanos *Wissenschaftslehre* verfügt über die Ressourcen für zwei alternative Definitionen, die dieselben Propositionen als komponentenrelativ allgemein(un)gültig ausweisen wie die in § 2 präsentierten Definitionen. Der zentrale Begriff dieser Definitionen ist derjenige Begriff der *Form*, den Bolzano unter anderem in der folgenden Passage verwendet:

Spreche ich [...] von [...] Sätzen [an sich], die unter dieser oder jener Form enthalten wären: so verstehe ich unter der Form eine gewisse Verbindung von Worten oder Zeichen überhaupt, durch welche eine gewisse Art von [...] Sätzen [an sich] dargestellt werden kann. (Wissenschaftslehre, Bd. 1, S. 393)¹⁰

Was für eine Verbindung von Wörtern oder Zeichen? Bolzano erklärt diesen Formbegriff exemplifizierend. Er nimmt auf die *Gattung* von Propositionen Bezug, zu denen die Proposition, dass einige Menschen Griechen sind, gehört, nämlich die *Gattung von Sätzen [an sich], welche de[r] Ausdruck: Einige A sind B, umfaßt*, und fügt hinzu, dass just dieser *Ausdruck: Einige A sind B, eine [...] Form heißen sollte* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 48). So verstanden ist eine Form ein Satzschema – ein offener Satz, den man dadurch aus einem vollständigen, eine Proposition ausdrückenden Satz erzeugt, dass man mindestens eine seiner verständnisrelevanten und nicht-satzförmigen Komponenten durch einen Schema-buchstaben ersetzt. Nicht jede Buchstabenfolge in einem Satz ist *verständnisrelevant*. Manchmal ist sie es deshalb nicht, weil es da gar nichts zu verstehen gibt – wie zum Beispiel bei dem Wortfragment »apst« in dem deutschen Satz, der die Proposition [P1] ausdrückt. Manchmal ist sie es deshalb nicht, weil das Verständnis der Buchstabenfolge nicht hilft, den Satz zu verstehen – wie zum Beispiel bei dem Wortfragment »pries« in demselben Satz, das zwar auch als Wort verwendet werden kann, dessen Verständnis aber für das Verstehen dieses

10 Phrasen der Bauart »unter der Form: >...< enthalten sein/stehe« verwendet Bolzano etwa in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 380, 445, Bd. 2, S. 84, sub 2 (besonders wichtig für meine Deutung unten) und Bd. 4, S. 271. Strenggenommen wird an den zahllosen Stellen, an denen Bolzano Wendungen des Typs »Sätze (an sich) der Form: >...<« gebraucht, immer dieses Verständnis von »Form« in Anspruch genommen. (In beiden Fällen sind die Schemata nicht immer von Anführungszeichen flankiert. Aber die lässt Bolzano ja in Anführungen allemal sehr oft weg. Hier sind vier Beispiele: *die Worte Dreieck und Triangel* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 220); *die zwei Worte: Ich bin* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 5); *der Satz: Diese Blume riecht angenehm* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 77); *der Ausdruck: Einige A sind B* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 48).

Satzes gänzlich irrelevant ist. Solche Buchstabenfolgen dürfen nicht durch einen Schemabuchstaben ersetzt werden. Bolzanos Schematisierungspraxis zeigt, dass er auch gewisse Wortfolgen in einem Satz nicht durch Schemabuchstaben ersetzt sehen will. Einen Satz wie

(S1) Sokrates ist weise,

zu dessen Teilen auch »Sokrates ist« und »ist weise« gehören, transformiert er niemals in Schemata der Bauarten »X weise« oder »Sokrates X«, sondern immer nur in »A ist weise«, »Sokrates ist B« oder »A ist B«. Seine Satz schemata enthalten immer die Kopula.

Es lässt sich zeigen (aber ich werde es hier nicht zeigen), dass Bolzano seine Theorie der Analytizität dadurch in unnötige Schwierigkeiten bringt, dass er den Schemabuchstaben »A« als Platzhalter sowohl für Quantorenphrasen wie »Jeder Mensch« als auch für singuläre Terme wie »Sokrates« verwendet.¹¹ Ich werde die Majuskeln »F«, »G« et cetera nur als Platzhalter für Prädikate (generelle Terme) verwenden und die Minuskeln »a«, »b« et cetera nur als Platzhalter für singuläre Terme. Hält man sich an diese Konvention, so kann man sagen: (S1) ist eine Einsetzungsinstanz der Schemata »a ist weise«, »Sokrates ist F« und »a ist F«, während »Jeder Mensch ist sterblich« eine Einsetzungsinstanz der Schemata »Jedes F ist sterblich«, »Jeder Mensch ist F« und »Jedes F ist G« ist.

Der Ausschluss *satzförmiger* Komponenten eines Satzes ist technisch gesehen bedauerlich; denn er verbietet beispielsweise, aus dem Satzgefüge »Wenn Schnee weiß ist, dann ist Schnee weiß« das Schema »Wenn p, dann p« zu erzeugen. Aber wenn Bolzanos Programm der Reduktion aller Sätze auf Subjekt-Prädikat-Sätze durchführbar ist,¹² impliziert der Ausschluss solcher Schemata nicht, dass Propositionen, die durch Satzgefüge ausgedrückt werden, in seiner Variationslogik gar nicht erfasst werden.

Zu beachten ist, dass ein bolzanosches Schema nicht eine Gattung von syntaktisch identifizierbaren (sprachlichen) Sätzen *darstellen* oder *umfassen* soll, sondern eine Gattung von Propositionen. Das muss man bei der Erzeugung eines Schemas aus einem Satz berücksichtigen. Zwei verständnisrelevante Teile eines

11 Vgl. Künne, Wolfgang (im Erscheinen): *Bernard Bolzano. Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Kap. XIII/3C zum allzu generösen Gebrauch des Schemabuchstabens und Kap. XIII/10C zu seinen misslichen Konsequenzen.

12 Vgl. dazu ebd. Kap. XIII/3D.

Satzes dürfen erstens *nur dann* durch Vorkommnisse desselben Schemabuchstabens ersetzt werden, wenn sie denselben Begriff ausdrücken. Der Satz

(S2) Nicht jede Tür in diesem Schloss hat ein Schloss

ist keine Einsetzungsinstanz des Schemas »Nicht jede Tür in diesem F hat ein F «. Der Satz

(S3) Jedes Schloss ist ein Schloss

ist nur dann eine Einsetzungsinstanz des Schemas »Jedes F ist ein F «, wenn beide Vorkommnisse des Substantivs denselben Begriff ausdrücken. Es gibt nicht so etwas wie *die* Bedeutung des Substantivs »Schloss«, mithin auch nicht so etwas wie *den* Begriff Schloss oder *die* Proposition, dass jedes Schloss ein Schloss ist. Zwei der vier Propositionen, die (S3) ausdrücken kann – also, dass jeder Palast eine Schließvorrichtung ist und dass jede Schließvorrichtung ein Palast ist –, sind offenkundig weder allgemeingültig noch allgemeinungültig bezüglich eines der enthaltenen Begriffe: Diese beiden Propositionen gehören zu der Gattung, die das Schema »Jedes F ist G « herausgreift.

Hier ist die Kehrseite der Medaille. Zwei verständnisrelevante Teile eines Satzes dürfen zweitens *immer dann* durch Vorkommnisse desselben Schemabuchstabens ersetzt werden, wenn sie denselben Begriff ausdrücken. Um das zu tun, müssen diese Satzteile nicht gleichlautend sein. Da »Füllen« dasselbe bedeutet wie »Fohlen«, drücken die Sätze

(S4) (a) Jedes Füllen ist ein Fohlen, (b) Jedes Fohlen ist ein Füllen,
 (c) Jedes Füllen ist ein Füllen, (d) Jedes Fohlen ist ein Fohlen

allesamt ein und dieselbe Proposition aus, und diese Proposition gehört zu der Gattung von Propositionen, die das Schema »Jedes F ist ein F « *darstellt* oder *umfasst* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84). Dass das Schema f eine Form der Proposition P ist, die durch einen Satz S ausgedrückt wird, bedeutet, dass P durch einen Satz ausgedrückt werden kann, der eine Einsetzungsinstanz dieses Schemas ist. Dieser Satz ist entweder S selber oder eine sinnerhaltende Paraphrase von S .

Im soeben erläuterten Sinne sind etliche Satz schemata Formen der Proposition [P2], dass Papst Franziskus katholisch ist: » a ist katholisch«, »Papst a ist katholisch«, »Papst Franziskus ist F « und » a ist F «. Es gibt nicht so etwas wie *die* Form einer Proposition. Die gegenteilige Ansicht dürfte verfehlten Analogien geschuldet sein: einer Analogie zur Form eines Sonetts (ein Sonett kann nicht

sowohl die italienische als auch die englische Form haben) oder einer Analogie zur Form einer Vase (eine Vase kann nicht sowohl bauchig als auch kubisch sein).

Die Schemabuchstaben geben an, welche Komponenten einer Proposition zur Variation freigegeben sind. Je nachdem, welche Form man [P2] zuschreibt, sind einmal diese und ein anderes Mal jene Begriffe die Varianda. Wir können jetzt definieren:

(Ag)₂ x ist **allgemeingültig bzgl.** der Form f $:\leftrightarrow$
 X ist wahr & f ist eine Form von x &
 alle gegenständlichen Propositionen der Form f sind wahr.

(A[~]g)₂ x ist **allgemeinungültig bzgl.** der Form f $:\leftrightarrow$
 f ist eine Form von x &
 alle Propositionen der Form f sind falsch.

Das erste Konjunkt im Definiens der Definition (Ag)₂ ist aus demselben Grund unerlässlich wie sein Gegenstück in (Ag)₁.

Bei der Betrachtung der Varianten einer Proposition befolgt Bolzano stillschweigend das Desiderat uniformer Substitution: Kommt ein Begriff C in der Proposition P mehrfach vor,¹³ so ist eine andere Proposition Q keine C -Variante von P , wenn in Q die C -Vorkommnisse durch verschiedene Begriffe ersetzt sind. In der Proposition

[P7] Cato der Jüngere tötete Cato den Jüngeren

kommt der Begriff [Cato der Jüngere] zweimal vor. Die Proposition, dass Brutus Cäsar tötete, ist gemäß dem Uniformitätsdesiderat keine [Cato der Jüngere]-Variante von [P7].¹⁴

Der Begriff, den ein Wort in der Formulierung einer Proposition ausdrückt, kann in dieser Proposition auch dann zweimal auftreten, wenn die

13 Zur Problematik dieser Redeweise vgl. Künne, Wolfgang (2008): *Versuche über Bolzano. Essays on Bolzano*. Sankt Augustin: Academia. S. 226–230.

14 Dieses von Bolzano stillschweigend vorausgesetzte Uniformitätsdesiderat haben viele Bolzano-Forscher explizit gemacht. Es fordert *nicht*, dass ein Begriff, der in P mehrfach vorkommt, in einer C -Variante von P (die keine Zero-Variante ist) an *allen* Stellen seines Vorkommens durch einen anderen Begriff ersetzt sein muss. Das Uniformitätsdesiderat erlaubt, [Cäsar tötete Cato] und [Cato tötete Cäsar] als [Cato]-Varianten von [P7] anzusehen. [P7] hat ja auch die Formen »a tötete Cato« und »Cato tötete a«. Die Zulässigkeit von »non-exhaustive substitutions« wird mit starken Argumenten verteidigt in Rusnock, Paul und Šebestík, Jan (2019): *Bernard Bolzano. His Life and Work*. Oxford: Oxford University Press. S. 284–293.

Formulierung *nur ein* Vorkommnis dieses Wortes enthält. So tritt der Begriff, den das Wort »weise« in dem Satz

(S5) Sokrates ist weise, und das ist auch Salomo

ausdrückt, in der ausgedrückten Proposition zweimal auf, aber das Wort kommt in (S5) *nur einmal* vor.¹⁵ Manchmal kommt ein Ausdruck in der Formulierung einer Proposition *überhaupt nicht* vor, obwohl er einen Begriff ausdrückt, der in der ausgedrückten Proposition zweimal auftritt. So enthält der Satz

(S6) Ein Rüde verfolgt einen Ganter

kein einziges Vorkommnis von »männlich«, und doch tritt der durch dieses Adjektiv ausgedrückte Begriff in der durch (S6) ausgedrückten Proposition zweimal auf. Nun können wir die Proposition, die (S5) ausdrückt, auch formulieren, indem wir das anaphorische Fürwort »es« durch ein zweites Vorkommnis von »weise« ersetzen, und die Proposition, die (S6) ausdrückt, können wir weniger lakonisch auch mit den Worten »Ein männlicher Hund verfolgt eine männliche Gans« formulieren. Man weiß nur dann, dass der Begriff, den das Adjektiv ausdrückt, in der Proposition, die (S5) ausdrückt, zweimal vorkommt, und man weiß nur dann, dass der Begriff [männlich] zweimal in der Proposition vorkommt, die (S6) ausdrückt, wenn man weiß, dass die Sätze (S5) und (S6) sinnhaltend durch die beiden silben- beziehungsweise wortreicheren Sätze paraphrasiert werden können. Diese längeren Sätze sind Einsetzungsinstanzen der Sche-

15 Im Zusammenhang seiner Widerlegung einer Vermutung von mir (vgl. Künne: *Versuche über Bolzano*. S. 181. »Presumably ...«), die er durch Anaphern enthaltende Sätze wie (S5) überzeugend belegt, präsentiert Michael Dummett auch das folgende Beispiel (die Satznummerierungen habe ich hinzugefügt): »The proposition expressed by [...] (s1) »Cato committed suicide« and equally by (s2) »Cato killed himself has two occurrences of the sense of »Cato.« (Dummett, Michael (1997): »Comments on Wolfgang Künne's Papers«. In: *Grazer Philosophische Studien* 53 (1), S. 241–248. Hier: S. 245, vorschnell übernommen in Künne: *Versuche über Bolzano*. S. 230) Das ist nicht überzeugend. Erstens drücken (s1) und (s2) keineswegs dieselbe Proposition aus; denn nicht jeder, der sich selber tötet, begeht Suizid. (Wer einen Giftbecher ausleert in dem Wahn, es sei ein Becher mit Limonade, tötet sich, ohne es zu wollen; ein Suizid ist aber eine absichtliche Tat.) Zweitens, und darauf kommt es hier an: Die Annahme, dass (s2) und (s3) (»Cato killed Cato«) dieselbe Proposition ausdrücken, ist unplausibel. Es ist zwar evident, dass (s2) und (s3) notwendigerweise denselben Wahrheitswert haben, aber mit (s2) wird Cato unter den Begriff [jemand, der sich tötet] subsumiert, unter den Viele fallen, während er mit (s3) unter den Begriff [jemand, der Cato tötet] subsumiert wird, unter den nur Einer fällt. Wenn P und Q denselben Subjekt-Begriff, aber umfangsverschiedene, also gewiss verschiedene Prädikat-Begriffe enthalten, dann ist P eine andere Proposition als Q.

mata »Sokrates ist F , und F ist auch Salomo« beziehungsweise »Ein Hund, der F ist, verfolgt eine Gans, die F ist«.

Dass die Proposition

[P8] Jeder Rüde ist ein Hund

den Begriff [Hund] zweimal enthält, wird an der syntaktischen Oberfläche des Satzes, den ich zu ihrer Formulierung verwendet habe, nicht sichtbar, aber dieser Satz kann sinnerhaltend so paraphrasiert werden, dass es sichtbar wird: »Jeder Hund, der männlich ist, ist ein Hund«. Die Proposition [P8] ist allgemeingültig bezüglich des Schemas »Jedes F , das männlich ist, ist ein F «, von dem eine andere Formulierung derselben Proposition eine Einsetzungsinstanz ist. Durch die Paraphrase wird deutlich: Diejenige Variante von [P8], die durch Austausch des Begriffs [Hund] durch den Begriff [Gans] erzeugt wird, ist die ebenfalls wahre Proposition

[P8_a] Jede Gans, die männlich ist, ist eine Gans

und nicht etwa die falsche Proposition, dass jeder Rüde eine Gans ist. Dass die durch den Satz S ausgedrückte Proposition P die Form f hat, bedeutet, dass P durch einen Satz ausgedrückt werden kann, der eine Einsetzungsinstanz des Schemas f ist. Wir sehen hier erneut, dass dieser Satz nicht immer S selber ist – es kann auch eine sinnerhaltende Paraphrase von S sein. Die Definition der Allgemein(un)gültigkeit mit Hilfe des Begriffs der *Form* alias des Satzschemas macht etwas explizit, was die Anwendung der Vorgänger-Definition allemal voraussetzt: dass wir bei der Betrachtung der Varianten einer Proposition oft auf unsere Fähigkeit angewiesen sind, Sätze *sahò sensu* zu paraphrasieren. Bolzano weiß das ganz genau: Die Beantwortung der Frage, ob eine durch einen sprachlichen Satz ausgedrückte Proposition bezüglich einer ihrer Komponenten allgemein(un)gültig ist, *fordert oft etwas mehr als einen bloß flüchtigen Hinblick auf seine Worte*; ein Satz an sich kann bezüglich einer seiner Komponenten allgemein(un)gültig sein, *ohne daß es sein wörtlicher Ausdruck gleich anzeigt* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84).

Meine trockene Versicherung (zu Beginn dieses Paragraphen), dass die Definitionen der Allgemein(un)gültigkeit mit Hilfe des Begriffs der *Form* als Satzschema dieselben Propositionen als komponentenrelativ allgemein(un)gültig ausweisen wie ihre Vorgängerdefinitionen, setzt die Korrektheit des folgenden *Prinzips der Ausdrückbarkeit* voraus: Es gibt keine Proposition, die nicht ent-

weder in der Sprache, in der wir die Satzschemata formulieren, oder in einer möglichen Erweiterung dieser Sprache ausgedrückt werden kann. Ich sehe nicht, dass irgendetwas gegen dieses Prinzip spricht.

4 Analytisch im weiteren Sinne

In § 148 der *Wissenschaftslehre* führt Bolzano zwei Begriffe ein, die durch einstellige Prädikate ausgedrückt werden, und er nimmt sich die Freiheit einer terminologischen Anleihe bei Kant:

*Wenn es aber auch nur eine einzige Vorstellung in einem Satze gibt, welche sich willkürlich abändern läßt, ohne die Wahr- oder Falschheit desselben zu stören [...], vorausgesetzt, daß sie [das heißt die Sätze, die durch den Austausch dieser Vorstellung mit beliebigen andern zum Vorschein kommen] nur Gegenständlichkeit haben: so ist schon diese Beschaffenheit des Satzes merkwürdig genug, um ihn von allen, bei denen dieß nicht der Fall ist, zu unterscheiden. Ich erlaube mir also, Sätze dieser Art mit einem von Kant entlehnten Ausdrucke analytische, alle übrigen aber, d.h. bei denen es nicht eine einzige Vorstellung gibt, die sich ihrer Wahr- oder Falschheit unbeschadet willkürlich abändern ließe, synthetische Sätze zu nennen. (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 83)¹⁶*

Das Prädikat » x ist analytisch« ist einstellig, aber man schreibt mit ihm eine relationale Beschaffenheit zu. Genau wie die Definition des einstelligen Prädikats » x ist ein Ehemann« durch »Es gibt mindestens eine Person y , derart dass gilt: x ist ein Mann, und x ist mit y verheiratet« ein zweistelliges Prädikat zum Vorschein bringt, so bringt Bolzanos Definition von » x ist analytisch« das zweistel-

16 Genauso in Bd. 2, S. 331, für analytische Wahrheiten ([...] *vertauscht werden darf, ohne daß der Satz aufhörte, wahr zu seyn, so lange er nur [...]*), in Bd. 3, S. 450 ([...] *ausgetauscht werden kann, ohne daß der Satz die Wahrheit oder Falschheit, die er ursprünglich hatte, verliert, so lange er nur [...]*), Bd. 4, S. 115 ([...] *vertauscht werden kann, ohne die Wahrheit- oder Falschheit des Satzes zu stören, vorausgesetzt daß [...]*) und in Bolzano, Bernard (1841): *Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft in einer beurtheilenden Uebersicht*. Sulzbach: Seidel. S. 66, für analytische Wahrheiten ([...] *abgeändert werden kann, ohne die Wahrheit desselben zu verletzen, so lange er nur [...]*). Siebel hat darauf aufmerksam gemacht, dass das, was Bolzano in dem obigen Zitat an der durch »...« markierten Stelle mit »d. h.« anschließt, keine adäquate Paraphrase dessen ist, was er zuvor gesagt hat und in der *Wissenschaftslehre* noch mehrfach wiederholen wird; denn es erlaubt die Fehlklassifikation von [P6] als analytische Wahrheit (vgl. Siebel: *Der Begriff der Ableitbarkeit bei Bolzano*. S. 171).

lige Prädikat » x ist allgemein(un)gültig bezüglich y « zum Vorschein. Bolzano definiert Analytizität im Rückgriff auf die in § 2 besprochenen Erklärungen $(Ag)_1$ und $(A\sim g)_1$. Wir können seine Definition so wiedergeben:

- (A)₁ x ist **analytisch** $:\leftrightarrow$
 es gibt mindestens einen Begriff y in x , von dem gilt:
 x ist bzgl. y allgemeingültig,
oder es gibt mindestens einen Begriff y in x , von dem gilt:
 x ist bzgl. y allgemeinnungültig.
- (S)₁ x ist **synthetisch** $:\leftrightarrow$
 x ist nicht analytisch.

Verwendet man den in § 3 erläuterten bolzanoschen Begriff der Form als Satzschema, so kann man beide Begriffe unter Rückgriff auf $(Ag)_2$ und $(A\sim g)_2$ folgendermaßen definieren:

- (A)₂ x ist **analytisch** $:\leftrightarrow$
 x ist wahr, und es gibt eine Form f , von der gilt:
 f ist eine Form von x , und
 alle gegenständlichen Propositionen der Form f sind wahr;
oder es gibt eine Form f , von der gilt:
 f ist eine Form von x , und
 alle Propositionen der Form f sind falsch.
- (S)₂ x ist **synthetisch** $:\leftrightarrow$
 x ist nicht analytisch.

Gilt das Prinzip der Ausdrückbarkeit, so sind gemäß diesem Definitionspaar genau die Propositionen analytisch beziehungsweise synthetisch, die es auch gemäß seinem Vorgänger sind. Wir werden bald sehen, dass die zweite Definitionsstrategie Vorteile vor der ersten hat.

Eine Konsequenz der bolzanoschen Konzeption der Analytizität (im weiteren Sinn) springt unmittelbar ins Auge: Eine analytische Proposition kann falsch sein. Die Propositionen

- [P2] Papst Franziskus ist katholisch,
 [P3] Papst Franziskus ist Moslem

sind *beide* analytisch, während die Proposition

[P1] Papst Franziskus war Ordenspriester

und ihre (interne oder externe) Negation synthetisch sind. *Ich hielt es [...] für dienlich, beide Begriffe, jenen der analytischen sowohl als den der synthetischen Sätze so weit zu fassen, daß nicht bloß wahre, sondern auch falsche Sätze darunter begriffen werden können* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 88). Der Vorteil ist, dass die Einteilung so eine erschöpfende ist. Immanuel Kant, Gottlob Frege und Rudolf Carnap reservieren das Etikett »analytisch« für Wahrheiten. Dann werden entweder nur Wahrheiten eingeteilt, oder man muss für Falsches, das nicht synthetisch ist, eine dritte Kategorie einführen (zum Beispiel Carnaps »inkonsistent«). Doch das ist ein oberflächlicher Unterschied; denn er schließt natürlich nicht aus, dass »analytisch und wahr« bei Bolzano dieselbe Extension hat wie »analytisch« etwa bei Kant, bei Frege oder bei Carnap. Wir werden aber gleich sehen, dass davon keine Rede sein kann.

An der Proposition

[P9] Sokrates ist sowohl stupsnasig als auch weise oder nicht weise

kann man sich die Weite des ersten bolzanoschen Analytizitätsbegriffs leicht klarmachen. Diese Proposition ist wahr und sie hat eine Form (nämlich »Sokrates war sowohl stupsnasig als auch F oder nicht F «), von der gilt: alle (gegenständlichen) Propositionen dieser Form sind wahr. (Gegenständlich sind diese Varianten allemal, weil ihr S-Begriff derselbe ist wie der in der gegenständlichen Proposition [P9].) Mithin ist [P9] analytisch im Sinne Bolzanos. Dieses Beispiel zeigt, dass folgende Thesen korrekt sind: Eine Wahrheit, die analytisch im bolzanoschen Verstande ist, kann *erstens* eine kontingente empirische Wahrheit sein, sie kann *zweitens* eine andere kontingente empirische Wahrheit implizieren, und sie kann *drittens* mit einer kontingenten empirischen Wahrheit intensional äquivalent sein. Der Wahrheitswert von [P9] hängt offenkundig von der Nasenform des Sokrates ab. [P9] ist also *erstens* eine kontingente empirische Wahrheit – es bedarf historischer Forschung, um sich von ihrer Wahrheit zu überzeugen.¹⁷ *Zweitens* folgt aus [P9] eine andere kontingente empirische Wahrheit, nämlich

17 Jan Berg vermutet zu Recht, dass Bolzano in dieser Konsequenz »nichts Bedenkliches gesehen hätte«; er selbst findet sie aber so »störend«, dass er jedes Mal umgehend zu Bolzanos zweitem, engerem Analytizitätskonzept übergeht (vgl. Berg, Jan (1962): *Bolzano's Logic*. Stockholm: Almqvist & Wiksell. S. 101, und die Herausgeber-Einleitung zu Bd. I, 12, 1 der *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*, S. 18). Die Kehrseite derselben Medaille ist die empirische kontingente Falsch-

[P10] Sokrates ist stupsnasig.

Und [P9] ist *drittens* mit der kontingenten empirischen Wahrheit [P10] intensional äquivalent – jede mögliche Welt, in der Sokrates stupsnasig ist, ist eine Welt, in der er sowohl stupsnasig als auch weise oder nicht weise ist.

Wie das folgende Exempel zeigt, gilt *viertens*, dass aus einer synthetischen Wahrheit eine analytische folgen kann. Die Wahrheit

[P11] Jeder deutsche Stadtstaat liegt in Norddeutschland

ist synthetisch. Ihre Konsequenz

[P12] Der deutsche Stadtstaat Hamburg liegt in Norddeutschland

ist analytisch im Sinne Bolzanos. [P12] hat ja eine Form, nämlich »Der deutsche Stadtstaat *a* liegt in Norddeutschland«, von der gilt: Alle gegenständlichen Propositionen dieser Form sind wahr. Dass sie es sind, wird schließlich durch die Wahrheit [P11] garantiert. Ganz allgemein gilt: Ist eine universell-affirmative kontingente empirische Proposition wahr, so fällt jeder Einzelfall dieser Wahrheit unter Bolzanos ersten Analytizitätsbegriff.¹⁸

heit [Sokrates ist spitznasig oder sowohl weise als auch nicht weise]: Sie ist allgemeingültig bezüglich [weise], also analytisch. Hale und Wright haben Bergs Beobachtung (und ihre Kehrseite) wiederentdeckt, und sie sehen in ihr ein fatales Gegenbeispiel zu Bolzanos Definition: »Overextension (2)« (vgl. Hale, Bob und Wright, Crispin (2015): »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. In: *Grazer Philosophische Studien* 91 (1), S. 323–364. Hier: S. 339f.). Ich werde in § 6.2 zeigen, von welcher Voraussetzung diese Kritik (genau wie Bergs Unbehagen) abhängt.

18 Kneale findet diesen Punkt »curious« (vgl. Kneale, William Calvert und Kneale, Martha (1966): *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon. S. 366f.), Hale und Wright sehen hier ein weiteres fatales Gegenbeispiel zu Bolzanos Definition: »Overextension (1)« (vgl. Hale und Wright: »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. S. 334). Wie bereits angekündigt werde ich in § 6.2 zeigen, von welcher Voraussetzung Verwunderung wie Kritik abhängen.

5 Logisch analytisch oder analytisch in der engeren Bedeutung

5.1 Bolzanos Hinführung zur Definition

Einige der Propositionen, die Bolzano als *analytisch in der weitern Bedeutung* klassifiziert, sind auch *logisch analytisch oder analytisch in der engeren Bedeutung* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84). Diese Spezies der Gattung Analytische Proposition charakterisiert er zunächst quasi-exemplifizierend:

Einige sehr allgemeine Beispiele von analytischen Sätzen, die zugleich wahr sind, haben wir an folgenden Sätzen: A ist A; A, welches B ist, ist A; A, welches B ist, ist B; Jeder Gegenstand ist entweder B oder nicht B u.s.w. Die Sätze der ersten Art, oder die unter der Form: A ist A [...] enthalten sind, pflegt man mit einem eigenen Namen identische, auch tautologische Sätze zu nennen. (Wissenschaftslehre, Bd. 2, S. 84, sub 2)

Ich nenne das eine »quasi-exemplifizierende« Charakterisierung, weil die zunächst geweckte Erwartung, es würden wahre Propositionen (*Sätze [an sich], die wahr sind*) als Exempel präsentiert, enttäuscht wird. Was wir stattdessen – unter der sonderbaren Bezeichnung *sehr allgemeine Beispiele* – erhalten, sind Schemata, mit deren Hilfe wir ganz leicht Beispiele, die diesen Namen wirklich verdienen, konstruieren können. Die Proposition

[P13] Jeder Weise ist weise

ist wahr, und sie hat eine Form (nämlich »Jedes F ist F «),¹⁹ von der gilt: Alle gegenständlichen Propositionen dieser Form sind wahr. Analytische Wahrheiten dieser Form bezeichnet Bolzano, der Tradition folgend, als *identische* oder *tautologische Sätze*.²⁰ Die Propositionen

[P14] Jeder Weise, der schweigsam ist, ist schweigsam,

[P15] Jeder Weise, der schweigsam ist, ist weise

19 Ich habe in § 3 bereits darauf hingewiesen, dass ich Bolzanos Gebrauch des Schemabuchstabens »A« als Platzhalter sowohl für singuläre Terme (wie »Sokrates«) als auch für Quantorenphrasen (wie »Jeder Weise«) in meiner Rekonstruktion nicht übernehmen werde.

20 In Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/10B, gehe ich auf diese Tradition ein, in der es immer um universelle Sätze der Form »Jedes F ist F « geht und nicht um singuläre der Form » a ist (identisch mit) a «.

sind ebenfalls wahr, und sie haben Formen (nämlich »Jedes F , welches G ist, ist G « beziehungsweise »... ist F «), von denen gilt: Alle gegenständlichen Propositionen dieser Formen sind wahr. Analytische Wahrheiten *dieser* beiden Formen bleiben in der *Wissenschaftslehre* namenlos.²¹ Da sie in der Geschichte des Terminus »analytisch« eine bedeutende Rolle spielen, verdienen auch sie einen eigenen Namen – ich taufe sie auf den Namen »*resolutive* (auflösende) Propositionen«, wodurch ich die lateinische Standard-Übersetzung von »ἀνάλυσις« wiederzubeleben versuche: »*resolutio*«. Unter Bolzanos Beispielen kommen diese Propositionen Kants Paradigmen der Analytizität am nächsten,²² und bevor Bolzano die in diesem Aufsatz interpretierte Konzeption der Analytizität entwickelt hatte, pflegte er diesen Titel den resolutiven Propositionen vorzubehalten.²³ Noch 1912 erläutert Bertrand Russell seinen Gebrauch von »analytisch« ausschließlich mit Beispielen, die resolutiv sind:

If I say, »A bald man is a man«, »A plane figure is a figure«, I make a purely analytic judgement: the subject spoken about is given as having at least two properties, of which one is singled out to be asserted of it. [...] They are called »analytic« because the predicate is obtained by merely analysing the subject.²⁴

Bolzano kann an unserer Stelle nicht sagen wollen, dass *alle* Propositionen der Formen »Jedes F ist F « und »Jedes F , welches G ist, ist $F(G)$ « analytische Wahrheiten sind, denn das hat er ausdrücklich bestritten (*Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 178). Er befürwortet nämlich die aristotelische Auffassung der universell-

21 In der Tradition nicht, vgl. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/10B.

22 Freilich wird man hier kaum sagen können, dass der Prädikatbegriff »versteckter Weise« im Subjektbegriff enthalten ist, dass er in ihm nur »auf verworrene Art« gedacht wird (vgl. Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner. A5–7/B9–11). Diese Charakterisierung passt hingegen perfekt zu [P8]. In § 6.1 komme ich auf das Verstecktsein zurück.

23 Vgl. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. VII/3. Spuren dieses älteren Sprachgebrauchs finden sich auch noch in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 52, 192, 288f., 571. Solange Bolzano seine neue Konzeption der Analytizität in der *Wissenschaftslehre* noch nicht dargestellt hat, kann er nicht umhin, das Epitheton »analytisch« so wie Kant zu gebrauchen, denn nur mit dieser Verwendungsweise waren seine Leser vertraut.

24 Russell, Bertrand (1971): *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. S. 46. Vgl. auch Chisholm, Roderick (1966): *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall. S. 84 (55 in der 2. Auflage von 1977, 32f. in der 3. Auflage von 1989). Der Sinn des Wortes »subject« verschiebt sich innerhalb von Russells Bemerkung: Erst bezeichnet er das Worüber eines Urteils, dann dessen Subjekt-Begriff.

affirmativen Sätze, derzufolge diese nur dann wahr sind (Wahrheiten ausdrücken), wenn ihr Subjekterm nicht leer ist.²⁵ In seinen Augen sind zum Beispiel die Propositionen [Jede Hexe ist eine Hexe] und [Jeder Berg, der aus Gold besteht, besteht aus Gold] wegen der Gegenstandlosigkeit der S-Begriffe nicht wahr, sondern falsch.

Nach den identischen und den resolutiven Wahrheiten präsentiert Bolzano mit Hilfe eines Schemas noch eine dritte Unterart der Spezies von (im engeren Sinne) analytischen Wahrheiten. Ein Exemplar dieser Unterart ist die Proposition

[P16] Jeder Gegenstand ist entweder farbig oder nicht farbig.

Diese Wahrheit hat eine Form, nämlich »*Jeder Gegenstand ist entweder A oder nicht A*«, von der gilt: Alle gegenständlichen Propositionen dieser Form sind wahr.²⁶

Bestimmt will Bolzano auch Propositionen, die durch junktorenlogische Tautologien im Sinne von Wittgensteins *Tractatus* ausgedrückt werden, als logisch-analytisch klassifiziert wissen, zum Beispiel die Proposition

[P°] Wenn Sokrates weise ist, dann ist Sokrates weise,

die bezüglich zweier Begriffe beziehungsweise hinsichtlich der Form »Wenn a F ist, dann ist a F « allgemeingültig ist. Da Bolzanos Varianda immer nur nicht-propositionale Teile von Propositionen sind, kann er nicht sagen, dass [P°] hinsichtlich der Form »Wenn p , dann p « allgemeingültig ist. Er kann aber etwas Ähnliches sagen. Seinem Paraphrase-Programm zufolge ist [P°] identisch mit der meta-propositionalen Wahrheit [Die Proposition, dass Sokrates weise ist, ist ableitbar aus der Proposition, dass Sokrates weise ist]. Erinnern wir uns daran, dass es nicht so etwas wie *die* Form einer Proposition gibt. Ist [P°] mit der eben bezeichneten meta-propositionalen Wahrheit identisch, so kann Bolzano [P°] zu Recht auch die Form »Die Proposition a ist ableitbar aus der Proposition a « zuschreiben. Als Varianda werden auch hier nicht Propositionen angegeben, sondern Begriffe, hier: Begriffe, unter die Propositionen fallen, zum Beispiel der Begriff [dass Sokrates weise ist].

25 Vgl. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/3C.

26 Vgl. *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 334.

5.2 Zwei Definitionspaare

Was ist nun das Besondere an den logisch-analytischen (kurz: *L-analytischen*) Propositionen? Es besteht darin, so antwortet Bolzano, dass *die Begriffe, welche den unveränderlichen Theil in diesen Sätzen bilden, alle der Logik angehören* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84).²⁷ Diese Formulierung legt die folgenden Erklärungen nahe:

? (LA)₁ x ist **L-analytisch** : \leftrightarrow
 von jedem nicht-logischen Begriff y in x gilt:
 x ist bzgl. y allgemeingültig,
oder von jedem nicht-logischen Begriff y in x gilt:
 x ist bzgl. y allgemeiungültig.

? (LS)₁ x ist **L-synthetisch** : \leftrightarrow
 X ist nicht L-analytisch.

Das erste Disjunkt im Definiens der ersten Definition soll den Begriff der L-analytischen Wahrheit erklären, das zweite den der L-analytischen Falschheit. Und so ist Bolzano in der Literatur denn auch oft interpretiert worden. Aber die erste Definition hat die unerfreuliche Eigenschaft, dass sie auf Propositionen, die *nur aus logischen Begriffen bestehen*, gar nicht anwendbar ist, obwohl Bolzano manchen dieser Propositionen L-Analytizität zuspricht und manchen L-Analytizität abspricht. (Edgar Morscher scheint dieses Problem für die »gängige Deutung« als erster bemerkt zu haben.)²⁸ Die folgenden vier Propositionen bestehen nach Bolzanos Auffassung nur aus logischen Begriffen. Die beiden ersten,

[P17] Jeder Gegenstand ist ein Gegenstand,

[P18] Jede Proposition, die wahr ist, ist wahr,

27 Vgl. *Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 141f., Bd. 2, S. 391–395, 529, 543.

28 Vgl. Morscher, Edgar (2007): *Studien zur Logik Bernard Bolzanos*. Sankt Augustin: Academia. S. 59–63. Die von Morscher zu Recht verworfene »gängige Deutung« kehrt bei Quine und Dummett wieder (vgl. Quine, Willard Van Orman (1976): »Carnap and Logical Truth«. In: ders.: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press. S. 100–125. Dummett, Michael (1991): *Frege. Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Harvard University Press. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XVIII/20). Morschers eigener Vorschlag vermeidet diese fatale Konsequenz, indem er Analytizität (primär) zu einer Eigenschaft von Gattungen von Propositionen, die dieselbe Form haben, erklärt. Aber sollten logische Wahrheiten nicht allemal wahr sein, was Gattungen von Propositionen niemals sind, *da Wahrheiten nur bestimmte Sätze seyn können* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 49)? Ist Analytizität für Bolzano nicht ausschließlich eine Eigenschaft von Propositionen? In der Rekonstruktion, die ich unten vorschlagen werde, sind sie und nur sie Träger der Eigenschaft Analytizität.

sind in seinen Augen L-analytisch, während die nächsten beiden,

[P19] Es gibt mindestens einen Gegenstand,²⁹

[P20] Es gibt mindestens eine Proposition, die wahr ist,³⁰

aus seiner Sicht L-synthetisch sind.

Den Titel »logischer Begriff« verwendet Bolzano in seiner *allgemeinen reinen Logik*, der sogenannten *Elementarlehre*, nicht nur für Begriffe, die durch die Kopula oder durch logische Konstanten wie »nicht« und »oder« ausgedrückt werden, sondern auch für Begriffe der formalen Ontologie,³¹ zum Beispiel *Gegenstand* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84), *Beschaffenheit*, *Inbegriff* und *Teil*, sowie für Begriffe der Meta-Logik³² wie *gegenständlich* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 240), *gegenstandlos*, *Satz an sich* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 392), *Vorstellung an sich* (ebd.) und *wahr*. In Bolzanos »kanonischer« Paraphrase von externen Negationen, Existenz-Sätzen und Satzgefügen, will sagen: in ihrer Paraphrase durch (Subjekt-Kopula-Prädikat)-Sätze, werden meta-logische Begriffe wie [wahr] und [gegenständlich] und formal-ontologische Begriffe wie [Teil] in Anspruch genommen.³³ Bolzanos kanonische Paraphrase von [P19] lautet: »[Gegenstand] ist gegenständlich, und entsprechend paraphriert er [P20]. Ich unterstelle (Morscher folgend), dass der komplexe Subjektterm »[Gegenstand]« genau wie der eingebettete Term »Gegenstand« einen logischen Begriff ausdrückt. Für zwei unserer Gegenbeispiele zur Definition (LA)₁ sind wir im Übrigen nicht auf Bolzanos Reservoir an logischen Begriffen angewiesen: Anstelle von [P17] und [P19] kann man auch die Propositionen

29 [P19] wird in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 375, als *Grundwahrheit* bezeichnet. [P17] ist natürlich nur dann eine gegenständliche Proposition, wenn [P19] wahr ist. Als ein Beispiel für synthetische Wahrheiten, die in die Logik gehören, dem sich *hundert andere dergleichen Sätze* an die Seite stellen ließen, führt Bolzano in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 240, auch die Proposition an, dass es mindestens eine Vorstellung an sich gibt.

30 Vgl. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. IV/1, über das gegen den alethischen Skeptizismus gerichtete Argument, das Bolzano zum ersten Mal im *Lehrbuch der Religionswissenschaft* präsentiert (vgl. Bolzano, Bernard (1994–2005): »Lehrbuch der Religionswissenschaft«. 3 Bde. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. I, 6, 1 bis I, 8, 4. Hrsg. von Jaromír Louzil. Stuttgart: Frommann-Holzboog. Bd. I, §§ 11–12) und in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 1, §§ 31–33, verfeinert hat.

31 Vgl. Husserl, Edmund (1968): *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. Tübingen: Max Niemeyer. Bd. I, §§ 67f., Bd. II/1, Einleitung und § 11 der 3. Untersuchung.

32 Sie werden im Denken und Sprechen über logische Gegenstände und nur dort verwendet.

33 Details in Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/3D.

[P17]* $\forall x (x=x \rightarrow x=x)$,

[P19]* $\exists x (x=x)$

ins Feld führen, in deren Formulierungen nur logische Konstanten im heute üblichen Sinne vorkommen.³⁴

Bolzano betont, dass *das Gebiet der Begriffe, die in die Logik gehören, nicht so scharf begrenzt ist, daß sich darüber niemals einiger Streit erheben ließe* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84).³⁵ Die Proposition [Wenn Sokrates weise ist, dann ist es möglich, dass Sokrates weise ist] hat, kanonisch paraphrasiert, unter anderem die folgende Form: »Die Proposition, dass es möglich ist, dass *a F* ist, ist aus der Proposition, dass *a F* ist, ableitbar«. Offenkundig ist diese Proposition analytisch im weiteren Sinn, aber ist sie auch L-analytisch? Proponenten einer alethischen Modallogik bejahen diese Frage; denn in ihren Augen drückt der Möglichkeitsoperator einen logischen Begriff aus. Wer diesen Operator nicht zum logischen Vokabular einer Sprache zählt, muss die Frage verneinen.³⁶

34 (LA)₁ erlaubt es auch nicht, die mit dem folgenden Satz ausgedrückte Proposition als L-analytische Wahrheit zu klassifizieren, obwohl sie diesen Titel offenkundig verdient: » $\exists x \exists y \neg (x=y) \vee \neg \exists x \exists y \neg (x=y)$ «.

35 Es wurde in der Literatur mehrfach darauf hingewiesen, dass Alfred Tarski bezüglich der »Einteilung aller Ausdrücke einer Sprache in logische und außerlogische« dieselbe Auffassung vertreten hat (vgl. dazu auch Künne: *Bernard Bolzano*, Kap. XVIII/21).

36 Während die Operatoren der alethischen Modallogik genauso themenneutral sind wie die der klassischen Logik, ist das in anderen Modallogiken nicht mehr der Fall. (1) Die Proposition [Das Überholen ist genau dann erlaubt, wenn das Nicht-Überholen nicht geboten ist] ist hinsichtlich des Begriffs [Überholen] allgemeingültig. Ist sie L-analytisch? Proponenten einer deontischen Modallogik pflegen diese Frage zu bejahen; denn in ihren Augen sind die normativen Begriffe [*x* ist erlaubt] und [*x* ist geboten] logische Begriffe. Hilpinen etwa schreibt: »Systems of deontic logic contain, in addition to the usual sentential connectives and quantifiers, *logical constants* which represent [...] normative concepts« (Hilpinen, Risto (2001): »Deontic Logic«. In: Goble, Lou (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Philosophical Logic*. Oxford: Blackwell. S. 159–182. Hier: S. 159. Eigene Hervorhebung). Diese Inklusion vermeiden Føllesdal und Hilpinen: »In accordance with Bolzano's and Quine's definition of logical truth, deontic logic can be defined as the study of those sentences in which only *logical words* and *normative expressions* occur essentially« (Føllesdal, Dagfinn und Hilpinen, Risto (1979): »Deontic Logic. An Introduction«. In: Hilpinen, Risto (Hrsg.): *Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht: Springer. S. 1–35. Hier: S. 1. Eigene Hervorhebung). Vgl. auch *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 70. (2) Die Proposition [Wenn Cajus weiß, dass Rubine rot sind, dann sind Rubine rot] ist hinsichtlich der Begriffe [Cajus], [Rubin] und [rot] allgemeingültig. Ist sie L-analytisch? Ja, pflegen Proponenten einer epistemischen Modallogik zu antworten; denn für sie sind [*x* weiß, dass] und [*x* glaubt, dass] logische Begriffe (vgl. Bolzano, Bernard (1977): »Vermischte philosophische und physikalische Schriften 1832–1848. Zweiter Teil«. In: ders.:

Wer die Propositionen [P13], dass jeder Weise weise ist, und [P14], dass jeder Weise, der schweigsam ist, schweigsam ist, als logisch-analytische Wahrheiten klassifizieren will, der sollte doch wohl auch die isomorphen Propositionen [P17] und [P18] so einstufen können. Bolzano hatte keine Bedenken, bei der Variation einer Proposition nicht-logische Begriffe durch logische wie den Begriff [Gegenstand] alias [Etwas] zu ersetzen, wie man unter anderem in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 333, sehen kann, und eine solche Variation ergibt für die Propositionen [P13–14] die Varianten [P17–18], die wegen der Wahrheit der Propositionen [P19–20] gegenständlich sind.

Von den Wahrheiten [P19–20] kann man leicht zeigen, dass sie L-synthetisch sind. In Bolzanos reglementierter Sprache werden Existentialsätze wie »Es gibt mindestens einen grünen Ministerpräsidenten« durch Sätze über Begriffe paraphrasiert: »Der Begriff eines grünen Ministerpräsidenten ist *gegenständlich*«. Die Proposition [P19] ist demnach gemäß Bolzanos kanonischer Paraphrase des Satzes, den ich verwendet habe, um sie auszudrücken, identisch mit

[P19]^K [Gegenstand] ist gegenständlich.

Diese Proposition ist bezüglich keines der in ihr enthaltenen Begriffe allgemeingültig – weder bezüglich ihres komplexen S-Begriffs noch bezüglich des in diesen eingebetteten Begriffs noch bezüglich des P-Begriffs noch gar bezüglich beider Begriffe; denn die Propositionen

[P19_a] Der Eiffelturm ist gegenständlich,

[P19_b] [Hexe] ist gegenständlich,

[P19_c] [Gegenstand] ist inkonsistent,

[P19_d] Der Eiffelturm ist zylinderförmig

sind allesamt falsche gegenständliche Varianten von [P19].³⁷

Die Definition (LA)₁ ist also nicht akzeptabel. Ihr Definiens gibt nur eine hinreichende Bedingung der L-Analytizität an: Wenn von jedem nicht-logischen

Bernard Bolzano Gesamtausgabe. Bd. II, A, 12, 2. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S.189).

37 »Gegenständlich« ist im Munde Bolzanos ein Prädikat, das ausschließlich auf *logische Gegenstände* (nämlich Begriffe und Propositionen) zutrifft. Gegenständlich ist auch [P19_b], »Hexe« ist ein genereller Term, der auf nichts zutrifft, »[Hexe]« ist hingegen ein singulärer Term, der einen Begriff bezeichnet.

Begriff in einer Proposition gilt, dass sie bezüglich seiner allgemein(un)gültig ist, dann ist sie L-analytisch. Das ist aber keine Definition.

Mobilisiert man den Begriff der Form als Satzschema, den Bolzano ja auch selber in der zu Beginn von § 5.1 zitierten Passage (*unter der Form: [...] enthalten*) verwendet, so erhält man die folgende Definition des Begriffs der logischen Analytizität:

(LA)₂ x ist **L-analytisch** $:\leftrightarrow$
 x ist wahr, und x hat eine Form f , von der gilt:
 bis auf die Schemabuchstaben drückt jeder verständnisrelevante Teil von f einen logischen Begriff aus, und alle gegenständlichen Propositionen der Form f sind wahr;
oder x hat eine Form f , von der gilt:
 bis auf die Schemabuchstaben drückt jeder verständnisrelevante Teil von f einen logischen Begriff aus, und alle Propositionen der Form f sind falsch.

(LS)₂ x ist **L-synthetisch** $:\leftrightarrow$
 x ist nicht L-analytisch.

Diese Definition nimmt [P17–18] in den Kreis der L-analytischen Wahrheiten auf³⁸ und sie schließt [P19–20] aus diesem Kreis aus. Die wahre Proposition [P19] alias [P19]^K hat vier Formen: » a ist gegenständlich«, »[F] ist gegenständlich«, »[Gegenstand] ist F « und » a ist F «, und von keinem dieser Satzschema gilt, dass alle gegenständlichen Propositionen dieser Form wahr sind; was eben durch [P19_{a-d}] belegt wurde.

5.3 Ersetzung logischer Begriffe

In einer L-analytischen Proposition sind alle nicht-logischen Begriffe (sofern sie denn solche enthält) variabel. Sind *nur* nicht-logische Begriffe variabel? Der *einzigste* Begriff, den Bolzano für invariabel erklärt hat, und das auch nur implizit, ist der durch die Kopula ausgedrückte *Bindebegriff*, ohne den (wie er annimmt)

38 Diese Aufnahme gewährt (LA)₂ auch der Proposition [$\exists x \exists y \neg (x=y) \vee \neg \exists x \exists y \neg (x=y)$]; denn sie ist wahr, und eine ihrer Formen, nämlich das Schema » $p \vee \neg p$ « (oder in Bolzanos reglementierter Sprache: »Der Begriff einer wahren Proposition unter den Propositionen P und [P ist falsch] ist gegenständlich«) hat die in (LA)₂ angegebene Beschaffenheit. (Wie in § 2 erklärt, » P « : » p « :: »(Die Proposition), dass Schnee weiß ist« : »Schnee ist weiß«.)

keine Proposition auskommt.³⁹ Wie steht es um die logischen Begriffe, die durch logische Konstanten im modernen Sinne ausgedrückt werden? Bei der Ersetzung von [oder] durch [und] wird zwar aus der Wahrheit [P16], dass jeder Gegenstand farbig oder nicht farbig ist, eine falsche Proposition. Aber das zeigt nicht, dass diese Wahrheit *pave* Bolzano nicht L-analytisch ist. Zu den *vielen* Formen von [P16] gehören zwar auch »Jeder Gegenstand ist farbig \mathfrak{N} nicht farbig« und »Jeder Gegenstand ist $F \mathfrak{N}$ nicht F «, und wie die Ersetzung des (gewöhnungsbedürftigen) Platzhalters » \mathfrak{N} « durch »und« zeigt, ist [P16] bezüglich dieser beiden Formen nicht allgemeingültig. Aber das ist kein guter Grund, die Ersetzung des Begriffs [oder] auszuschließen; denn diese Proposition hat ja *auch* die Form »Jeder Gegenstand ist F oder nicht F «, von der laut Bolzano gilt, dass alle gegenständlichen Propositionen *dieser* Form wahr sind; denn in diesem Schema drückt ja jeder verständnisrelevante Teil einen logischen Begriff aus.⁴⁰

5.4 Propositionen der reinen Logik

Die Logik betrachtet, so schreibt Bolzano im ersten Band der *Wissenschaftslehre*,

(in ihren Lehrsätzen wenigstens, in ihren Beispielen kann es ein Anderes seyn) – nie einen einzelnen völlig bestimmten Satz [...], sondern gleich eine ganze Gattung von solchen Sätzen, d.h. alle Sätze auf einmal, die, wenn auch einige ihrer Bestandtheile festgesetzt sind, in ihren übrigen noch so oder anders lauten können. (Wissenschaftslehre, Bd. 1, S. 48)

Die L-analytische Wahrheit [P13], dass jeder Weise weise ist, ist keine Proposition der reinen Logik. Das aber ist die Proposition

[P21] Jede Proposition, die tautologisch und gegenständlich ist, ist wahr, die von Wahrheiten wie [P13] handelt. Diese Wahrheit ist analytisch (im weiteren Sinn) – sie hat ja eine Form, nämlich »Jedes A , das tautologisch und gegen-

39 Vgl. Bolzano, Bernard (1975): »Einleitung in die Größenlehre und erste Begriffe der allgemeinen Größenlehre«. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. II, A, 7. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart: Frommann-Holzboog, S. 62. Wir können hier vernachlässigen, was Bolzano in seinen Ausführungen über Analytizität auch selber vernachlässigt: dass in seiner reglementierten Sprache nicht das Wort »ist« (»Sokrates ist weise«) als Kopula fungiert, sondern das zweistellige Prädikat »hat« (wenn es gebraucht wird wie in »Sokrates hat Weisheit«).

40 Entsprechendes gilt für die Variation formal-ontologischer und metalogischer Begriffe in der Proposition, die durch die »kanonische Paraphrase« von »7 ist eine Primzahl, oder 7 ist keine Primzahl« ausgedrückt werden.

ständig ist, ist wahr«, von der gilt: Alle gegenständlichen Propositionen dieser Form sind wahr. Varianten von [P21], die statt des Begriffs [Proposition] zum Beispiel den Begriff [*logischer Gegenstand*], [These] oder [Prämisse] enthalten, sind gegenständig, und alle gegenständlichen [Proposition]-Varianten der Wahrheit [P21] sind ebenfalls wahr. Ist diese Wahrheit nicht nur analytisch im weiteren Sinn, sondern genau wie die Propositionen, von denen sie handelt, L-analytisch? Dann muss unter anderem das Wort »tautologisch« in dem Schema »Jedes A, das tautologisch und gegenständig ist, ist wahr« einen logischen Begriff im Sinne Bolzanos ausdrücken. Nun heißt »x ist tautologisch« für ihn so viel wie »x hat die Form $\forall A$ ist A«. Bedeutet dieses Prädikat nach seinem Dafürhalten einen logischen Begriff?

Betrachten wir einen anderen Fall, in dem sich eine analoge Frage stellt. Die L-analytische Wahrheit [P16], dass jeder Gegenstand farbig oder nicht farbig ist, ist keine Proposition der reinen Logik. Von Wahrheiten wie dieser handelt die Proposition

[P22] Jede Proposition, welche die Form »Jeder Gegenstand ist B oder nicht B« hat, ist wahr,

und sie ist eine Proposition der reinen Logik. [P22] ist selbst analytisch (im weiteren Sinne), denn von einer ihrer Formen, nämlich »Jedes A, welches die Form \forall Jeder Gegenstand ist B oder nicht B« hat, ist wahr«, gilt, dass alle gegenständlichen Propositionen dieser Form wahr sind. Ist [P22] eine L-analytische Wahrheit? Dann muss das Prädikat »x hat die Form \forall Jeder Gegenstand ist B oder nicht B« einen logischen Begriff im bolzanoschen Verstande ausdrücken. Ist das der Fall?

Bolzano scheint beide Fragen implizit zu verneinen, wenn er im dritten Band der *Wissenschaftslehre* schreibt:

[S]elbst die bekannten Regeln der Syllogistik sieht man mit Unrecht für analytische Wahrheiten an. {1} Der Satz: Wenn alle Menschen sterblich sind, und Cajus ein Mensch ist, so ist auch C. sterblich, mag allenfalls analytisch heißen in der §.148 gegebenen, weitern Bedeutung; {2} allein die Regel selbst, daß aus zwei Sätzen von der Form A ist B, und B ist C, ein dritter von der Form A ist C. folge, ist eine synthetische Wahrheit. (*Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 240, sub 2)

Die Aussage in {1} ist befremdlich: Die Proposition, die das Konditional ausdrückt, ist doch geradezu ein Paradefall einer L-analytischen Wahrheit.⁴¹ Das Konditional ist in Bolzanos Symbolismus eine Einsetzungsinstanz des Schemas »Wenn (B ist C) und (A ist B), dann (A ist C)«. Von allen Propositionen, die diese Form haben, handelt die in {2} als *Regel* bezeichnete Proposition, wobei Bolzano (wie schon in seinem »Werkchen« von 1810) die Reihenfolge der Konjunkte im Antecedens umkehrt. Wenn man das Konditional in {1} durch die Formulierung eines *Arguments* mit den Konjunkten des Antecedens als Prämissen und dem Consequens als Konklusion ersetzt, dann handelt die *Regel* in {2} von allen Argumenten der Form »A ist B, B ist C, also: A ist C«, von allen Schlüssen im Modus Barbara. Unter beiden Interpretationen scheint die *Regel* analytisch zu sein. Unter der ersten Deutung kann der Begriff [*Satz (an sich)*] alias [*Proposition*] *salva veritate* durch jeden Begriff wie [*logischer Gegenstand*] oder [*Prämisse*] ersetzt werden, bei dem die Gegenständlichkeit der Proposition gewahrt bleibt. Unter der zweiten Lesart kann der Begriff [*Argument*] *salva veritate* durch jeden Begriff ersetzt werden, bei dem die Gegenständlichkeit der Proposition gewahrt bleibt – beispielsweise durch [*logischer Gegenstand*] oder [*Syllogismus*].

Will Bolzano dem auf die eine oder die andere Weise verstandenen Lehrsatz der Syllogistik nur *logische* Analytizität absprechen, so legt er sich darauf fest, dass Prädikate des Typs »x hat die Form y...« keinen logischen Begriff bedeuten.⁴² Warum sollte er sich auf dieses negative Verdikt festlegen? Wenn er vor-

41 Jan Berg nennt dieses Konditional »ein Theorem der (nicht-Aristotelischen) Syllogistik«, und er sagt von ihm: »Eine angemessene Formalisierung macht deutlich, daß dieser Satz sogar einen logisch analytischen Satz an sich ausdrückt« (Herausgeber-Einleitung zu Bd. I, 13, 1 der *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*, S. 18f.). Die Klassifikation des Konditionals ist suboptimal; denn kein Theorem irgendeiner Syllogistik handelt von Cajus. Eine »angemessene Formalisierung« ist für Berg immer eine in der Sprache des Prädikatenkalküls und der Mengenlehre. Ich denke, dass es gar keiner Formalisierung bedarf, um zu erkennen, dass das Konditional eine L-analytische Proposition ausdrückt. Versteht man unter einem Syllogismus nicht ein Argument mit zwei Prämissen, sondern ein Konditional, dessen Antecedens eine Konjunktion ist, dann ist das von Bolzano formulierte Konditional ein Syllogismus im Modus Barbara der »(nicht-Aristotelischen) Syllogistik«, da die *aristotelische* Syllogistik keine Syllogismen mit singulären Aussagesätzen kennt. Da Bolzano (leider) sowohl »Jeder Römer ist ein Mensch« als auch »Cajus ist ein Mensch« als Einsetzungsinstanzen des Schemas »A ist B« akzeptiert, verwischt sein Symbolismus die Differenz zwischen aristotelischen und nicht-aristotelischen »Syllogismen« (vgl. dazu Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. VII/4B).

42 Bergs Verteidigung der These, dass die sogenannte *Regel* eine logisch synthetische Wahrheit ist, verwendet eine Formalisierung, die alle Prädikate dieses Typs zum Verschwinden bringt,

aussetzt, dass nur ein reines, also anschauungsfreies Konzept ein logischer Begriff sein kann, dann könnte er das Verdikt so begründen: Sätze, in denen eine Proposition oder ein Argument durch Bezugnahme auf ein Schema als etwas von *dieser* Form klassifiziert wird, enthalten ein *deiktisches* Element – man erfasst die Proposition, die ein solcher Satz ausdrückt, nur dann, wenn man ein Schema *wahrnimmt*.

[M]ir dünkt es unwiderrsprechlich, daß auch die Logik eine beträchtliche Anzahl synthetischer Sätze [...] enthalte (*Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 240). Wenn alle Propositionen, die nur aus logischen Begriffen bestehen, zur reinen Logik gehören, dann stützt Bolzano seine Überzeugung, dass manche Propositionen der reinen Logik nicht einmal analytisch im weiteren Sinn sind, in dem problematischen Abschnitt sehr viel besser mit Propositionen wie [P19–20] als mit dem Lehrsatz der Syllogistik oder mit [P21–22]. Jedenfalls können wir hier weitere Konsequenzen seiner Analytizitätsauffassung registrieren:⁴³ *Fünftens*, einige Propositionen der reinen Logik sind nicht analytisch. Woraus folgt: *Sechstens*, einige Propositionen der reinen Logik sind nicht L-analytisch. Diese Konsequenzen waren Bolzano besonders wichtig.⁴⁴

5.5 Eine epistemologische Differenz

Bolzano versucht, den Unterschied zwischen L-analytischen Propositionen und denen, die nur analytisch im weiteren Sinne sind, *epistemologisch* zu charakterisieren, wenn er schreibt:

- [a] [Z]ur Beurtheilung der analytischen Natur der erstern [sind] durchaus keine andern als logische Kenntnisse nothwendig [...], weil die Begriffe, welche den unveränderlichen Theil in diesen Sätzen bilden, alle der Logik angehören;
- [b] während es zur Beurtheilung der Wahr- oder Falschheit der [letzteren] ganz anderer Kenntnisse bedarf, weil hier Begriffe, welche der Logik fremd sind, einfließen. (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 84, eigene Hervorhebung)

obwohl sie in Bolzanos eigenen Formulierungen prominent sind (vgl. die Herausgeber-Einleitung zu Bd. I, 13, 1 der *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*, S. 19f.).

43 Für (*Erstens*) bis (*Viertens*) vgl. oben § 4.

44 Vgl. Bolzano: »Vermischte philosophische und physikalische Schriften 1832–1848. Zweiter Teil«. S. 127.

Man beachte die durch das »weil« in [a] und [b] signalisierte Erklärungsrichtung: Die kompositorische Differenz soll eine epistemologische begründen. Der Vergleich, den Bolzano hier anstellt, ist schief. In [b], bei den Propositionen, die nur im weiteren Sinne analytisch sind, geht es um die Frage, welche kognitiven Ressourcen man benötigt, um ihren *Wahrheitswert* zu ermitteln. In [a] hingegen, bei den L-analytischen Propositionen, geht es um die Frage, welche kognitiven Ressourcen man benötigt, um zu ermitteln, ob sie *analytisch* sind. Wie dem auch sei, für eine L-analytische Wahrheit wie die, dass nichts sowohl farbig als auch farblos ist, leuchtet zwar ein, was Bolzano hier sagt, aber es stimmt nicht einmal für identische oder tautologische Wahrheiten. Um zu beurteilen, ob die Proposition, dass jedes außerirdische Lebewesen ein außerirdisches Lebewesen ist, analytisch ist, muss man (wenn Aristoteles' und Bolzanos existenz-implikatives Verständnis von universell-affirmativen Sätzen korrekt ist) die Antwort auf die empirische Frage kennen, ob es Außerirdische gibt. Und für resolutive Propositionen führt Bolzano in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 178, selbst vor, dass nicht richtig ist, was er an unserer Stelle sagt: [Selbst wenn wir einen Satz der Form »A, welches B ist, ist B« äußern, können wir] *nicht eher gewiß seyn, daß wir in ihm eine Wahrheit aussprechen, als bis wir uns überzeugen, daß die Vorstellung eines A, welches B ist, auch einen Gegenstand habe.*⁴⁵

Diese Passage weist zugleich den Weg in Richtung einer Reparatur seiner Formulierungen in [a] und [b], die dafür sorgt, dass beide Teilthesen korrekt sind und dass dieselbe Frage an die analytischen Propositionen beider Sorten gerichtet wird:

- [a]* Wenn wir wissen, dass eine Proposition wahr ist, dann genügen, falls sie *L-analytisch* ist, *logische Kenntnisse*, um die Frage zu beantworten, ob sie analytisch ist.
- [b]* Wenn wir wissen, dass eine Proposition wahr ist, dann genügen, falls sie *nur analytisch im weiteren Sinne* ist, *logische Kenntnisse* nicht, um die Frage zu beantworten, ob sie analytisch ist.

Es gibt hier also tatsächlich einen epistemologischen Kontrast, aber es ist nicht der Kontrast, den Leser erwarten, nach deren Vorverständnis ein Satz S genau dann eine logische Wahrheit ausdrückt, wenn der Sinn der in S enthaltenen logischen Ausdrücke (zusammen mit der Struktur von S) schon verbürgt, dass S

⁴⁵ Vgl. auch *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 331f., sub 1.

eine Wahrheit ausdrückt. Nach dieser Auffassung müssten *logische Kenntnisse* ja genügen, um sich von der *Wahrheit* einer L-analytischen Wahrheit zu überzeugen. Genau das gilt aber eingeständenermaßen nicht von allen Propositionen, die nach Bolzanos Definition L-analytische Wahrheiten sind.

Seine Erklärungen von Analytizität im weiteren Sinne und von L-Analytizität sind Musterbeispiele für nicht-epistemologische Erklärungen. Bolzano sagt von der *Ableitbarkeit* ausdrücklich, sie sei eine derjenigen Beziehungen zwischen Propositionen, *die ihnen objectiv, d.b. ganz abgesehen von unsrem Vorstellungs- und Erkenntnisvermögen zukommen, und eben darum auch so dargestellt werden sollen* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 128). Und gewiss würde er das mutatis mutandis auch von der Eigenschaft Analytizität sagen.⁴⁶

6 Bolzanos Analytizitätsbegriffe im Vergleich

It seems to me that the lines between »analytic« and »synthetic« might be drawn in many different ways. As it is, I do not think that the two terms have any clear meaning. (Moore: »A Reply to My Critics« S. 667)

6.1 Kants analytische Urteile

In *Kants Kritik der reinen Vernunft*, berichtet Bolzano in einer autobiographischen Aufzeichnung, *sprach ihn sogleich die Unterscheidung zwischen [...] analytischen und synthetischen Urtheilen [...] sehr an, obgleich er sich in die von Kant gegeben[e] Erklärung[...] nie zu finden vermochte*.⁴⁷ Genauso erging es Husserl 1901 und Schlick 1930: Edmund Husserl konstatierte, dass Kants Versuche, den Sinn von »analytisch« zu bestimmen, »keineswegs »klassisch« genannt zu werden verdienen»,⁴⁸ und

46 Vgl. auch *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 341, 389f., über die Grund-Begründetes-Relation (*Abfolge*) als eine objektive Beziehung zwischen Propositionen, und Bolzano: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*. S. 312, für den Versuch, *zwischen dem, was man nothwendige und [...] bloß zufällige Wahrheiten nennt, [...] einen objectiven (von unserer Erkenntniß ganz unabhängigen) Unterschied festzusetzen*.

47 Bolzano, Bernard (1977): »Vermischte philosophische und physikalische Schriften 1832–1848. Erster Teil«. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. II, A, 12, 1. Hrsg. von Jan Berg und Jaromír Louzil. Stuttgart: Frommann-Holzboog, S. 68f.

48 Husserl: *Logische Untersuchungen*. Bd. II/1, S. 256. Sein Verdikt ist von seiner Lektüre der *Wissenschaftslehre* mitbestimmt (vgl. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XVIII/9).

Moritz Schlick sprach nicht nur für die Logischen Empiristen, als er sagte, »daß die wörtliche Formulierung, in welche Kant seine Definition der analytischen Urteile kleidet, uns heute nicht mehr befriedigt.«⁴⁹ Für diese Unzufriedenheit gibt es viele gute Gründe.

Kants Charakterisierung der Analytizität klingt epistemologisch, wenn er die synthetischen Urteile als »Erweiterungs-Urtheile« von den analytischen als »Erläuterungs-Urtheilen« unterscheidet;⁵⁰ aber diese Bezeichnungen werden in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* erst nach der offiziellen Erklärung des Begriffs (im Blick auf wahre universell-affirmative Urteile) eingeführt, und die ist genauso wenig epistemologisch wie die Bolzanos:

In allen Urtheilen, worinnen das Verhältniß eines Subjects zum Prädicat gedacht wird (wenn ich nur die bejahende erwäge: denn auf die verneinende ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältniß auf zweierley Art möglich. Entweder das Prädicat B gehört zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch.⁵¹

49 Schlick, Moritz (1938): »Gibt es ein materiales Apriori?«. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze 1926–1936*. Wien: Gerold & Co. S. 19–30. Hier: S. 22. Seine eigene Begriffsbestimmung ist freilich auch nicht gerade befriedigend. Er versichert, » x ist analytisch« bedeute so viel wie die drei Prädikate » x ist tautologisch«, » x ist formal wahr« und »wer x versteht, weiß eo ipso, dass x wahr ist«, obwohl diese drei Prädikate nicht einmal denselben Umfang haben. Vgl. zur Kritik Künne, Wolfgang (1982): »Analytizität und Trivialität«. In: *Grazer Philosophische Studien* 16/17, S. 207–222.

50 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A7/B11. Kant, Immanuel (1978): »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. IV. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 253–383. Hier: S. 266 (§ 2.a). Aus einer Randbemerkung Kants zu Meiers *Vernunftlehre* geht hervor, dass er den analytischen Urteilen gar nicht tout court abspricht, dass sie unsere Erkenntnis erweitern: »Die synthetischen Sätze vermehren das erkenntnis *materialiter*, die analytischen *formaliter*« (Kant, Immanuel (1969): »Handschriftlicher Nachlass. Logik«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XVI. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 671). So auch in Kant, Immanuel (1987): »Logik«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. IX. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 1–150. Hier: S. 111. Dabei denkt er natürlich an die nicht-tautologischen analytischen Urteile. Sie machen deutlich, was sonst nur verworren im S-Begriff gedacht wird.

51 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A6/B10. Ich unterstelle im Folgenden genau wie Bolzano und Frege, dass Kant *Gehalte* von Urteilsakten und dass er Subjekt- und Prädikat-Begriffe meint,

Kant kündigt zwar eine exklusive und erschöpfende Unterscheidung in der Klasse *aller* Subjekt-Prädikat-Urteile an, aber sowohl die Charakterisierung der analytischen als auch die positive Charakterisierung der synthetischen Urteile (»in Verknüpfung stehen«) zeigt, dass es ihm um eine Unterscheidung in der Klasse aller *wahren* Urteile geht. Die naheliegende Frage, ob alle (wahren) Urteile Subjekt-Prädikat-Urteile sind, braucht uns in unserem Zusammenhang nicht zu beschäftigen; denn diese Annahme teilt der Kant-Kritiker Bolzano mit dem Kritisierten. Dass Kants Paradigmen für analytische und synthetische Urteile universelle Urteile sind, zeigen die Beispiele, die er hier verwendet.

Die Welt musste übrigens nicht auf Kant warten, um Aussagen wie die, dass alle Rüden Hunde sind, so charakterisiert zu sehen wie in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft*: »Eine Aussage wie »Jeder Mensch ist ein Lebewesen« ist durch sich selbst bekannt (per se nota)«, schreibt Thomas von Aquin, »weil das Prädikat im Begriff des Subjekts eingeschlossen ist (quia praedicatum includitur in ratione subjecti)«.«⁵²

Auf die oben zitierte Erklärung nimmt Bolzano Bezug, wenn er (nach der obligatorischen Verbeugung gegenüber Kant)⁵³ sagt:

wenn er von Urteilen und ihren Subjekten und Prädikaten spricht. »Ich hoffe in dieser Schrift wahrscheinlich gemacht zu haben, daß die arithmetischen *Gesetze* analytische *Urteile* [...] sind«, schreibt Frege (Frege, Gottlob (1986): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hrsg. von Christian Thiel. Hamburg: Felix Meiner. S. 91 (§ 87). Eigene Hervorhebung). In späteren Texten führt er dann aus, dass sein Gebrauch von »Gedanke« in etwa dem Gebrauch von »Urteil« in den Schriften der Logiker entspreche und warum er das erste Wort für besser geeignet hält (vgl. Frege, Gottlob (1990): »Logische Untersuchungen«. In: ders.: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Ignacio Angelelli. Hildesheim: Georg Olms. S. 342–394. Hier: S. 344n., 379n. Frege, Gottlob (1983): »Einleitung in die Logik«. In: ders.: *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach. Hamburg: Felix Meiner. S. 201–212. Hier: S. 201).

52 Aquin, Thomas von (1933): *Summa Theologica*. Bd. 1. Salzburg: Anton Pustet. S. 38 (Ia, q. 2, a. 1, resp.). Vgl. auch Aquin, Thomas von (2001): *Summa Contra Gentiles*. Bd. 1. Hrsg. von Karl Albert, Karl Allgaier, Leo Dümpelmann, Paulus Engelhardt, Leo Gerken und Markus Wörner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 32 (I, cap. 10).

53 Vgl. *Wissenschaftslehre*, Bd. 1, S. 571. Apropos Verbeugung: In einer ganz ähnlichen Situation befindet sich Frege ein halbes Jahrhundert später, wenn er versichert, dass wir zu Kant »nur mit dankbarer Bewunderung aufblicken können«, und betont, er »sehe [...] ein grosses Verdienst Kants darin, dass er die Unterscheidung von synthetischen und analytischen Urtheilen gemacht hat« (Frege: *Die Grundlagen der Arithmetik*. S. 93 (§ 89)). Dabei beklagt er zu Recht diverse Mängel der kantischen Erklärung der Distinktion (§ 88), definiert Analytizität ganz anders als Kant (§ 3) und verfolgt in allen §§ das Ziel, die Glaubwürdigkeit der in der *Kritik der reinen Vernunft* nicht gerade marginalen These, die Arithmetik sei synthetisch, zu erschüttern.

[sie scheint mir] *der logischen Strenge noch nicht ganz zu entsprechen. [...] Sagt man, [...] daß in den analytischen Urtheilen das Prädicat in dem Subjecte (verdeckter Weise) enthalten sey, oder nicht außerhalb desselben liege, oder schon als Bestandtheil darin vorkomme; [...] so sind dieses theils bloß bildliche Redensarten, die den zu erklärenden Begriff nicht zerlegen, theils Ausdrücke, die eine zu weite Auslegung zulassen. Denn auch von Sätzen, die Niemand für analytische ausgehen wird, z. B.*

[AK₁] *Der Vater Alexanders, des Königs von Macedonien, war König von Macedonien,*

läßt sich Alles, was hier gesagt wird, behaupten. (Wissenschaftslehre, Bd. 2, S. 87f.)

Von dem ersten Einwand haben Interpreten, die mir nahestehen, behauptet, er sei 1951 von Quine wiederholt worden, als er schrieb: »[Kant's] formulation [...] appeals to a notion of containment which is left at a metaphorical level.«⁵⁴ Aber bei Bolzano kann sich der Einwand nicht auf die Rede vom »enthalten sein« oder vom »Bestandteil sein« beziehen; denn dieser Ausdrücke bedient er sich ja auch selber auf Schritt und Tritt, wenn er von Begriffen und Propositionen spricht. Sie sind in seinen Augen buchstäblich zu verstehen und müssen nur vor einer *zu weiten Auslegung* geschützt werden, weshalb sie im Fokus seines zweiten Einwands stehen. Als *bloß bildliche Redensarten* kann Bolzano nur den Gebrauch der Wendungen »versteckter Weise« und »ganz außer[h]alb liegen« bezeichnen wollen.⁵⁵

Konzentrieren wir uns auf den zweiten Einwand. Macht man mit Bolzano die naheliegende Annahme, dass in einer Proposition, die mit einem Satz der Bauart »Jedes *F* ist *G*« ausgedrückt wird,⁵⁶ der P-Begriff genau dann im S-Begriff enthalten ist, wenn der Sinn des Terms in der »*G*«-Position eine Komponente des Sinns des Terms in der »*F*«-Position ist, so erfüllt [AK₁] offenkun-

54 Quine, Willard Van Orman (1951): »Two Dogmas of Empiricism«. In: *The Philosophical Review* 60 (1), S. 20–43. Hier: S. 21. Künne (vgl. Künne: *Versuche über Bolzano*. S. 279) und Morscher (vgl. Morscher, Edgar und Simons, Peter (2014): »From Bolzano via Quine to Fine«. In: dies. *Joint Ventures in Philosophy*. Sankt Augustin: Academia. S. 137–155. Hier: S. 139–141) lassen Bolzano hier beklagen, was Quine beklagt.

55 Was Příhonský richtig gesehen hat (vgl. Příhonský, František (2003): *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in Bolzanos Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen*. Hrsg. von Edgar Morscher und Christian Thiel. Sankt Augustin: Academia. S. 34f.).

56 Wir können [AK₁] in die Form eines universell-affirmativen Urteils bringen: »jede Person, die mit dem Vater ... identisch ist, war ...«.

dig die von Kant angegebene Bedingung der Analytizität, und zu allem Überfluss gilt das auch von den falschen Propositionen

[AK₂] Jeder König, der nicht verheiratet ist, ist verheiratet,

[AK₃] Jeder Freund eines Junggesellen ist ein Junggeselle.⁵⁷

Diese Kritik an Kants Begriffserklärung berücksichtigt nicht den Zusatz »(versteckter Weise)«. ⁵⁸ Aber man kann die Gegenbeispiele [AK₁₋₃] so modifizieren, dass der P-Begriff nur noch versteckter Weise im S-Begriff enthalten ist. Auch die folgenden Propositionen würde Kant gewiss nicht für analytische ausgeben wollen:

[AK¹] Der Vater des Geigers Igor Oistrach war Musiker,

[AK²] Jeder König, der Junggeselle ist, ist verheiratet,

[AK³] Jeder Freund eines Junggesellen ist unverheiratet.

Bolzanos Kritik (und ihre Ergänzung durch die beiden anderen Gegenbeispiele) verliert also auch bei Berücksichtigung des Zusatzes nicht an Gewicht.

Die Tatsache, dass Kant den Zusatz eingeklammert hat, ist vielleicht ein Indiz dafür, dass er ihn nicht für essentiell hält.⁵⁹ Hält er ihn für essentiell, so hat seine Definition die Konsequenz, dass zwar

[P8] Jeder Rüde ist ein Hund

analytisch ist, nicht aber

[P8]* Jeder männliche Hund ist ein Hund.

57 Vgl. Morscher, Edgar (2006): »The Great Divide within Austrian Philosophy. The Synthetic A Priori«. In: Textor, Mark (Hrsg.): *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. London: Routledge. S. 250–263. Hier: S. 254. Siebel, Mark (2011): »It Falls Somewhat Short of Logical Precision.« Bolzano on Kant's Definition of Analyticity«. In: *Grazer Philosophische Studien* 82 (1), S. 91–127. Hier: S. 101.

58 Vgl. Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. S. 266 (§ 2.a): »Analytische Urtheile sagen im Prädicate nichts als das, was im Begriffe des Subjects schon wirklich, obgleich nicht so klar und mit gleichem Bewußtsein gedacht war.«

59 Dafür spricht die Tatsache, dass er in der *Kritik der reinen Vernunft* (A153/B192) ein Urteil als analytisch klassifiziert, das mit dem explizit resolutiven Urteil äquivalent ist, dass jeder ungelehrte Mensch ungelehrt ist.

Kant müsste dann natürlich bestreiten, dass [P8] dieselbe Proposition wie [P8]* ist, oder ich müsste die Annahme aufgeben, dass Kant in diesem Zusammenhang unter Urteilen Urteilsinhalte versteht. Allemal wäre nun nicht einmal die Einteilung der universell-affirmativen Urteile in synthetische und analytische vollständig; denn Kant kann [P8]* natürlich nicht als synthetisch klassifizieren, da hier der P-Begriff genauso wenig ganz außerhalb des S-Begriffs liegt wie in [P8].

Genau dieselben Probleme für Kants Einteilung entstehen, wenn er

[P22] Jeder Rüde ist ein männlicher Hund

als analytisch klassifiziert, nicht aber

[P22]* Jeder Rüde ist ein Rüde.⁶⁰

Vielleicht sähe Kant sich in seiner Weigerung, [P7]* und [P22]* als analytisch zu klassifizieren, durch die richtige Feststellung bestätigt, dass die *Sätze*, die hier zur Formulierung der Propositionen dienen, nicht zur »Erläuterung« des S-Begriffs verwendet werden können.⁶¹ Im Fall von [P22]* mag auch der Gedanke an das Verbum eine Rolle gespielt haben, das hinter dem Adjektiv »analytisch« steht: Hier wird kein Begriff »zergliedert« oder »zerlegt«. Da Bolzano Wahrheiten der Form »Jedes *F* ist *F*« nicht gegen Kants Definition ausspielt, kann man davon ausgehen, dass er Kant zugesteht, Zusammenfallen mit als Grenzfall von Enthaltensein-in zu behandeln, also anzunehmen, dass gilt: Der Begriff C_1 ist genau dann im Begriff C_2 enthalten, wenn C_1 ein echter Teil von oder identisch mit C_2 ist. Wie eine Randbemerkung zu Meiers *Vernunftlehre* zeigt, liegt dieser Gedanke Kant tatsächlich nicht fern: »Die Grenze

60 Wie in Kant, Immanuel (1971): »Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XX. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 253–332. Hier: S. 322. Kant, Immanuel (1980): »Einleitung«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XXIX. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 650–671. Hier: S. 667.

61 Vgl. Kant: »Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik«. S. 322. Die Richtigkeit dieser Feststellung ist kein guter Grund, die Thesen, dass [P7] mit [P7]* und dass [P22] mit [P22]* identisch ist, aufzugeben; denn sonst würden zwei verschiedene Formulierungen *niemals* dasselbe besagen. (Mit »David Oistrach spielt Violine« kann man niemandem erklären, was »David Oistrach spielt Violine« bedeutet, wohl aber mit »David Oistrach spielt Geige«. Das ist kein guter Grund zu bestreiten, dass mit beiden Sätzen buchstäblich dasselbe gesagt wird. Nichtaustauschbarkeit *sabvo fine* schließt nicht Austauschbarkeit *sabvo sensu* aus.

der *analysis* ist die tautologie.«⁶² Außerdem war für Bolzano wie für Frege Jäsches Kompilation die Logik Kants, und auch dort werden die tautologischen Urteile wie [P22]* als Spezies der Gattung Analytische Urteile behandelt.⁶³ Nun sind für Kant analytische Urteil stets wahr, also auch die tautologischen. Mithin gilt entweder: Tautologizität ist für ihn keine reine Formfrage, oder: Er hält »Jede Hexe ist eine Hexe« für wahr; womit er alle auf seiner Seite hätte, die diesen Satz – *contra* Aristoteles und Bolzano – für inhaltgleich mit » $(\forall x)(x \text{ ist eine Hexe} \rightarrow x \text{ ist eine Hexe})$ « halten.

Der *Uebelstand*, Urteilsgehalte wie $[AK_{1-3}]$ und $[AK^{1-3}]$ als analytisch klassifizieren zu müssen, kann nun aber *vermieden werden*, so sagt Bolzano selber (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 88), wenn man Kant ein anderes Verständnis von begrifflichem Enthaltensein unterstellt. Nicht alles, was im bolzanoschen Verständnis in einem Begriff enthalten (kurz: enthalten^B) ist, ist auch im kantischen Sinne in ihm enthalten (enthalten^K). Die Restriktion müsste gewährleisten, dass die P-Begriffe in $[AK_{1-3}]$ und $[AK^{1-3}]$ nicht in den S-Begriffen enthalten^K sind, wohl aber die in

[K₁] Der Vater Alexanders, des Königs von Macedonien, war jemandes Vater,

[K₂] Jeder König, der nicht verheiratet ist, ist ein König,

[K₃] Jeder Freund eines Jungesellen ist jemandes Freund.

Angenommen, der P-Begriff ist nur dann im S-Begriff enthalten^K, wenn er in ihm enthalten^B ist *und* nichts unter den S-Begriff fallen kann, ohne unter den P-Begriff zu fallen. Dann sind die Fehlklassifikationen bereits vermieden.⁶⁴ Freilich kann diese Präzisierung Kant noch nicht genügen. Anders als Bolzano (und Frege) will er arithmetische Wahrheit nicht als analytisch einstufen, aber auch nach der gerade vorgenommenen Modifikation müsste er

[AK₄] Jedes Quadrat einer Zahl, die größer als 1 ist, ist größer als 1

62 Kant: »Handschriftlicher Nachlass«. S. 672.

63 Vgl. Kant: »Logik«. S. 111. Einen Schnitzer leistet sich Kant (oder Jäsche?), wenn er wenige Seiten später versichert, »Einige Menschen sind Menschen« sei »ein tautologischer Satz« (S. 115), obwohl er doch genauso wenig analytisch ist wie der logisch äquivalente Satz »Es gibt Menschen«.

64 Vgl. Künne: *Versuche über Bolzano*. S. 280, 217–220, über den »Port-Royal Constraint«.

so einstufen, da [AK₄] *notwendigerweise* wahr ist.⁶⁵ Man dürfte der Konzeption des begrifflichen Enthaltenseins, die Kant in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* vorschwebt, zumindest nahekommen, wenn man annimmt, dass ein P-Begriff genau dann in einem S-Begriff enthalten^K ist, wenn gilt: Er ist in ihm enthalten^B, und man kann einen Gegenstand nicht als Anwendungsfall des S-Begriffs denken, ohne ihn (wenn auch vielleicht nur unbewusst) auch als Anwendungsfall des P-Begriffs zu denken.

Offenkundig ist nicht jede Wahrheit, die analytisch im Sinne Bolzanos (kurz: B-analytisch) ist, auch analytisch im kantischen Verständnis (K-analytisch). Kein empirisches Urteil ist K-analytisch, und jedes Urteil, das K-analytisch ist, ist a priori und notwendigerweise wahr. Aber wie wir in § 4 sahen, sind manche historischen Wahrheiten, zum Beispiel die Proposition [P11] über einen deutschen Stadtstaat, B-analytisch. Bolzano untertreibt also gewaltig, wenn er sagt, dass *seine Erklärung [...] den Begriff dieser [das heißt der analytischen] Sätze etwas weiter gibt, als man sich ihn gewöhnlich denkt* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 88).

Nicht einmal alle Wahrheiten, die in Bolzanos Sinn *logisch*-analytisch sind, sind K-analytisch, wenn man sich an die Erklärung von »analytisch« (für universell-affirmative Urteile) in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* hält. *Sollte man nicht auch*, so fragt Bolzano, eine Proposition wie

[P16] Jeder Gegenstand ist entweder farbig oder nicht farbig

zu den analytischen zählen (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 88)? Der P-Begriff dieser Proposition ist jedoch nicht im S-Begriff enthalten^K: Da dieser einfach ist, ist jener nicht in ihm enthalten^B, und gewiss braucht man etwas nicht als farbig oder nicht farbig zu denken, um es überhaupt als Gegenstand zu denken. Nun ist [P16] eine logische Wahrheit. Sollte Kant diese Proposition nicht just deshalb auch als analytisch klassifizieren?

Kant könnte versuchen, [P16] unter Berufung auf das Kriterium der Analytizität, das er später präsentiert (und das Bolzano nicht diskutiert), als analytisch zu erweisen: »wenn das Urtheil analytisch ist [...], so muß dessen Wahrheit jederzeit nach dem Satze des Widerspruchs hinreichend können erkannt wer-

65 Vgl. Siebel: »It Falls Somewhat Short of Logical Precision.« S. 106. Für Bolzano ist diese Wahrheit natürlich analytisch, da sie bezüglich der Form »Jedes Quadrat einer Zahl, die größer als n ist, ist größer als n « allgemeingültig ist.

den.«⁶⁶ Wir brauchen hier nicht zu prüfen, ob ihm dieser Nachweis gelingen könnte. Denn wenn er gelänge, so wäre ein und dieselbe Proposition nach der offiziellen Definition in der Einleitung zur *Kritik der reinen Vernunft* nicht analytisch und nach dem genannten Kriterium der Analytizität analytisch. Bolzanos Einwand gegen die Definition wäre nach wie vor gerechtfertigt.⁶⁷

Kant hat bei dem Kriterium das prädikatenlogische Prinzip vom verbotenen Widerspruch im Auge (das er in der *Kritik der reinen Vernunft* eher schlecht als recht formuliert: »Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm [!] widerspricht«).⁶⁸ Dass ein Urteil das Kriterium erfüllt, obwohl das Definiens der Definition nicht auf es zutrifft, ist aus seiner Sicht allemal ausgeschlossen, denn er *erklärt* in den *Prolegomena* die Tatsache, dass ein Urteil das Kriterium erfüllt, mit dem Zutreffen des Definiens auf dieses Urteil:⁶⁹ Wenn von einem universell-affirmativen Urteil U gilt, dass sein P-Begriff in seinem S-Begriff enthalten ist (»Jeder Junggeselle ist unverheiratet«), dann ist die Verneinung von U (»Einige Junggesellen sind nicht unverheiratet«) *deshalb* inkonsistent, *weil* U diese Beschaffenheit hat, und wenn von einem universell-negativen Urteil V gilt, dass die Negation seines P-Begriffs in seinem S-Begriff enthalten ist (»Kein Junggeselle ist verheiratet«), dann ist die Verneinung von V (»Einige Junggesellen sind verheiratet«) *deshalb* inkonsistent, *weil* V diese Beschaffenheit hat.

Es gibt auch eine Sorte von Propositionen, die Kant allesamt expressis verbis für nicht-analytisch erklärt, wenngleich einige von ihnen gemäß Bolzanos Auffassung logisch-analytisch sind. Kant versichert, dass »billigermaßen jeder Vernünftige gestehen muß, daß ein jeder Existenzialsatz synthetisch sei«.⁷⁰ Wenn wir uns fragen, wie Bolzano zu dieser These steht, müssen wir uns vor einer terminologischen Konfusion hüten: Für Kant heißt »Außerirdische exist-

66 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A151/B190. Vgl. auch Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. S. 267 (§ 2b). Quine (vgl. Quine: »Two Dogmas of Empiricism«. S. 20) findet das Kriterium genauso problematisch wie die Definition: Um aus der Negation von »Jeder Rüde ist ein Hund« eine formale Kontradiktion abzuleiten, muss man einen aus dieser Negation ableitbaren Satz durch Synonymen-Austausch in eine formale Kontradiktion transformieren. Berufung auf Synonymie scheut Quine aber wie der Teufel das Weihwasser.

67 So zu Recht Siebel: »It Falls Somewhat Short of Logical Precision.« S. 115.

68 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A151/B190.

69 Vgl. Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. S. 267 (§ 2b).

70 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. A598/B626.

tieren« nichts anderes als »Es gibt Außerirdische«, während für Bolzano der erste dieser Sätze mit »Außerirdische sind wirklich« gleichbedeutend ist und ein Prädikat erster Stufe enthält, das mit »bewirkend« umfangsgleich ist.⁷¹ Kants Existenzialsätze sind Bolzanos »Es gibt«-Propositionen. Wenn nun jede derartige Proposition synthetisch ist, dann ist keine analytisch. Sollte jeder Vernünftige zugeben, dass keine »Es gibt«-Proposition analytisch ist, wenn er »analytisch« im Sinne Bolzanos versteht? Im Gegenteil, er sollte es bestreiten!⁷² Aus der Proposition [P16], dass jeder Gegenstand farbig oder nicht farbig ist, folgt (nach dem existenz-implikativen Verständnis der universell-affirmativen Aussagen), dass es mindestens einen Gegenstand gibt, der farbig oder nicht farbig ist. Das aber ist in Bolzanos wie in Kants Augen⁷³ eine Proposition über einen Begriff:

[P23] [Gegenstand, der farbig oder nicht farbig ist] ist gegenständlich.

Der S-Begriff von [P23] ist ein Begriff, unter den ein Begriff fällt, [P23] ist also gegenständlich; der einzige nicht-logische Begriff in [P23] ist [farbig], und dieser Begriff kann *salva veritate* gegen jeden anderen ausgetauscht werden. Dieser »Existenzialsatz« ist also eine L-analytische Proposition im Sinne Bolzanos.⁷⁴

Nicht nur sind viele Wahrheiten, die B-analytisch sind, keineswegs K-analytisch. Auch umgekehrt sind nicht alle Wahrheiten, die Kant (wenn Bolzano ihn hier richtig versteht) für analytisch erklärt, auch B-analytisch. *Was nun die Logik anbelangt, so behauptete K[ant], daß sie (die reine, allgemeine nämlich) lediglich aus analytischen Sätzen bestehe. [...] Dieser Entscheidung vermag ich nicht beizupflichten; sondern mir dünkt es unwidersprechlich, daß auch die Logik eine beträchtliche Anzahl synthetischer*

71 Vgl. Bolzano: *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*. S. 85. Diese terminologische Differenz scheint Bolzano in der *Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 64ff. – genau wie Příhonský (vgl. Příhonský: *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in Bolzanos Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen*. S. 147f.) – zu vergessen.

72 Kants These wird übrigens nicht nur dann unplausibel, wenn man »analytisch« wie Bolzano versteht. Wer die im 20. Jahrhundert populär gewordene Ansicht teilt, dass analytische Sätze irgendwie »kraft ihrer Bedeutung« wahr sind (siehe § 6.2), wird doch wohl auch die folgenden Existenzialsätze analytisch nennen: »Zwischen Frühling und Herbst gibt es noch eine Jahreszeit«, »Es gibt mehr als zwei Kreuztonarten im Quintenzirkel«.

73 Vgl. Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/3D, zu dieser Gemeinsamkeit (und zu einem Vorbehalt gegenüber der Kant-Deutung, die dabei als korrekt vorausgesetzt ist).

74 Auch nach Freges Konzeption der Analytizität gibt es analytische Existenzsätze (vgl. Dummett, Michael (1973): *Frege. Philosophy of Language*. London: Gerald Duckworth. S. 502).

Sätze [...] *enthalte* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 3, S. 240).⁷⁵ Wie wir gesehen haben, sind beispielsweise [P19–20] Propositionen der reinen Logik, die nicht B-analytisch sind.⁷⁶

Es wäre abwegig, von einem der beiden Philosophen zu sagen, er zeige die Unhaltbarkeit der Analytizitätsauffassung des anderen. Bolzanos Gebrauch von »analytisch« hat mit dem kantischen kaum mehr gemeinsam als dies: Es gibt zwei Sorten von Wahrheiten, die tautologischen und die resolutiven, die beide Philosophen unisono »analytisch« nennen würden. In Bolzanos Augen ist aber ein ganz bestimmter Zug dieser Wahrheiten logisch viel interessanter als die Tatsache, dass ihr P-Begriff in ihrem S-Begriff enthalten^K ist (oder mit ihm zusammenfällt): Dieser besteht darin, dass in diesen Propositionen Begriffe vorkommen, deren Inhalt für den Wahrheitswert des Ganzen gar nicht essentiell ist. Seine Begriffserklärung will sichtbar machen, was die durch den erklärten Begriff bestimmte

Art von Sätzen eigentlich wichtig macht [..., nämlich], *daß ihre Wahrheit oder Falschheit nicht von den einzelnen Vorstellungen, aus denen sie bestehen, abhängt, sondern dieselbe verbleibt, was für Veränderungen man auch mit einigen derselben vornimmt, vorausgesetzt, daß man nur nicht die Gegenständlichkeit des Satzes selbst zerstört.* (*Wissenschaftslehre*, Bd. 2, S. 88)

Als eine Unterart dieser Spezies von Propositionen bestimmt Bolzano dann diejenigen Propositionen, deren Wahrheitswert (unter derselben Voraussetzung) von keinem nicht-logischen Begriff mehr abhängt. Bolzanos Erklärungen von analytischer und L-analytischer Wahrheit erklären nach Inhalt und Umfang *andere* Begriffe als den, der Kant vorschwebt, wenn er von analytischen Urteilen

75 Ich habe zwar keine Stelle gefunden, an der Kant unzweideutig die Behauptung aufstellt, die Bolzano ihm hier zuschreibt. Aber gewiss sind diese »Urteile« auch in Kants Augen nicht a posteriori, und es gibt meines Erachtens keinen guten Grund für die Annahme, dass er die Maschinerie seiner Antwort auf die Frage, wie synthetische Urteile a priori möglich sind, auf diese »Urteile« anwenden würde.

76 Dieser Dissens bezüglich der Sätze der reinen Logik spricht gegen die Annahme bei Bar-Hillel (vgl. Bar-Hillel, Yehoshua (1970): »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. In: ders.: *Aspects of Language. Essays and Lectures on Philosophy of Language, Linguistic Philosophy, and Methodology of Linguistics*. Jerusalem: Magnes. S. 3–24. Hier: S. 10–13), dass Bolzano durch die Einführung des engeren Begriffs der Analytizität Anschluss an den damals »gängigen philosophischen Sprachgebrauch« sucht. Bar-Hillels These von einem Bruch innerhalb des § 148 der *Wissenschaftslehre* und seine anschließenden historischen Konjekturen hat Jan Berg längst bündig widerlegt (vgl. Berg: *Bolzano's Logic*. S. 99–101).

spricht. Aus der Feststellung, dass sich in Bolzanos Schachtel mit dem Etikett »synthetisch a priori« auch Propositionen der reinen Logik befinden, nicht aber in Kants Schachtel mit dem gleichlautenden Etikett, folgt daher nicht:

Bolzano [...] not only [...] accepts Kant's synthetic a priori, but even extends it to the realm of logic. [...] Thus [...] concerning the fundamental problem of the synthetic a priori, Bolzano turns out to be [...] even more Kantian than Kant himself, i. e. a Super-Kant, so to speak.⁷⁷

Das Wort »synthetisch« beziehungsweise die Phrase »nicht-analytische Wahrheit« bedeutet auf der Prager Schachtel etwas anderes als auf der Königsberger Schachtel. Bolzano wäre gewissermaßen kantianischer als Kant, wenn er gezeigt hätte, dass der *Begriff*, den Kant mit diesen Ausdrücken verbindet, auf mehr Propositionen zutrifft, als Kant dachte.

Vielleicht wäre Bolzano besser beraten gewesen, wenn er für seine Begriffe nicht Kants Terminus verwendet hätte. Der Leser der *Kritik der reinen Vernunft* tut gut daran, bei »analytisch« an »Analyse« im Sinne von »Zerlegung eines Begriffs« zu denken – der Leser von § 148 der *Wissenschaftslehre* sollte sich diesen Gedanken aus dem Kopf schlagen. Aber den Zusammenhang von »analytisch« und »Analyse«, der (wie oben in § 5.1 belegt) noch für Russell eine Selbstverständlichkeit war, lösen ja auch die vielen Philosophen des 20. Jahrhunderts auf, die Sätze wie »Alles ist mit sich identisch« und »Niemand ist sein eigener Vater« analytisch nennen.

6.2 Die sogenannte traditionelle Auffassung oder Souvenir de Vienne

Bolzanos Erklärung von *analytisch in der weitern Bedeutung* hat wegen der in § 4 herausgestellten Konsequenzen (eine Wahrheit, die unter diesen Begriff fällt, kann eine empirische Wahrheit sein, und so weiter) keine gute Presse. Wenn Jan Berg eine dieser Konsequenzen »störend« und wenn William Kneale eine andere »curious« findet, wenn Yehoshua Bar-Hillel angesichts derartiger Konsequenzen so entsetzt ist, dass er erst ein Malheur bei der Drucklegung beim zweiten Band der *Wissenschaftslehre* erfindet, um Bolzano zu entschuldigen, und

77 Morscher: »The Great Divide within Austrian Philosophy«. S. 250. Vgl. auch ebd. S. 261.

dann den Ausdruck »logisch-analytisch« kurzerhand für pleonastisch erklärt,⁷⁸ und wenn neuerdings Bob Hale und Crispin Wright in mehreren dieser Konsequenzen ein »disaster« und den Anlass für eine »devastating objection« erblicken, so steht hinter diesen Reaktionen jeweils ein Verständnis von »analytisch«, das erst mit dem sogenannten »Linguistic Turn« in der Philosophie, genauer: mit dem Logischen Empirismus, aufgekommen ist. Nach diesem Verständnis ist Analytizität (primär) eine Eigenschaft von Sätzen, und die Erklärung des Begriffs der Analytizität nimmt auf die eine oder andere Weise die Begriffe der sprachlichen Bedeutung eines Satzes und des Erfassens der Satzbedeutung in Anspruch.

Diese Analytizitätsauffassung wurde zunächst in einer Erklärung artikuliert, die man so wiedergeben kann:

(*Wien*) x ist analytisch $:\leftrightarrow$ (x ist ein Satz &
 x ist allein aufgrund der Bedeutung von x wahr.

Unter einem Satz ist hier ein Aussagesatz als *type sentence* dieser oder jener Sprache zu verstehen und unter seiner Bedeutung die lexikalisch-grammatische Bedeutung, die er in der fraglichen Sprache hat. Der Singular (»die Bedeutung von x «) ist natürlich nur dann gerechtfertigt, wenn der Satz univok ist. Ist er es nicht, so könnte er unter einer Lesart analytisch sein und unter einer anderen nicht, und man muss dann Definiendum und Definiens auf Lesarten relativieren. – Rudolf Carnap nennt das in (*Wien*) artikuliert Verständnis von »analytic truth« als »truth based on meaning alone« bereits 1945 »the traditional concept«. ⁷⁹ Streng genommen ist das erste Konjunkt im Definiens redundant, denn aus dem zweiten Konjunkt geht ja hervor, dass das definierte Prädikat nur auf Sätze zutreffen kann. Propositionen *haben* schließlich keine Bedeutung – wenn

78 Vgl. Bar-Hillel: »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. Bar-Hillel, Yehoshua (1970): »Bolzano's Propositional Logic«. In: ders.: *Aspects of Language. Essays and Lectures on Philosophy of Language, Linguistic Philosophy, and Methodology of Linguistics*. Jerusalem: Magnes. S. 65–98.

79 Carnap, Rudolf (1956): *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: University of Chicago Press. S. 10. Die Definition (*Wien*) ist identisch mit der Erklärung von »broadly analytic« bei Pap (vgl. Pap, Arthur (1958): *Semantics and Necessary Truth*. New Haven und London: Yale University Press. S. 127ff., 423). Mir ist schleierhaft, warum Boghossian die Analytizitätsauffassung, die (*Wien*) artikuliert, als »the metaphysical concept of analyticity« bezeichnet. Will er die selbsternannten Überwinder der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache mit dieser Bezeichnung postum ärgern?

ein Satz frei von denotativ instabilen Elementen ist, dann *ist* seine Bedeutung eine Proposition.

Schon aus diesem Grunde ist die Version von (*Wien*) konfus, die Alfred Jules Ayer 1946 in der neuen Einleitung zu seinem berühmten Manifest des Logischen Empirismus präsentiert hat: »A proposition is analytic if it is true solely in virtue of the meaning of its constituent symbols.«⁸⁰ Er scheint hier vergessen zu haben, dass er »proposition« vorher erklärt hat als »what is expressed by sentences which are literally meaningful«.⁸¹ Das, was mit Sätzen ausgedrückt wird, besteht gewiss nicht aus »symbols«.⁸² Auch wenn wir »proposition« durch »declarative sentence« ersetzen, verschlechtert Ayers Formulierung die Definition (*Wien*). Wäre der Satz »Wenn Joseph älter ist als Benjamin, dann ist Benjamin jünger als Joseph« allein kraft der Bedeutung der Zeichen wahr, aus denen er besteht, so müsste der folgende Satz, der aus genau denselben Zeichen besteht, ebenfalls wahr sein: »Wenn Joseph älter ist als Benjamin, dann ist Joseph jünger als Benjamin«. Also muss Ayers Definition entweder durch Bezugnahme auf die Satzstruktur bereichert oder im *Wiener* Stil vereinfacht werden.

Natürlich wäre kein Freund von (*Wien*) bereit, den Sätzen, mit denen wir die Propositionen [P9] und [P12] ausgedrückt haben, also

(S9) Sokrates war sowohl stupsnasig als auch weise oder nicht weise

(S12) Der deutsche Stadtstaat Hamburg liegt in Norddeutschland,

zu bescheinigen, dass sie allein aufgrund ihrer Bedeutung wahr sind. Die Form der Nase des Sokrates und die politische Landkarte der Bundesrepublik haben dabei doch gewiss auch ein Wörtchen mitzureden. Aber die Verweigerung des Titels »analytisch« durch die *Wiener* hat höchstens dann Gewicht, wenn das Definiens von (*Wien*) überhaupt auf irgendeinen Satz zutrifft. Und das scheint nicht der Fall zu sein.⁸³ Warum ist der englische Satz »Socrates was snub-

80 Ayer, Alfred Jules (1971): *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin. S. 21.

81 Ebd. S. 11.

82 »Symbols« sind bei Ayer (vgl. ebd. S. 83ff.) sprachliche Entitäten, denen man Eigenschaften wie Mehrdeutigkeit und Beziehungen wie Synonymie zuschreiben kann.

83 Vgl. Peacocke, Christopher (1993): »How Are A Priori Truths Possible?«. In: *European Journal of Philosophy* 1 (2), S. 175–199. Hier: S. 187. Boghossian, Paul (1997): »Analyticity«. In: Hale, Bob und Wright, Crispin (Hrsg.): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell. S. 331–368. Hier: 334–337. Burge, Tyler (2003): »Logic and Analyticity«. In: *Grazer Philosophische Studien* 66 (1), S. 199–249. Hier: S. 206–210. Dass das entscheidende Argument schon viel

nosed« wahr? Weil er bedeutet, dass Sokrates stupsnasig war, *und* weil Sokrates wirklich eine Stupsnase hatte. Selbst dieser empirische Satz verdankt seine Wahrheit nicht *allein* der Form einer berühmten Nase.⁸⁴ Warum ist der englische Satz »All humans are human« wahr? Weil er bedeutet, dass alle Menschen Menschen sind, *und* weil alle Menschen Menschen *sind*. Selbst dieser nicht-empirische Satz verdankt seine Wahrheit nicht *allein* seiner Bedeutung. Ganz allgemein hängt der Wahrheitswert eines Satzes immer sowohl davon ab, was er besagt (bedeutet), als auch davon, ob es sich so verhält, wie er sagt. Mithin ist kein Satz nur wegen seiner Bedeutung wahr.⁸⁵

Man kann ein Analogon zu (*Wien*) für Analytizität als Eigenschaft von Propositionen konstruieren:

(*Wien*)* x ist analytisch $\leftrightarrow x$ ist eine Proposition &
 x ist *allein* aufgrund der Komponenten und der Struktur von x wahr.

Aber hier kann man noch schneller zeigen, dass das Definiens auf nichts zutrifft. Warum ist die Proposition, dass p , wahr? Welchen Satz auch immer man für » p « einsetzt, die Antwort lautet: »Weil p «. Und das ist auch die Antwort, die Bolzano gibt.⁸⁶ Er hat noch einen weiteren Grund, (*Wien*)* zu verwerfen: Die Wahrheit einer Proposition, gleichgültig ob sie synthetisch oder analytisch ist, ist immer auch der Existenz mindestens eines Gegenstandes geschuldet, der unter ihren Subjekt-Begriff fällt.

Paul Boghossian, der beredteste Kritiker der Definition (*Wien*), hat vorgeschlagen, sie durch die folgende Definition für epistemologisierte Analytizität (EA) zu ersetzen:⁸⁷

früher mehrfach von Chisholm vorgetragen wurde, scheint ganz in Vergessenheit geraten zu sein (vgl. Chisholm: *Theory of Knowledge*. S. 83 (54 in der 2. Auflage von 1977, 38 in der 3. Auflage von 1989).

84 Vgl. Quine: »Carnap and Logical Truth«. S. 108.

85 Wie in der Philosophie üblich, ist auch dieses Argument nicht unumstritten. Gillian Russell versucht, die Definition (*Wien*) zu rehabilitieren (vgl. Russell, Gillian (2008): *Truth in Virtue of Meaning. A Defence of the Analytic/Synthetic Distinction*. Oxford: Oxford University Press). Vgl. dazu auch die Metakritik in Hale und Wright: »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. S. 355ff.

86 Vgl. dazu Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/12.

87 Boghossian: »Analyticity«. S. 334: »the epistemological concept of analyticity«. Vgl. auch Boghossian, Paul (2003): »Epistemic Analyticity. A Defense«. In: *Grazer Philosophische Studien* 66 (1), S. 13–35. Hier: S. 15.

(EA) x ist analytisch $:\leftrightarrow$ (x ist ein Satz &)
 es genügt, die Bedeutung von x zu erfassen,
 um darin gerechtfertigt zu sein,
 die von x ausgedrückte Proposition für wahr zu halten.

Er fügt hinzu, man könne Analytizität im epistemologischen Sinne ohne Weiteres auch so bestimmen, dass Propositionen die Träger dieser Eigenschaft sind:⁸⁸

(EA)* x ist analytisch $:\leftrightarrow$ x ist eine Proposition &
 es genügt, x zu erfassen, um darin gerechtfertigt zu sein,
 x für wahr zu halten.

Der Wortlaut dieser Erklärungen ist kommentarbedürftig. Unter »Bedeutung« (»meaning«) ist in der ersten Definition wie in (*Wien*) sprachliche, lexikalisch-grammatische Bedeutung zu verstehen. So etwas wie *die* Bedeutung eines Satzes gibt es natürlich nur dann, wenn der Satz univok ist, und so etwas wie *die* von einem univoken Satz ausgedrückte Proposition gibt es nur dann, wenn der Satz frei von denotativ instabilen Elementen ist. Nur dann, wenn beide Bedingungen erfüllt sind, kann man die erfasste Bedeutung mit der ausgedrückten Proposition identifizieren. Mit dem Analytizitätskandidaten »Wenn du Jungeselle bist, dann bist du unverheiratet« werden verschiedene Wahrheiten ausgedrückt, wenn verschiedene Personen angesprochen werden, unbeschadet der Tatsache, dass der Satz jedes Mal dieselbe Bedeutung hat. Da jede dieser Propositionen denselben Anspruch auf den Titel »analytisch« hat, tritt dieses Problem bei (EA)* nicht auf. Was ist mit »erfassen« (»grasp«) in dieser Definition gemeint? Klar ist zumindest, dass man die Proposition, die ein univoker, nicht-indexikalischer Satz S der Sprache L ausdrückt, »erfasst« hat, wenn man weiß, was S in L bedeutet.

Angenommen, es gibt – anders als im Fall des *Wiener* Vorläufers – Sätze oder Propositionen, auf die das Definiens von (EA) beziehungsweise (EA)* zutrifft. Sätze, die identische oder resolutive Propositionen ausdrücken, beziehungsweise die von ihnen ausgedrückten Propositionen sind aussichtsreiche Anwärter auf diesen Titel. Auf die Sätze (S9) und (S12) beziehungsweise auf die Propositionen [P9] und [P12] treffen Boghossians Definitia aber bestimmt nicht zu. Um darin gerechtfertigt zu sein, sie für wahr zu halten, genügt es

88 Vgl. Boghossian: »Epistemic Analyticity«, S. 16.

offenkundig nicht, eine Satzbedeutung oder eine Proposition zu erfassen – es bedarf historischer Recherchen.

Von Erinnerungen an (*Wien*)⁸⁹ lassen sich auch Bob Hale und Crispin Wright leiten, wenn sie versuchen, »analytisch« unter Verwendung eines Ecksteins der bolzanoschen Definition zu erklären. In Anlehnung an ihre Terminologie nenne ich den Begriff, den ihre hochkomplexe Definition bestimmt, epistemologisierte Bolzano-Analytizität (EBA). Ich gebe hier nur den Reim wieder, den ich mir auf ihre Definition der analytischen Wahrheit gemacht habe:⁹⁰

- (EBA) x ist analytisch wahr $\quad : \leftrightarrow$
- (1) x ist eine Einsetzungsinstanz eines Schemas, von dem gilt:
 jeder, der dieses Schema versteht, weiß eo ipso, dass alle seine Einsetzungsinstanzen wahr sind, oder
 - (2) x ist *salvo sensu* durch einen Satz paraphrasierbar, der die Bedingung (1) erfüllt, oder
 - (3) x ist eine All-Generalisierung, von der gilt:
 jeder ihrer Einzelfälle erfüllt Bedingung (1), oder x ist eine Existenz-Generalisierung, von der gilt: mindestens einer ihrer Einzelfälle erfüllt Bedingung (1).

Ich habe mir erlaubt, das Disjunkt (2) einzufügen, weil (EBA) andernfalls – vermutlich gegen die Absicht der Autoren – Sätze wie »Jeder Ganter ist männlich« gar nicht erfassen würde.⁹¹ Einsetzungsinstanzen von Schemata sind Sätze, nicht Propositionen. Auch in (EBA) wird Analytizität also als Eigenschaft von Aussagesätzen definiert. Im Disjunkt (1) ist der aus Bolzanos Definition der Analytizität *in der weitern Bedeutung* stammende Eckstein unübersehbar: Auch Hale und Wright rekurren an entscheidender Stelle auf den Begriff eines Satzschemas. Aber Hale und Wright wollen alle Sätze wie (S9) und (S11), die empirische Propositionen wie [P9] und [P11] ausdrücken, durch »Epistemologisierung« der »Bolzano-Analytizität« aus der Klasse der Besitzer der Eigenschaft Analytizität ausschließen. Darum fordern sie im Disjunkt (1), dass das *Verständnis* des Satzschemas genügt, um zu *erkennen*, dass alle seine Einsetzungsinstanzen wahr sind. Mit dieser Anforderung erreichen sie den angestrebten Aus-

89 Vgl. Wieck-Schumann, Clara (1838): *Souvenir de Vienne, Impromptu pour le Piano-Forte*. Op. 9.

90 Vgl. Hale und Wright: »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. S. 345–349.

91 Auf S. 332 besprechen Hale und Wright das Problem, doch danach scheinen sie es vergessen zu haben.

schluss: Um zu erkennen, dass der Satz (S9) »Sokrates ist sowohl stupnsasig als auch weise oder nicht weise« Einsetzungsinstanz eines Schemas ist, dessen Einsetzungsinstanzen allesamt wahr sind, reicht es nicht, das Schema »Sokrates war sowohl stupnsasig als auch *F* oder nicht *F*« zu verstehen: Man muss außerdem wissen, dass Sokrates stupnsasig war. Um zu erkennen, dass der Satz (S12) »Der deutsche Stadtstaat Hamburg liegt in Norddeutschland« Einsetzungsinstanz eines Schemas ist, dessen Einsetzungsinstanzen samt und sonders wahr sind, genügt es nicht, den Sinn des Schemas »Der deutsche Stadtstaat *a* liegt in Norddeutschland« zu erfassen: Man muss überdies wissen, dass jeder deutsche Stadtstaat in Norddeutschland liegt.

Warum halten Hale und Wright das Disjunkt (3) in (EBA) für unerlässlich? Hierbei geht es ihnen nicht darum, Sätze auszuschließen, die Bolzanos Definition einschließt, sondern umgekehrt darum, Sätze einzuschließen, die nicht nur in Prag aus dem Anwendungsbereich des Prädikats »analytisch« ausgeschlossen bleiben, sondern auch in Jena und Harvard. Eines der *Two Dogmas of Empiricism*, die Quine 1951 unter Beschuss nahm, war bekanntlich die Analytizitätsauffassung des Logischen Empirismus – die Definition (*Wien*), die Quine so wiedergab: »a statement is analytic when it is true by virtue of meanings and independently of fact«. Um die Spreu besser vom Weizen scheiden zu können, hatte er diesen Erklärungsversuch folgendermaßen rekonstruiert:⁹²

- (*Harvard*) x ist analytisch $\quad \leftrightarrow$
 (1) x ist ein logisch wahrer Satz, oder
 (2) x kann durch Synonyma-Austausch in einen logisch
 wahren Satz transformiert werden.

Dicht unter der Oberfläche ist auch hier der Begriff der Bedeutung im Spiel; denn ein Ausdruck ist genau dann mit einem anderen synonym, wenn beide dieselbe Bedeutung haben. Quine erklärte diesen Definitionsversuch deshalb für gescheitert, weil in (2) der Begriff der Synonymie in Anspruch genommen wird, der nach seinem Dafürhalten keiner brauchbaren Erklärung fähig ist. Den in (1) verwendeten Begriff der logischen Wahrheit findet er hingegen koscher. Seine Erklärung dieses Begriffs ist ein naher Verwandter der bolzanoschen Erklärung der L-analytischen Wahrheit, und Quine weiß das auch.⁹³

92 Quine: »Two Dogmas of Empiricism«, S. 21. Vgl. auch ebd. S. 21–23.

93 Genaueres dazu in Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XVIII/20.

Die Charakterisierung der zweiten Klasse der analytischen Wahrheiten in (*Harvard*) hat Hale und Wright wie zuvor schon Boghossian an die Analytizitätsdefinition in Freges *Grundlagen der Arithmetik* erinnert, und sie finden schon an Freges Erklärung tadelnswert, was sie an (*Harvard*) rügen:

- (*Jena*) x ist analytisch $:\leftrightarrow$
 x ist wahr, und die Berechtigung dafür, x für wahr zu halten, beruht letztlich auf
 (a) logischen Urwahrheiten und
 (b) Definitionen.⁹⁴

Im Anschluss an Boghossian verwerfen Hale und Wright die Definition (*Harvard*) nämlich nicht wegen Quines *bête noir*, wegen der Berufung auf Synonymie, sondern weil sie genau wie (*Jena*) das Netz nicht weit genug auswirft. Beide Definitionen erlauben es nämlich nicht, Sätze als Formulierungen analytischer Wahrheiten zu klassifizieren, die doch nach Ansicht aller Philosophen, deren Verständnis von »analytisch« durch die Erinnerung an (*Wien*) geprägt wurde, sehr wohl den Titel »analytisch« verdienen:

- (Σ 1) Niemand ist sein eigener Vater,
 (Σ 2) Wenn etwas rot ist, dann ist es farbig,
 (Σ 3) Wenn etwas überall blassgelb ist, dann ist es nicht überall pechschwarz.⁹⁵

94 Vgl. Frege, Gottlob (1986): *Die Grundlagen der Arithmetik*. § 3. Man hat oft darauf hingewiesen, dass Frege den Status der logischen Urwahrheiten und der Definitionen unbestimmt lässt. Die Definition (*Jena*) scheint – genau wie (EA) und im Unterschied sowohl zu (*Harvard*) als auch zu Bolzanos Definition – eine epistemologische Erklärung zu sein. Aber vielleicht trägt der Schein. Vieles im Kontext von (*Jena*) spricht dafür, dass es Frege nicht (oder jedenfalls nicht primär) um die Rechtfertigung des Fürwahrhaltens geht, sondern um die objektiven Gründe des Wahreins. Siehe auch die divergierenden Interpretationen von (*Jena*) bei Dummett (vgl. Dummett: *Frege. Philosophy of Mathematics*. S. 23–30) sowie Hale und Wright (vgl. Hale und Wright: »Bolzano’s Definition of Analytic Propositions«. S. 325–328) einerseits und bei Burge (vgl. Burge, Tyler (2005): *Truth, Thought, Reason Essays on Frege*. Oxford: Oxford University Press. S. 12–21) und Textor (vgl. Textor, Mark (2011): *Frege on Sense and Reference*. London und New York: Routledge. S. 23–33) andererseits.

95 Vgl. Hale und Wright: »Bolzano’s Definition of Analytic Propositions«. S. 333, im Anschluss an Boghossian: »Analyticity«, S. 338f. Sätze dieser Art spielen in der konfusen Kritik Schlicks an Husserls *Logischen Untersuchungen* eine wichtige Rolle. Vgl. dazu Künne: »Analytizität und Trivialität«.

Wenn wir in »Jede Henne ist weiblich« den Subjekt-Term durch die synonyme Phrase »Huhn, das weiblich ist« ersetzen, erhalten wir einen logisch wahren Satz im Sinne Quines (der eine logisch-analytische Wahrheit im bolzanoschen Verstande ausdrückt), aber das Resultat der Ersetzung von »Vater« in $(\Sigma 1)$ durch »männliches Elternteil« (begleitet von einer kleinen grammatischen Anpassung) ist genauso wenig ein logisch wahrer Satz wie $(\Sigma 1)$ selber, und auch $(\Sigma 2)$ und $(\Sigma 3)$ können nicht durch die Klausel (2) in (*Harvard*) als Anwendungsfälle von »analytisch« ausgewiesen werden.

Um nun endlich auf das Disjunkt (3) des Definiens in (EBA) zurückzukommen: Da die Sätze $(\Sigma 1-3)$ synthetische Wahrheiten im Sinne Bolzanos ausdrücken,⁹⁶ kann man den Reichweiten-Einwand gegen (*Harvard*) und (*Jena*) anscheinend auch als Einwand gegen Bolzanos Definition ins Feld führen. Hale und Wright hätten daher die Analytizität, die sie $(\Sigma 1-3)$ bescheinigen, in die Reihe ihrer vermeintlich »devastating objections« gegen Bolzanos Erklärung der Analytizität im weiteren Sinn aufnehmen können, etwa unter dem Titel »*under-extension – truisms that cannot be transformed into logical truths*«. ⁹⁷ Nun sind für Bolzano, wie wir an [P12] gesehen haben, die Einzelfälle synthetischer Propositionen, die durch All-Generalisierungen ausgedrückt werden, stets analytisch. Also sind für ihn die Einzelfälle dessen, was mit $(\Sigma 1-3)$ gesagt wird, ebenfalls analytisch, also zum Beispiel das, was mit den folgenden Sätzen gesagt wird:

- $(\Sigma 1_e)$ Sokrates ist nicht der Vater des Sokrates,
- $(\Sigma 2_e)$ Wenn diese Flüssigkeit rot ist, dann ist sie farbig,
- $(\Sigma 3_e)$ Wenn dieses Tuch blassgelb ist, dann ist es nicht pechschwarz.

96 In dieser Etikettierung stimmt er mit Frege überein. Die Dihairesis der Wahrheiten bei Frege (vgl. Frege: *Die Grundlagen der Arithmetik*. § 3) hat nämlich sehr wohl einen Platz für Wahrheiten wie die, dass niemand sein eigener Vater ist. Er könnte sie zu den allgemeinen nicht-logischen Urwahrheiten zählen, wodurch sie in seiner Dihairesis zu einer Spezies der Gattung »synthetische Wahrheiten a priori« werden. Aber wenn Bolzano die Proposition, dass niemand sein eigener Vater ist, als synthetisch a priori klassifiziert, verbindet er mit der gleichlautenden Klassifikation einen ganz anderen Sinn als Frege. Einmütige Verwendung des Etiketts »synthetisch a priori« beweist nur dann einen begrifflichen Konsens, wenn das Etikett jedes Mal denselben Sinn hat.

97 Sie tun es nur deshalb nicht, weil Bolzanos Definition in dieser Hinsicht nur einer »modest emendation« bedarf (vgl. Hale und Wright: »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. S. 333).

Diese Sätze sind auch für Hale und Wright analytisch: Wenn wir im ersten Satz die Vorkommnisse des Namens »Sokrates« und in den beiden anderen Sätzen den singulären Term und das anaphorische Pronomen jeweils durch den Schema-buchstaben »a« ersetzen, erhalten wir Schemata, die Bedingung (1) in (EBA) erfüllen. Durch den ersten Teil des Disjunkt (3) in (EBA) erreichen Hale und Wright den gewünschten Einschluss: Allgemeinheiten wie $(\sum 1-3)$ erben die Eigenschaft Analytizität sozusagen von ihren Vereinzelnungen wie $(\sum 1_e-3_e)$.⁹⁸

Bleibt die Frage nach der Pointe des zweiten Teils der Klausel (3) in (EBA). Wie wir oben gesehen haben, ist die *Grundwahrheit* [P19], dass es mindestens einen Gegenstand gibt, gemäß Bolzanos Definition synthetisch. Aber alle gegenständlichen Propositionen der Form »a ist ein Gegenstand«, zum Beispiel die Proposition, dass der Eiffelturm ein Gegenstand ist, sind wahr, mithin ist diese Proposition gemäß seiner Definition analytisch. Dasselbe gilt mutatis mutandis – erinnern wir uns an [P19]* – für die Existenz-Generalisierung

$$(S19)^* \quad \exists x (x=x)$$

und ihre Einzelfälle wie

$$(S19_e)^* \quad \text{Der Eiffelturm ist identisch mit dem Eiffelturm.}$$

Der zweite Teil von (3) in (EBA) sorgt dafür, dass (S19) die Eigenschaft der Analytizität gewissermaßen von Sätzen wie (S19_e) erbt, wenn Letztere denn analytisch sind. (Doch das ist ein weites Feld, wie der alte Briest zu sagen pflegte.)⁹⁹

Hale und Wright haben ihre Einwände gegen Bolzanos Definition der Analytizität im weiteren Sinn fast immer sorgfältig konditionalisiert:¹⁰⁰

If Bolzano's definition is viewed, as Bolzano himself almost certainly did not view it, as attempting to capture the notion of analyticity as truth-in-virtue-of-meaning which occupied centre stage during the first half of the last century and which, Quine's influential assault on it notwithstanding,

98 Ist diese Strategie in allen Fällen durchführbar? Wenn der Satz »Kein Mensch ist sein eigener Vater« analytisch ist, dann sollte doch wohl auch der Satz »Kein Mensch, auf den nie mit einem singulären Term Bezug genommen wird, ist sein eigener Vater« analytisch sein. Aber hat *diese* Generalisierung wahre Einzelfälle?

99 In Künne: *Bernard Bolzano*. Kap. XIII/10B, versuche ich, das Verhältnis der Logik Bolzanos zu verschiedenen Systemen der *Free Logic* zu bestimmen.

100 Nachdem sie auf ihr sozusagen *Wiener* Vorurteil aufmerksam gemacht worden waren (vgl. die Danksagung in Anm. 32).

continues to attract philosophical attention, it runs into some serious problems.¹⁰¹

Von Erinnerungen an (*Wien*) lassen sich Bolzanos Kritiker leiten, wenn sie bei einigen Konsequenzen seiner Definition den Kopf schütteln. Dass Bolzano sich nicht von *Wiener* Gepflogenheiten leiten lässt, ist offensichtlich, und ihm vorzuwerfen, dass er sie nicht respektiert, ist abwegig.

Dadurch, dass Hale und Wright Anlass haben, ihre Einwände gegen Bolzanos Definition zu konditionalisieren, büßt ihre konstruktive Verwendung eines Grundgedanken Bolzanos für ein bolzanofernes Projekt natürlich kein Gramm ihres philosophischen Gewichts ein. Es liegt mir ganz fern, den *wienerischen* Gebrauch von »analytisch« für philosophisch uninteressant zu erklären.¹⁰²

6.3 Die Moral von der Geschichte'

Paläste und Schließvorrichtungen fallen nicht unter so etwas wie *den* Begriff Schloss, denn das Wort »Schloss« drückt im Deutschen mehr als einen Begriff aus. Genauso wenig fallen die Wahrheiten, die von Kant, Bolzano, Frege und Carnap »analytisch« genannt werden, unter so etwas wie *den* Begriff Analytisch; denn »analytisch« drückt in den Idiomen, deren sich Philosophen in Königsberg, Prag, Jena oder Wien (beziehungsweise im amerikanischen Exil) bedient haben, verschiedene Begriffe aus.

Im Unterschied zu Ausdrücken wie »wahr« und »notwendig« ist das Wort »analytisch« ein philosophischer Terminus. Man sollte die Berufung auf eine Gebrauchsweise dieses Terminus, die bestimmte Philosophen eingeführt haben und an die man sich gewöhnt hat, nicht verwechseln mit einem Appell an vorthoretische »Intuitionen«, an denen man Erklärungen dieses Terminus messen könnte. Ein solches Vorverständnis gibt es hier nämlich nicht. Als Paul Grice

101 Hale und Wright: »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. S. 325. Das Wort »almost« im Antecedens kann man getrost streichen. Bei der Vorstellung der »serious problems« wiederholen sie diese Konditionalisierung (vgl. S. 339 und die Anm. 8, 11, 12, 15).

102 Ich habe schließlich vor langer Zeit selber einen Versuch unternommen, die *wienerische* Analytizitätsauffassung in Anknüpfung an Überlegungen bei Quine (vgl. Quine, Willard Van Orman und Ullian, Joseph (1978): *The Web of Belief*. New York: McGraw-Hill) auszubuchstabieren, und ich bereue diesen (echolol verhalten) Versuch nicht (vgl. Künne (1982): »Analytizität und Trivialität«. Künne, Wolfgang (2007): *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Kap. 5, § 5).

und Peter Strawson¹⁰³ zeigen wollten, dass die von Quine attackierte Analytisch-Synthetisch-Distinktion in der Klassifikationspraxis von *Nicht-Philosophen* verankert ist, mussten sie denn auch einen Umweg wählen. Sie unternahmen nicht den von vornherein zum Scheitern verurteilten Versuch, dies für den philosophischen Terminus »analytisch« zu zeigen, sondern sie bemühten sich, es für ein Prädikat zu zeigen, das in der zweiten Klausel von (*Harvard*) in Anspruch genommen wird – für den Dorn im Auge Quines, das Prädikat »x ist synonym mit y« beziehungsweise »x bedeutet dasselbe wie y«. (Das Phänomen der versteckten L-Anlytizität der Propositionen, die durch Sätze wie »Jeder Ganter ist männlich« oder »Jeder Ganter ist ein Gänserich« ausgedrückt werden, hat uns vor Augen geführt, dass auch Bolzano voraussetzt, dass wir wissen, wann zwei Sätze dasselbe bedeuten beziehungsweise dieselbe Proposition ausdrücken.) Für die Verteidigung der von Quine attackierten Analytisch-Synthetisch-Distinktion fanden Grice und Strawson sehr zu Recht auch die Feststellung relevant, dass *Philosophen* sich ohne größere Mühe einigen können, wenn sie in einer Liste von Sätzen die analytischen markieren sollen und wenn sie diese Satz-Gruppe durch weitere Beispiele ergänzen sollen. Aber an *welche* Philosophen dachten sie dabei? An Philosophen, die genau wie sie (und wie Quine, Boghossian sowie Hale und Wright) an den *Wiener* Gebrauch von »analytisch« gewöhnt sind. Der weitgehende Applikationskonsens dieser Philosophen ist aber für die Beurteilung von Bolzanos Definition von »analytisch« irrelevant.

Literatur

- Aquin, Thomas von (1933): *Summa Theologica*. Bd. 1. Salzburg: Anton Pustet.
- Aquin, Thomas von (2001): *Summa Contra Gentiles*. Bd. 1. Hrsg. von Karl Albert, Karl Allgaier, Leo Dümpelmann, Paulus Engelhardt, Leo Gerken und Markus Wörner. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ayer, Alfred Jules (1971): *Language, Truth and Logic*. Harmondsworth: Penguin.

103 Grice, Paul und Strawson, Peter (1956): »In Defence of a Dogma«. In: *The Philosophical Review* 65 (2), S. 141–158.

- Bar-Hillel, Yehoshua (1970): »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. In: ders.: *Aspects of Language. Essays and Lectures on Philosophy of Language, Linguistic Philosophy, and Methodology of Linguistics*. Jerusalem: Magnes. S. 3–24.
- Bar-Hillel, Yehoshua (1970): »Bolzano's Propositional Logic«. In: ders.: *Aspects of Language. Essays and Lectures on Philosophy of Language, Linguistic Philosophy, and Methodology of Linguistics*. Jerusalem: Magnes. S. 65–98.
- Berg, Jan (1962): *Bolzano's Logic*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Boghossian, Paul (1997): »Analyticity«. In: Hale, Bob und Wright, Crispin (Hrsg.): *A Companion to the Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell. S. 331–368.
- Boghossian, Paul (2003): »Epistemic Analyticity. A Defense«. In: *Grazer Philosophische Studien* 66 (1), S. 13–35.
- Bolzano, Bernard (1841): *Wissenschaftslehre und Religionswissenschaft in einer beurteilenden Uebersicht*. Sulzbach: Seidel.
- Bolzano, Bernard (1970): *Athanasia oder Gründe für die Unsterblichkeit der Seele*. Frankfurt am Main: Minerva.
- Bolzano, Bernard (1975): »Einleitung in die Größenlehre und erste Begriffe der allgemeinen Größenlehre«. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. II, A, 7. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Bolzano, Bernard (1977): »Vermischte philosophische und physikalische Schriften 1832–1848. Erster Teil«. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. II, A, 12, 1. Hrsg. von Jan Berg und Jaromír Louzil. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Bolzano, Bernard (1977): »Vermischte philosophische und physikalische Schriften 1832–1848. Zweiter Teil«. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. II, A, 12, 2. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Bolzano, Bernard (1985–2000): »Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtenteils neuen Darstellung der Logik mit steter Rücksicht auf deren bisherige Bearbeiter«. 4 Bde. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. I, 11, 1 bis I, 14, 3. Hrsg. von Jan Berg. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

- Bolzano, Bernard (1994–2005): »Lehrbuch der Religionswissenschaft«. 3 Bde. In: ders.: *Bernard Bolzano Gesamtausgabe*. Bd. I, 6, 1 bis I, 8, 4. Hrsg. von Jaromír Loužil. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Burge, Tyler (2003): »Logic and Analyticity«. In: *Grazer Philosophische Studien* 66 (1), S. 199–249.
- Burge, Tyler (2005): *Truth, Thought, Reason Essays on Frege*. Oxford: Oxford University Press.
- Carnap, Rudolf (1956): *Meaning and Necessity. A Study in Semantics and Modal Logic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Chisholm, Roderick (1966): *Theory of Knowledge*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Dummett, Michael (1973): *Frege. Philosophy of Language*. London: Gerald Duckworth.
- Dummet, Michael (1997): »Comments on Wolfgang Künne's Paper«. In: *Grazer Philosophische Studien* 53 (1), S. 241–248.
- Dummett, Michael (1991): *Frege. Philosophy of Mathematics*. Cambridge: Harvard University Press.
- Føllesdal, Dagfinn und Hilpinen, Risto (1979): »Deontic Logic. An Introduction«. In: Hilpinen, Risto (Hrsg.): *Deontic Logic. Introductory and Systematic Readings*. Dordrecht: Springer. S. 1–35.
- Frege, Gottlob (1983): »Einleitung in die Logik«. In: ders.: *Nachgelassene Schriften und Wissenschaftlicher Briefwechsel*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Hermes, Friedrich Kambartel und Friedrich Kaulbach. Hamburg: Felix Meiner. S. 201–212.
- Frege, Gottlob (1986): *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hrsg. von Christian Thiel. Hamburg: Felix Meiner.
- Frege, Gottlob (1990): »Logische Untersuchungen«. In: ders.: *Kleine Schriften*. Hrsg. von Ignacio Angelelli. Hildesheim: Georg Olms. S. 342–394.
- Grice, Paul und Strawson, Peter (1956): »In Defence of a Dogma«. In: *The Philosophical Review* 65 (2), S. 141–158.
- Hale, Bob und Wright, Crispin (2015): »Bolzano's Definition of Analytic Propositions«. In: *Grazer Philosophische Studien* 91 (1), S. 323–364.

- Hilpinen, Risto (2001): »Deontic Logic«. In: Goble, Lou (Hrsg.): *The Blackwell Guide to Philosophical Logic*. Oxford: Blackwell. S. 159–182.
- Husserl, Edmund (1968): *Logische Untersuchungen*. 2 Bde. Tübingen: Max Niemeyer.
- Kant, Immanuel (1969): »Handschriftlicher Nachlass. Logik«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XVI. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1971): »Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XX. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 253–332.
- Kant, Immanuel (1978): »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. IV. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 253–383.
- Kant, Immanuel (1980): »Einleitung«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. XXIX. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 650–671.
- Kant, Immanuel (1987): »Logik«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Bd. IX. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 1–150.
- Kant, Immanuel (1998): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg: Felix Meiner.
- Kneale, William Calvert und Kneale, Martha (1966): *The Development of Logic*. Oxford: Clarendon.
- Künne, Wolfgang (1982): »Analytizität und Trivialität«. In: *Grazer Philosophische Studien* 16/17, S. 207–222.
- Künne Wolfgang (2007): *Abstrakte Gegenstände. Semantik und Ontologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Künne, Wolfgang (2008): *Versuche über Bolzano. Essays on Bolzano*. Sankt Augustin: Academia.
- Künne, Wolfgang (im Erscheinen): *Bernard Bolzano. Leben, Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Moore, George Edward (1942): »A Reply to My Critics«. In: Schilpp, Paul Arthur (Hrsg.): *The Philosophy of G. E. Moore*. Evanston: Northwestern University Press. S. 535–677.
- Morscher, Edgar (2006): »The Great Divide within Austrian Philosophy. The Synthetic A Priori«. In: Textor, Mark (Hrsg.): *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy*. London: Routledge. S. 250–263.
- Morscher, Edgar (2007): *Studien zur Logik Bernard Bolzanos*. Sankt Augustin: Academia.
- Morscher, Edgar und Simons, Peter (2014): »From Bolzano via Quine to Fine«. In: dies. *Joint Ventures in Philosophy*. Sankt Augustin: Academia. S. 137–155.
- Pap, Arthur (1958): *Semantics and Necessary Truth*. New Haven und London: Yale University Press.
- Peacocke, Christopher (1993): »How Are A Priori Truths Possible?«. In: *European Journal of Philosophy* 1 (2), S. 175–199.
- Příhonský, František (2003): *Neuer Anti-Kant oder Prüfung der Kritik der reinen Vernunft nach den in Bolzanos Wissenschaftslehre niedergelegten Begriffen*. Hrsg. von Edgar Morscher und Christian Thiel. Sankt Augustin: Academia.
- Quine, Willard Van Orman (1951): »Two Dogmas of Empiricism«. In: *The Philosophical Review* 60 (1), S. 20–43.
- Quine, Willard Van Orman (1976): »Carnap and Logical Truth«. In: ders.: *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press. S. 100–125.
- Quine, Willard Van Orman und Ullian, Joseph (1978): *The Web of Belief*. New York: Mcgraw-Hill.
- Rusnock, Paul und Šebestík, Jan (2019): *Bernard Bolzano. His Life and Work*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Bertrand (1971): *The Problems of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Russell, Gillian (2008): *Truth in Virtue of Meaning. A Defence of the Analytic/Synthetic Distinction*. Oxford: Oxford University Press.
- Schlick, Moritz (1938): »Gibt es ein materiales Apriori?«. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze 1926–1936*. Wien: Gerold & Co. S. 19–30.

- Siebel, Mark (1997): *Der Begriff der Ableitbarkeit bei Bolzano*. Sankt Augustin: Academia.
- Siebel, Mark (2011): »It Falls Somewhat Short of Logical Precision.« Bolzano on Kant's Definition of Analyticity«. In: *Grazer Philosophische Studien* 82 (1), S. 91–127.
- Textor, Mark (2011): *Frege on Sense and Reference*. London und New York: Routledge.

Helena Esther Grass

Kritische Philosophie und die Lehre vom guten Leben

Ein spannungsreicher Dialog

1 Einleitung

Zu fragen, ob die Philosophie heute eine Lehre vom guten Leben aus einer kritischen Perspektive heraus formulieren kann, bedeutet zugleich danach zu fragen, welcher *Begriffe* sie habhaft werden, welche *Form* diese Philosophie aufweisen, welcher *Methode* sie sich bedienen muss und welche *Denker* und *Werke* für dieses Unterfangen von Bedeutung sind. Das sind die Aspekte, denen der Versuch, eine zeitgemäße Ethik zu entwickeln, gerecht werden muss. Er muss die folgenden Fragen erörtern: Was bedeutet es, vom guten Leben zu sprechen? Auf welchen Gegenstand zielt der Begriff des guten Lebens genau? Ist er auch vor dem Hintergrund einer liberalen Gesellschaftsordnung bestimmbar? Und: Falls wir ihn bestimmen können, in welcher Form und anhand welcher Methode ist das möglich? In diesem Beitrag möchte ich den Versuch unternehmen, die Möglichkeit der Frage nach dem guten Leben zu konturieren, und zwar auf eine spezifische Weise: Ich möchte argumentieren, dass es ein sinnvolles Unterfangen ist, dies im Rahmen eines kritischen Ansatzes zu versuchen und einen Begriff des guten Lebens zu entwickeln, der im Zeichen dessen steht, was man als »Kritische Theorie« bezeichnet.¹ Ich werde zunächst kurz auf die Bedeutung

1 An dieser Stelle möchte ich mich von neoaristotelischen Ansätzen, die das gute Leben seit den 1970er-Jahren thematisieren, abgrenzen. Ich möchte mit Adorno einen anderen Begriff des guten Lebens ins Zentrum stellen, als es etwa Alasdair McIntyre oder Martha Nussbaum tun (vgl. dazu MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. MacIntyre, Alasdair (2001): *Die Anerkennung der Abhängigkeit*.

des guten Lebens in der Antike eingehen, um dann die spezifischen Bedingungen der Moderne zu umreißen und schließlich ins 20. Jahrhundert (mit einem Exkurs über die Existenzphilosophie Albert Camus²) überzugehen. Ich möchte aufzeigen, dass es möglich ist, die Frage nach einer Lehre des guten Lebens heute mithilfe der Kritischen Theorie zu stellen. Ich werde die These vertreten, dass wir in Theodor W. Adorno einen Autor finden, der in seinen Schriften sowohl zentrale Begriffe als auch eine Form und Methode präsentiert, die wir benötigen, um die Frage nach dem guten Leben zu aktualisieren.²

2 Die Kardinalfrage der Antike

Philosophie als Lehre vom guten Leben zu verstehen, ist kein Leichtes – weder im 20. noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Das war nicht immer so: Die Frage nach dem guten Leben, die Frage, wie zu leben sei, galt bekanntlich einst als Kardinalfrage der Philosophie. Die Lebensführung des Einzelnen im Gemeinwesen der *polis* war Gegenstand des philosophischen Denkens – etwa in Platons *Staat* oder Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*.³

In diesen antiken Ansätzen finden wir als das Subjekt der Ethik den Bürger in der *polis* vor. So war das gute Leben niemals eines, das nur den Einzelnen, gewissermaßen Vereinzelten, betraf, sondern es ging immer zugleich darum, den Bürger innerhalb des politischen Gemeinwesens und damit zugleich auch das gute Gemeinwesen zu denken. Vor diesem Hintergrund galten die Fragen »Welche Pflichten habe ich mir selbst gegenüber?«, »welche meinen Mitmenschen gegenüber?«, »welche gegenüber dem politischen Gemeinwesen, dessen Teil ich bin?« allen anderen Problemstellungen gegenüber als vorrangig. Diese galt es zu beantworten, bevor man sich anderen Dingen widmete. Doch die Frage ist in der Form, in der ich sie verstehe, schon lange nicht mehr Gegen-

Über menschliche Tugenden. Hamburg: Rotbuch. Nussbaum, Martha (1998): *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp). Auch von den eher subjektzentrierten Diskussionen über die »Lebenskunst« möchte ich mich abheben (vgl. dazu etwa ihren prominentesten Vertreter Foucault, Michel (2013): *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp).

2 Ich möchte Nils Borchers, Ludger Schwarte und insbesondere Nils Baratella für viele hilfreiche Anmerkungen danken.

3 Platon (1989): *Der Staat. Über das Gerechte*. Hrsg. von Karl Bormann. Hamburg: Meiner. Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

stand des philosophischen Bemühens. Im Gegenteil: Die Philosophie hat die Arbeit an diesem Begriff des guten Lebens eingestellt – sei es dadurch, dass nicht mehr der philosophische Diskurs, sondern die Religionen die Frage nach dem guten Leben für sich reklamierten und sich die Überzeugung durchsetzte, dass die Beantwortung der Frage nach dem Guten – damit auch dem guten Leben – in letzter Konsequenz nur theologisch zu leisten sei, oder aber dadurch, dass die Diskussion des guten Lebens anders als in der Antike vornehmlich das individuell Gute zu ihrem Gegenstand machte.

3 Die Frage nach dem guten Leben unter den Bedingungen der Moderne

Der Todessturz für die Frage nach dem guten Leben war jedoch nicht die religiöse Lehre, sondern die dem Liberalismus das Wort redende Moderne und ihre große Erzählung der umfassenden Rationalisierung und zugleich Befreiung des Subjekts von jeglicher Fremdbestimmung. Doch was genau ereignete sich seit Beginn der Moderne, das die Frage nach dem guten Leben aus der Philosophie verdrängt hat und sie letztlich gar obsolet erscheinen lässt? Schauen wir kurz ins 18. Jahrhundert und betrachten wir die zwei weitreichenden und überaus nachhaltigen Veränderungen, die für die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben von Bedeutung sind. Beide sind mit den Kernthesen des modernen Liberalismus verbunden: Es geht zum einen um ein neues, grundlegend anderes Verständnis von Subjektivität und zum anderen um die Annahme, dass das Öffentliche vom Privaten strikt zu scheiden sei.

Ein Subjektverständnis, das der liberalen Doktrin das Wort redet, gründet – ganz dem Ideal der Aufklärung gemäß – in der Idee, dass der Mensch frei und aufgrund seiner Vernunftbegabung zur Selbstbestimmung fähig ist. Er ist demnach dazu in der Lage, vernünftige Urteile zu fällen und ausgehend von diesen Urteilen sein Handeln zu bestimmen. Als Naturwesen ist er zwar kausaler Determination unterworfen, als intelligibles Wesen hingegen ist er frei, das heißt nicht kausal determiniert. So ist er Bürger zweier Welten: der der Notwendigkeit und der der Freiheit. Als intelligibles Wesen frei zu sein, bedeutet nun dazu genötigt zu sein, sich zu dieser Freiheit zu verhalten und von ihr (möglichst vernünftigen) Gebrauch zu machen. Das moderne Subjekt steht damit vor der Herausforderung, sich selbst zu bestimmen, damit seine normativen

Leitbilder selbst festzulegen, sich eigenständig, aus eigenem Willen heraus Gesetzen zu unterwerfen, kurz: Urheber des eigenen Selbst und seiner Handlungen zu sein und so aus dem ihm unwürdigen Zustand seiner »selbstverschuldeten Unmündigkeit«⁴ hervorzutreten, um es mit Kants prägnantem Diktum zu formulieren.⁵

Autonomie, die Fähigkeit, sich selbst Gesetzen zu unterwerfen, steht fortan als normatives Leitbild der Heteronomie, der Fremdherrschaft durch andere oder anderes, gegenüber – seien es innere Triebfedern, andere Personen, vom Subjekt nicht auf ihre Gültigkeit hin geprüfte Gesetze, Sitten oder Gebräuche. Das neue, aufgeklärte Subjekt wird nun als frei bestimmt, das heißt mit der Fähigkeit bedacht, sich unabhängig von Fremddetermination zu machen, zudem wird es als verantwortlich für sich und das Gelingen seiner Lebensvollzüge gedacht. An dieser Stelle sei angemerkt, dass das moderne Subjekt durch und durch als von *Negativität* durchwirkt verstanden wird, in dem Sinne, dass es sich negierend gegen das sich ihm unmittelbar Aufdrängende, etwa tradierte Deutungsmuster oder Handlungsoptionen, verhält. Das aufgeklärte Subjekt ist damit ein kritisches: Es unterscheidet, es entscheidet und wird erst dann zu einem positiv Setzenden, das zugleich alles andere, was es nicht affirmiert, negiert. Es wird folglich erst durch diese Negationen des ihm anderen zum Akteur, zum Setzenden, der im spinozistischen Sinne durch seine Bestimmung von etwas alles andere, das diesem nicht zugehörig ist, negiert.

Mit diesem neuen Subjektverständnis geht, wie bereits erwähnt, eine weitere, für die Frage nach dem guten Leben entscheidende Bestimmung einher: die Trennung des Öffentlichen vom Privaten. Fortan unterscheidet man strikt zwischen zwei Sphären, die der öffentlichen Institutionen, wie etwa des Staates oder der Gesetze, und die Sphäre des Privaten, diejenige, in der das Subjekt jenseits aller Fremdeinmischung im Rahmen der geltenden Gesetze die Bestimmung seines Selbsts leisten soll. Öffentliches wird in der Öffentlichkeit behandelt, Privates darf – als dem Wortsinn nach dasjenige, was der Öffentlichkeit konstitutiv entzogen ist – *nicht* Gegenstand der öffentlichen, gemeinsamen Debatte

4 Kant, Immanuel (1784): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. In: *Berlinische Monatschrift* 12, S. 481–494. Hier: S. 481.

5 An dieser Stelle möchte ich kurz anmerken, dass die Wurzeln dieses von Kant proklamierten Subjektivitätsideals weit in die Geschichte der Philosophie zurückreichen, aber erst in der Moderne zu einem normativen Leitbild erklärt wurden, in dem die Gründe der Subjektivität nicht mehr in Gott, sondern ausschließlich in der menschlichen Vernunft gesucht werden.

oder Entscheidung sein. Dieser liberalen Doktrin der Nichteinmischung ins Private liegt die Vorstellung eines Subjekts zugrunde, das bereits fähig ist, mit dem Faktum der Freiheit und der in diesem gründenden Selbstbestimmung umzugehen. Das Subjekt ist dem liberalen Postulat gemäß in der Lage, sich – zumindest im Privaten – in grundlegender Weise selbst zu bestimmen. Subjekte werden fortan als vorgängig freiheitsfähig gedacht, die durch Staat oder Gesellschaft potentiell daran gehindert werden könnten, ihre Autonomie beziehungsweise Selbstbestimmung in praktischen Vollzügen wirksam werden zu lassen. Die mir anderen und das mir andere stehen diesem Verständnis zufolge beständig unter dem Verdacht, meine Selbstentfaltung potentiell zu verunmöglichen.⁶ Dem steht ein Verständnis des Subjekts entgegen, das Freiheitsfähigkeit, verstanden als Fähigkeit zur Selbstbestimmung, nicht von vornherein besitzt, sondern sie zuallererst erwerben und dann immer wieder kultivieren muss, um den Anforderungen einer gelingenden Selbstbestimmung gerecht werden zu können.

Unter den beiden genannten Bedingungen der Moderne – das Subjekt ist zur Selbstbestimmung fähig und es hat über sich selbst zu bestimmen, Öffentliches und Privates werden strikt voneinander getrennt – wird die Frage nach dem guten Leben vom philosophischen Parkett verbannt. Zudem lassen auch die Ökonomisierung und Verwertbarmachung sämtlicher Lebensbereiche in der kapitalistischen Gesellschaft die Frage nach dem guten Leben nachrangig erscheinen. Die Sphäre des guten Lebens ist nicht mehr wie einst sowohl die öffentliche als auch die private; das gute Leben wird fortan nur noch als persönliche, subjektive Angelegenheit des Einzelnen verstanden, die allein dem privaten Bereich zugehörig ist. Sie wird nun als Frage betrachtet, deren Beantwortung fortan jedem Subjekt in der individualisierten und individualisierenden Moderne selbst obliegt. Das einzelne Subjekt mit seinen Vorlieben und einzigartigen, nicht verallgemeinerbaren Wünschen ist nun Adressat der einstigen Kardinalfrage – nicht aber die Philosophie. Denn Philosophie beschäftigt sich ihrem Selbstverständnis nach mit dem Allgemeinen im Medium der Sprache, die sich wiederum allgemeiner Begriffe bedient. Sie stellt große, prinzipielle Fragen, die wiederum einer allgemeinen Erläuterung zugänglich sind, nicht solche, die von Subjekt zu Subjekt aufgrund von divergierenden Präferenzen

6 Dieser Annahme, dass andere Subjekte eine zumindest potentielle Bedrohung für die Selbstbestimmung und Selbsterhaltung des Einzelnen darstellen, liegt ein auf Thomas Hobbes gründendes Verständnis der bürgerlichen Gesellschaft zugrunde.

oder rein subjektiven Werthaltungen unterschiedlich beantwortet werden können. Im Gegensatz dazu beschäftigt sich die Philosophie mit Fragestellungen, die einer grundlegenden Erörterung und letztlich ebenso grundsätzlichen Beantwortung zugänglich sind. Das Besondere, Kleinteilige, Partikulare oder Subjektive ist hingegen nicht ihr Gebiet, schon gar nicht beschäftigt sie sich mit Geschmacksfragen des persönlichen Lebensstils. Vielmehr geht es ihr um unsere basalen Selbst- und Weltverständnisse, um die Arbeit an allgemeinen Begriffen. Eine philosophische Frage muss demnach in der allgemeinen Sphäre des Begriffs verortet werden können. Die Frage nach dem guten Leben, die traditionell sowohl den öffentlichen als auch den eher privaten Bereich tangierte und damit legitimer Topos der Philosophie war, wird entgegen der Tradition nun vollumfänglich in den Bereich des Privaten verbannt. Sie fällt damit seit Beginn der Moderne nicht mehr in den Bereich der Philosophie.

4 Der negative Weg im 20. Jahrhundert

Springen wir ins 20. Jahrhundert. Zunächst verbieten die gesellschaftlichen und politischen Bedingungen zu Beginn und Mitte des Jahrhunderts vor dem Hintergrund der Gräueltaten zweier Weltkriege und der nie dagewesenen Massenvernichtung von Menschen es geradezu, vom guten Leben zu sprechen.⁷ Nur der Weg einer Thematisierung des Falschen, auch des falschen Lebens, scheint als vorsichtige Möglichkeit der Philosophie noch offen zu sein – eine direkte Adressierung hingegen ist nicht möglich. Zudem ist es auch angesichts der liberalen Doktrin der Nichteinmischung ins Private kaum möglich, Aussagen über ein gutes Leben zu machen – paternalistische Gesten sind angesichts sich als selbstbestimmt verstehender Subjekte, die auf negative Freiheit als notwendiger Bedingung ihres Selbstverständnisses pochen, nicht en vogue. Und dennoch taucht die Frage nach dem guten Leben in der Krise auf, in der politischen, in

7 Freilich gibt es heute – mehr als 70 Jahre später – neben dem akademischen Diskurs mannigfaltige Selbsthilfeleratur, Coachings für jeden Lebensbereich und eine prosperierende Industrie, die dem Einzelnen Abhilfe bei jedweden persönlichen Problem verspricht. Dennoch handelt es sich hier – akademisch und nichtakademisch – um Ansätze, die sich auf nur einen Teil des Bereichs des guten Lebens beziehen, indem sie die Individualität des Einzelnen und nicht den Einzelnen innerhalb des gesellschaftlichen Ganzen oder das gesellschaftliche Ganze in Bezug auf den Einzelnen zu ihrem Gegenstand machen.

der ökonomischen, in der persönlichen Krise, wenn auch eher in Form eines zarten Anklangs als einer ausdrücklichen Fragestellung, die sich an konkrete Adressaten richten würde. Sie kommt auf leisen Sohlen, verklausuliert oder chiffriert daher. Das Implizite ist ihr Modus. Auf diese zaghafte, eher zögerliche Weise wird sie manifest in der Krise der liberalen Lebensform, gleichwohl man sie nicht offen zu stellen wagt.

Um das Verhältnis von Philosophie und der Frage nach dem guten Leben zu illustrieren, möchte ich einen Autor bemühen, den man gewöhnlich nicht mit der Frage, *wie zu leben sei*, in Verbindung bringt. Und doch verweist gerade er uns auf eine Spur, die das schwierige Verhältnis zwischen der modernen Philosophie und ihrer einstigen Hauptfrage zu konturieren vermag. Ich spreche von Albert Camus, populärer Existenzphilosoph, Literat, Nobelpreisträger und überdies als »Dichterphilosoph« gebrandmarkt – und bei all dem einer der meistgelesenen und wirkmächtigsten Autoren des 20. Jahrhunderts. Hier vermag eine seiner berühmten Sentenzen den schwierigen Status der Frage nach dem guten Leben, wenn auch in chiffrierter Form, anzudeuten.

Wenn Albert Camus gleich zu Beginn seines *Mythos des Sisyphos*⁸ den Selbstmord als einzig behandlingwürdiges Problem der Philosophie bestimmt, so erscheint dieser provokante Auftakt zunächst als eine unzulässige, vielleicht sogar freche thematische Verengung der Philosophie. Die Absicht, alle philosophische Arbeit auf die Beantwortung einer einzigen Frage festschreiben zu wollen, erscheint in ihrer rigorosen Pointiertheit zunächst dem dramatischen Gestus ihres Urhebers geschuldet. Camus fährt fort: »Sich entscheiden, ob das Leben es wert ist, gelebt zu werden oder nicht, heißt auch die Grundfrage der Philosophie beantworten.«⁹ Als Grundfrage der Philosophie wird demnach die Frage verstanden, ob »das Leben« lebenswert ist oder nicht, und nicht, wie man es der Diktion des Existentialismus gemäß erwarten könnte, ob *ich*, als einzelnes Subjekt, aufgrund der subjektiven Anwendung meiner Urteilskraft entscheide, leben zu wollen oder aus meiner Freiheit heraus zu verzichten. Es geht Camus in seinem Essay folglich nicht ausschließlich um die hochindividuelle Entscheidung des je Einzelnen, ob er sein individuelles Leben affirmieren kann oder nicht, es geht ebenso um eine allgemeinere, objektivere Frage: um die Frage, ob »das

8 Camus, Albert (2003): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

9 Ebd. S. 11.

Leben«, verstanden als überindividuelle ethische Kategorie, derart beschaffen ist, dass wir behaupten können, es sei wert, gelebt zu werden.

Die Art und Weise, wie das Leben *ist*, welche Qualitäten es nicht nur für mich als Einzelne, sondern welche es allgemein aufweist, scheint demnach mit der Frage nach der Bejahung oder Verneinung des individuellen Lebens aufs Engste verknüpft zu sein. Ein gutes Leben, das über bestimmte Merkmale verfügt, ist ein Leben, das wir affirmieren können. Es ist folglich ein Leben, das es wert ist, gelebt zu werden. Ein schlechtes Leben hingegen ist eines, das nach seiner eigenen Beendigung verlangt. Wenn es also mit Camus die strukturelle Möglichkeit gibt, das Leben entweder als lebenswert zu betrachten, oder aber es in Gänze abzulehnen, dann verweist diese Möglichkeit implizit darauf, dass das Leben entweder ein gutes ist, das nach Affirmation verlangt, oder aber ein schlechtes, das seine Negation einfordert. Sogar Camus, der sich wie kaum ein zweiter der subjektiven Erfahrung – die eher nach der Form der Literatur als der Philosophie verlangt – gewidmet hat, scheint davon auszugehen, dass es überindividuelle Bestimmungen gibt, die ein Leben zu einem guten oder aber einem schlechten machen. Er stellt implizit, gleichsam negativ, die Frage nach dem guten Leben, und genauer der Beschaffenheit eines guten, lebenswerten Lebens, indem er die Frage nach dem Selbstmord vor dem Hintergrund des Absurden thematisiert. Er formuliert sie auf eine indirekte, gewissermaßen verkehrte Weise, indem er das gute Leben gerade nicht ausdrücklich thematisiert, sondern auf die immanente Logik des Selbstmordes verweist, die wiederum im absurden Dasein der Einzelnen – der Sinnerwartung des Einzelnen und dem »vernunftlosen Schweigen der Welt«¹⁰ – gründet. Wir sehen: Selbst dem camusischen Existentialismus mit seiner manifesten Betonung des Negativen unter dem Diktat strikter Subjektivität ist die Frage nach dem guten Leben nicht fremd.

5 Adorno als Referenzautor einer zeitgenössischen Ethik?

Doch nicht nur Albert Camus und die französische Existenzphilosophie haben die Frage nach dem guten Leben Mitte des 20. Jahrhunderts unter den Bedingungen der Unmöglichkeit, das gute Leben zu thematisieren oder gar zu affir-

10 Ebd. S. 41.

mieren, als Thema in die Philosophie zurückgebracht. Sie wurde meiner These zufolge insbesondere durch einen anderen Autor, Theodor Wiesengrund Adorno, zurück ins Zentrum der Philosophie gerückt. Dies mag überraschen. Adorno, eher als rückhaltloser Negativist oder »Meister der Negation«¹¹ bekannt, fand selbst großen Gefallen an der Haltung des positivitätsfeindlichen Kritikers, der laut Selbstbeschreibung niemals den Versuch unternahm, die Negativität der Kritik zu brechen oder sie gar in positive Imperative zu überführen. Von Adornos Werk zu sprechen, heißt geradezu, von Kritik zu sprechen. Er ist *der* paradigmatische Kritiker des 20. Jahrhunderts, der sich wiederholt jedweder Positivität versperrte. Das gute Leben erscheint demnach als Thema, das seiner Philosophie kaum ferner sein könnte.

Ich möchte entgegen der gängigen Rezeption und Adornos Selbstbeschreibung behaupten, dass gerade er als Wegbereiter einer modernen Ethik verstanden werden kann, wengleich er diesen Weg beinahe ausschließlich *ex negativo* zu beschreiten vermochte. Ich möchte behaupten, dass Adorno in den 1940er-Jahren mit den *Minima Moralia – Reflexionen aus dem beschädigten Leben*¹² ein Werk geschaffen hat, das wir mit Fug und Recht als sein »ethisches Hauptwerk« bezeichnen können. Er verfasste es in einer Zeit, in der das Grauen objektiv wurde und der bloße Gedanke an ein gutes Leben eigentlich unmöglich war. Doch vor diesem zutiefst negativen Hintergrund hat er Anklänge einer Ethik hörbar werden lassen, in einer ihm eigenen Weise. Ich möchte weiter behaupten, dass gerade Adorno uns die Begriffe, die Form und Methode an die Hand gibt, die es auch heute unter den Bedingungen der liberalen Gesellschaft des 21. Jahrhunderts ermöglichen, eine zeitgenössische Ethik zu entwickeln. Um Adornos Haltung zur Möglichkeit der Formulierung einer Ethik und ferner sein Verständnis von Philosophie und ihrer spezifischen historischen Form zu verstehen, erscheint es zunächst sinnvoll, die *Zueignung*, das programmatische Stück, das er seinen Aphorismen und Kurzsays in den *Minima Moralia* voranstellt, in den Blick zu nehmen. Ich möchte die These vertreten, dass schon hier zentrale Topoi seiner Ethik zu finden sind sowie unentbehrliche Anmerkungen zu Form und Methode einer Philosophie, die die Frage nach dem guten Leben zu stellen vermag. All das vollzieht sich – wie ich versuchen werde darzulegen – in nega-

11 Grass, Günther (2001): *Mein Jahrhundert*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, S. 249.

12 Adorno, Theodor W. (2003): »Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

tiver Weise, das heißt im Modus der immanenten Kritik und der bestimmten Negation als auch Adornos negativer Dialektik.

Die *Minima Moralia* sind eine als »moralische Häppchen« übersetzbare Sammlung von Aphorismen und Kurzesays, die fragmentarisch die philosophisch reflektierte Lebensrealität eines Intellektuellen im Exil in den 1940er-Jahren anhand vieler kleiner Szenen illustrieren, um dann in »Erwägungen weiteren gesellschaftlichen und anthropologischen Umfangs«¹³ überzugehen. Sie beginnen mit folgenden Sätzen:

Die traurige Wissenschaft, aus der ich meinem Freunde einiges darbierte, bezieht sich auf einen Bereich, der für undenkliche Zeiten als der eigentliche der Philosophie galt, seit deren Verwandlung in Methode aber der intellektuellen Nichtachtung, der sententiösen Willkür und am Ende der Vergessenheit verfiel: die Lehre vom richtigen Leben.¹⁴

Hier geht es zunächst um die Philosophie und ihren einstigen Gegenstand: die »Lehre vom richtigen Leben«. Bemerkenswert ist, dass Adorno nicht vom »guten Leben« spricht, sondern er stattdessen den Terminus des »richtigen Lebens« gebraucht. Mit diesem Terminus scheint er sich einerseits von der aristotelischen Philosophie abgrenzen zu wollen, andererseits rekurriert er jedoch auf denselben Gegenstand, der einst als »gutes Leben« bezeichnet wurde. Er knüpft inhaltlich an die Tradition an und grenzt sich zugleich begrifflich durch eine andere Akzentsetzung von ihr ab. Damit macht er klar, dass eine bruchlose Anknüpfung an die Tradition angesichts der damaligen geschichtlichen Rahmenbedingungen weder möglich noch gewünscht ist. Trotz Adornos begrifflicher Verschiebung werde ich die Begriffe des »richtigen« und des »guten Lebens« weitestgehend als synonym verwenden, da meiner Lesart zufolge kein substantieller Unterschied zwischen den beiden Termini besteht.¹⁵

Adorno betitelt die Philosophie als »traurige Wissenschaft« – dieselbe Philosophie, die noch von Friedrich Nietzsche als *Die fröhliche Wissenschaft*¹⁶

13 Ebd. S. 16f.

14 Ebd. S. 13.

15 An dieser Stelle mag es hilfreich sein, dass in der Übersetzung der *Minima Moralia* ins Englische das richtige Leben als »the good life« übersetzt wurde (vgl. dazu Adorno, Theodor W. (2006): *Minima Moralia. Reflections from the Damaged Life*. London und New York: Verso).

16 Nietzsche, Friedrich (1998): »Die fröhliche Wissenschaft«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 343–651.

bezeichnet wurde. Diese wird nun in ihr Gegenteil verkehrt, wie es Adorno mit seiner Sammlung von Aphorismen und Kurzsays darlegt. Diese »traurige Wissenschaft« bezieht sich nun auf einen ganz bestimmten Gegenstandsbereich: Der eigentliche Bereich der Philosophie war für lange Zeit die Lehre vom richtigen Leben. Es ging also um das, was gemeinhin mit dem Etikett »Ethik« betitelt wird.

Doch diese ist laut Adorno zum Entstehungszeitpunkt der *Minima Moralia* nicht mehr Gegenstand der Philosophie. Denn Philosophie als Disziplin hat sich Anfang des 20. Jahrhunderts wesentlich verändert. Sie ist einzig und allein Methode, Quantität, sie hat sich radikal dem Positivismus verschrieben und zahlt dafür den Preis der Ausstreichung jedweder Qualitäten, die sich einer positiven Bestimmbarkeit vorerst oder überhaupt entziehen. Damit ist sie nicht mehr diejenige Disziplin, der die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben weiterhin obliegen könnte. Und so fiel eine Frage, auf die es keine messbare, positive Antwort geben kann, der Vergessenheit anheim; für sie ist kein Platz mehr in einem Denken, das Fragen scheut, auf die es keine fixen Antworten geben kann. Ich möchte, in Anlehnung an Adorno, die These vertreten, dass die Antwort auf die Frage nach dem guten Leben weder positiv im Sinne einer Definition oder eines Urteils der Form »a ist b« formuliert werden kann; noch ist es möglich, das gute Leben ausschließlich negativ zu bestimmen, also zu behaupten: »x ist nicht y«. Es kann nicht *nur* das falsche Leben expliziert werden, wie etwa Jürgen Habermas es postuliert. Ich möchte behaupten, dass die Beantwortung der Frage nach dem guten Leben in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen Position und Negation zu verorten ist, in welchem die Position immer wieder der Negation abgerungen werden muss, aber nicht unmöglich ist.

6 Der Begriff des Lebens

Nach diesen einleitenden Sätzen zur Philosophie und ihrem einstigen Gegenstand formuliert Adorno eine treffende Zeitdiagnose und benennt die Effekte der gegenwärtigen historischen Bedingungen auf dasjenige, was er als »Leben« bestimmt:

Was einmal den Philosophen Leben hieß, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen

Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird. Wer die Wahrheit übers unmittelbare Leben erfahren will, muß dessen entfremdeter Gestalt nachforschen, den objektiven Mächten, die die individuelle Existenz bis ins Verborgenste bestimmen. [...] Der Blick aufs Leben ist übergegangen in die Ideologie, die darüber betrügt, daß es keines mehr gibt.¹⁷

An dieser Stelle liefert Adorno uns einen der zentralen Begriffe für die Formulierung einer Ethik. Gleich im zweiten Satz der *Reflexionen aus dem beschädigten Leben* wird der Begriff des »Lebens« eingeführt. Wir finden das »Leben« also nicht nur im Untertitel, sondern zugleich auch zu Beginn der Abhandlung. Dieses Leben scheint einmal tatsächlich ein vitales, lebendiges, kreatives und unreglementiertes gewesen zu sein.¹⁸ Zu jener Zeit war das Leben nicht nur auf das Private beschränkt, sondern auch Teil des Öffentlichen. Doch dann wurde es von dort verdrängt; es wurde domestiziert. Das, was einmal Leben hieß, ist fortan nur noch Konsum, es ist bloße Passivität, die wiederum beide notwendig dem materiellen Produktionsprozess zugehören. Dasjenige, was blindwütig produziert wird, muss schließlich konsumiert werden. Eine Autonomie des Subjekts oder eine Art Substanz des Lebens, das sich diesen ökonomischen Kategorien entzieht, gibt es fortan nicht mehr. Schon hier, in dieser düsteren Gesellschaftsdiagnose, scheint Adorno auf Ferdinand Kürnbergers Ausspruch: »Das Leben lebt nicht!«¹⁹ aus seinem Roman *Der Amerikamüde* anzuspielen, den er später noch dem ersten, 1944 verfassten Teil seiner Aphorismen als Motto voranstellt. Was aber tun mit diesem Leben, das in seiner »entfremdeten Gestalt« eigentlich keines mehr ist, somit einem emphatischen Begriff von »Leben« nicht mehr gerecht wird? Für Adorno scheint die Sache klar zu sein: Das Leben, so deformiert und beschädigt, wie wir es vorfinden, muss dennoch unser Untersu-

17 Adorno: *Minima Moralia*. S. 13.

18 Adorno macht es zwar nicht explizit, aber er scheint hier auf Schilderungen Nietzsches hinsichtlich des Dionysischen zu rekurrieren (vgl. dazu unter anderem Nietzsche, Friedrich (1998): »Die dionysische Weltanschauung«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 551–577. Nietzsche, Friedrich (1998): »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 9–156).

19 Kürnberger, Ferdinand (1986): *Der Amerikamüde. Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt am Main: Insel. S. 451.

chungsgegenstand sein. Es kann keinen anderen geben. Spüren wir ihm nach, so werden wir auf allgemeine »objektive Mächte« stoßen, die dasjenige, was vom Leben übriggeblieben ist, bis ins Letzte bestimmen. Hier ist es von Bedeutung, dass Adorno keineswegs nur vom individuellen, singulären Leben des Einzelnen zu sprechen scheint. Ganz im Gegenteil: Leben ist als allgemeine Kategorie zu verstehen, die sich in der Sphäre der Intersubjektivität verwirklicht und zugleich in jedem singulären Leben der Subjekte. Es verwirklicht sich in seiner Besonderung in der individuellen Existenz.

Adorno formuliert weiter zum Thema Leben und Produktion:

Aber das Verhältnis von Leben und Produktion, das jenes real herabgesetzt zur ephemeren Erscheinung von dieser, ist vollendet widersinnig. Mittel und Zweck werden vertauscht. Noch ist die Ahnung des aberwitzigen quid pro quo aus dem Leben nicht gänzlich ausgemerzt. Das reduzierte und degradierte Wesen sträubt sich zäh gegen seine Verzauberung in Fassade.²⁰

In diesem Stück kommt ein zentraler Aspekt zum Ausdruck: Das Leben, das eigentlich »Zweck« sein und dem die Produktion als »Mittel« zur Erlangung dieses Zwecks untertan sein soll, wird entthront und zum bloßen Anhängsel der Produktion degradiert. Diese finstere Beschreibung fügt sich in bruchloser Weise an die vorherigen Ausführungen an. Doch dann wird es für die Formulierung einer Ethik interessant, denn es gibt etwas, das nicht gänzlich von Produktion und Konsumption vereinnahmt ist. Wir vernehmen ein Sträuben des Subjekts, etwas, das sich regt, das nicht gänzlich von den objektiven Mächten durchwirkt und geknechtet ist. Subjektivität – wenn auch »reduziert und degradiert« – lehnt sich gegen ihre eigene Entkernung, gegen ihre Aushöhlung auf. Es gibt also, auch im »beschädigten Leben«, noch einen Rest von Widerständigkeit von etwas, das sich nicht damit abfinden kann, bloß gleichgültiges Opfer der Objektivität der gesellschaftlichen Mächte zu sein. Hier möchte ich ansetzen, an diesem lebendigen Rest, der in der Falschheit des Ganzen noch zu finden ist. Das Leben ist beschädigt, aber nicht ganz und gar zerstört. Ich möchte dieses verbliebene Unbeschädigte als Anknüpfungspunkt für das Nachdenken über das Richtige, das Bessere bestimmen.

20 Adorno: *Minima Moralia*. S. 13.

7 Der Begriff des Subjekts

Was aber ist dieses widerständige Seiende, das sich sträubt und der überwältigenden Objektivität zu trotzen versucht? Um dieses sich Sträubende näher zu bestimmen, kommt Adorno nun zu einem weiteren wichtigen Aspekt, nämlich dem Subjekt und seinem Status, wenn er formuliert:

Trotzdem bleibt so viel Falsches bei Betrachtungen, die vom Subjekt ausgehen, wie das Leben Schein ward. Denn weil in der gegenwärtigen Phase der geschichtlichen Bewegung deren überwältigende Objektivität einzig erst in der Auflösung des Subjekts besteht, ohne daß ein neues schon aus ihr entsprungen wäre, stützt die individuelle Erfahrung notwendig sich auf das alte Subjekt, das historisch verurteilte, das für sich noch ist, aber nicht mehr an sich. Es meint seiner Autonomie noch sicher zu sein, aber die Nichtigkeit, die das Konzentrationslager den Subjekten demonstrierte, ereilt bereits die Form der Subjektivität selber.²¹

An dieser Stelle verweist Adorno auf den Dreh- und Angelpunkt für die Formulierung einer Ethik. Er führt das Subjekt und seine Bedeutung an dieser Stelle ein, verwahrt sich aber zugleich davor, ein Hohelied auf die Subjektivität zu singen, weder in erkenntnistheoretischer noch in praktischer Hinsicht. Welche Rollen hat das Subjekt hier inne? Zunächst diejenige des Erkenntnissubjekts, indem von ihm alle Betrachtungen ausgehen, das heißt, dass sie aus seiner jeweiligen Perspektive getätigt werden. Adorno benutzt an dieser Stelle auch den Walter Benjamin entlehnten Begriff der »individuellen Erfahrung«, die für die Formulierung der Aphorismen von zentraler Bedeutung ist. Diese von Adorno aufgezeichneten Betrachtungen aus Sicht des Subjekts werden jedoch sogleich in ihrem Status relativiert. So, wie das Leben – das entfremdete – zu bloßem »Schein« verkümmerte, sind auch die Betrachtungen des Subjekts zu einem großen Teil als verkümmert oder auch defizitär zu betrachten. Schließlich ist das Subjekt Teil des Verblendungszusammenhangs, bei dem es, das betont Adorno etwa in § 153, kein Außen gibt, welches eine unverstellte, gleichsam externe Sicht auf die Dinge erlauben würde.²² Adorno klammert sich an ein Subjekt, das in seinem Subjektsein schwer beschädigt und Teil einer »überwältigenden Objektivität« ist, der es nicht entrinnen kann.

21 Ebd. S. 14.

22 Vgl. dazu ebd. S. 283.

Doch noch etwas Anderes ist von Bedeutung: der ganz konkrete Status der Subjekte im Entstehungskontext von Adornos Betrachtungen. Subjekte sind nicht nur in ihrem vollumfänglichen Subjektsein bedroht, sie werden ganz handfest durch eine historisch nie dagewesene Tötungsmaschinerie vernichtet. Sie werden negiert, sie verschwinden in Konzentrationslagern und büßen damit nicht nur ihr jeweiliges Leben ein, sondern noch mehr: Die Bedrohung der Subjekte im geschichtlichen Prozess ist derart grundlegend und manifestiert sich in so drastischer Weise, dass man sogar behaupten kann, dass Subjektivität als Kategorie überhaupt der Vernichtung anheimzufallen droht. Man kann laut Adorno deshalb zum Entstehungszeitpunkt der *Minima Moralia* schon beinahe nicht mehr von »Subjektivität« als Kategorie sprechen. Es geht demnach um die Fokussierung des Subjekts in dem Augenblick, in dem seine absolute und unwiderrufliche Vernichtung droht. Dieses beschädigte, prekäre Subjekt, das beinahe schon gar nicht mehr existiert, ist nun Ausgangspunkt seiner Ethik. Ohne dieses Subjekt ist es nicht möglich, vom guten Leben zu sprechen, auch dann, wenn wir Adornos Lebensbegriff, der sich nicht nur auf Singularitäten bezieht, Rechnung tragen.

8 Adornos Kritik an Hegels Primat des Ganzen

Georg Wilhelm Friedrich Hegel ist bekanntlich derjenige, dessen Denken den größten Einfluss auf Adornos Philosophie ausübte. So bedient sich Adorno durch sein gesamtes Werk hindurch freimütig und meist in kritischer Auseinandersetzung hegelscher Figuren und Begriffe, er verleiht ihnen allerdings meist nach kritischer Abgrenzung eine eigene Prägung. Ein Beispiel für eine solche kritische, in diesem Fall strikt negierende Auseinandersetzung findet sich zu Beginn der *Minima Moralia*:

Die Vorstellung einer durch ihre Antagonismen hindurch harmonischen Totalität nötigt ihn [Hegel] dazu, Individuation, mag immer er sie als treibendes Moment des Prozesses bestimmen, in der Konstruktion des Ganzen einzig minderwertigen Rang zuzuerkennen. [...] [M]it überlegener

Kälte optiert er nochmals für die Liquidation des Besonderen. Nirgends wird bei ihm der Primat des Ganzen bezweifelt.²³

In dieser Passage wird ein zentraler Punkt von Adornos Hegel-Kritik erkennbar, der ebenfalls wesentlich für die Formulierung einer Ethik mit und nach Adorno ist. Hegel negiert, Adornos Lesart zufolge, das Individuelle oder Besondere, indem er ihm einen untergeordneten, »minderwertigen Rang« gegenüber dem »Ganzen« beziehungsweise der Totalität zuschreibt. Das Besondere, Individuelle wird zurückgewiesen zugunsten der Vormachtstellung dieses »Ganzen«. Dies liest Adorno nicht allein als begriffliche Hierarchie, sondern auch als eine, die sich ganz konkret in der gesellschaftlichen Praxis zeigt. In Adornos drastischer Lesart ist in der hegelschen Philosophie die tatsächliche Vernichtung des Einzelnen als auch der Einzelnen bereits vorweggenommen. Sofern das Allgemeine strukturell Vorrang vor dem Besonderen hat, folgt laut Adorno daraus notwendig, dass das Einzelne oder der Einzelne zumindest potentiell in einer gegebenen gesellschaftlichen Praxis liquidierbar wird. Denkt man diesen Gedanken weiter, so ist die Philosophie mitschuldig an dem, was in den 1940er-Jahren geschah: an der Liquidation der Einzelnen durch das System. Folgt man dieser – zugegebenermaßen sehr starken – Deutung, so hat die hegelsche Philosophie der Möglichkeit der Vernichtung von Individuen den ideellen Boden bereitet, freilich ohne dies in irgendeiner Weise intendiert zu haben. Anhand dieser Lesart der hegelschen Philosophie wird deutlich, dass Adorno die Vernichtung in den Lagern als durch die Philosophie vorgezeichnet betrachtet, indem diese das Primat des Allgemeinen verabsolutiert.

9 Die Form der Philosophie

Adorno kommt nach diesen inhaltlichen Bemerkungen auf die Form und Methode, von denen er in seiner Untersuchung Gebrauch macht, zu sprechen. Es heißt:

Der spezifische Ansatz der *Minima Moralia*, eben der Versuch, Momente der gemeinsamen Philosophie von subjektiver Erfahrung her darzustellen, bedingt es, daß die Stücke nicht durchaus vor der Philosophie bestehen,

23 Ebd. S. 15.

von der sie doch selber ein Teil sind. Das will das Lose und Unverbindliche der Form, der Verzicht auf expliziten theoretischen Zusammenhang ausdrücken.²⁴

In diesem Zitat wird deutlich, dass die Philosophie für Adorno immer als allgemeine, nicht als bloß subjektive verstanden werden muss. Ihr dieses Charakteristikum der Allgemeinheit zu nehmen, würde sie für Adorno ihres Wesens berauben. Es geht ihm deshalb darum, dieses Allgemeine zu retten, aber mit der einzigen Methode, die ihm noch probat erscheint, nämlich, indem er die »subjektive Erfahrung« als Ausgangspunkt allgemeiner Betrachtungen kultiviert, schließlich zeigt sich das Allgemeine stets im Besonderen. Mit Hegel gesprochen wäre es wesenslogisch falsch zu behaupten, es gebe Begriffe ohne ihre jeweiligen Besonderungen. Adorno nimmt nun aus der Perspektive des Subjekts diese Besonderungen zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen. Das »Lose« und »Unverbindliche der Form« ist das notwendige Korrelat zu diesem Inhalt. Kein offenkundiger »theoretischer Zusammenhang« der einzelnen Stücke, keine thematische Ordnung – auf all das verzichtet Adorno, um sein Vorhaben, Philosophie in einer Zeit zu praktizieren, die dieses Unterfangen eigentlich verunmöglicht, zu verwirklichen. Adorno reklamiert, dass, auch wenn seine Form der ungeordneten Aphorismen der systemischen, geordneten Philosophie (etwa des hegelschen Systems) Hohn spricht, sie dennoch als »Teil« der Philosophie zu verstehen sind – wenngleich sie Hegel salopp als »Konversation«²⁵ abgetan hätte. Seine Versatzstücke beanspruchen, sich neben der rein subjektiven Erfahrung auch dem Allgemeinen zu widmen und darüber hinaus, Arbeit am Begriff zu leisten und nicht bloß inhaltliche Kleinstaaterei zu vollziehen.

Doch die Philosophie wird von Adorno noch aufgrund eines anderen Merkmals scharf kritisiert: Philosophie, »als Rechtfertigung des Bestehenden«, würde sich »an den Triumphwagen der objektiven Tendenz«²⁶ hängen. Was kann damit gemeint sein? Philosophie wird hier als affirmative, tautologische, durchweg positive dargestellt. Wieder verweist Adorno auf Hegel, dessen für ihn allzu positive Philosophie er einmal als »einzige gigantische Tautologie«²⁷

24 Ebd. S. 17.

25 Ebd. S. 14.

26 Ebd. S. 15.

27 Adorno, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66.* Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 47.

bezeichnet. Dieser Lesart zufolge legitimiert Philosophie, was ist. Sie verfährt nicht negierend, nicht kritisch, sie verfährt nicht so, dass sie Distanz zum Bestehenden einnimmt, um dieses zu prüfen, es zu untersuchen, zu unterscheiden und zu entscheiden. Sie hat in dieser Form ausschließlich eine bestätigende, und damit eine gefährliche Rolle inne, da sie zur Legitimation und Bewahrung des Status quo beiträgt. Es ist bekannt, dass Adorno, der Philosophie als immanente Kritik und als explizit *kritische* Theorie versteht, sich in vehementer Manier gegen dieses Philosophieverständnis wendet. Affirmative Philosophie taugt nicht für die gesellschaftliche Analyse, so viel steht für Adorno fest. Sie operiert mit tradierten Kategorien, die allesamt kontaminiert sind durch das, was sie geschichtlich hervorgebracht haben. Diese Kategorien in selbstvergessener und auch geschichtsvergessener Weise weiterzuverwenden, das würde es dem Grauen ermöglichen, sich ins Unendliche fortzuschreiben.

Deshalb benötigt Adorno einen anderen Zugang als denjenigen der abstrakten, großen Kategorien. Er schreibt der »Erfahrung des Individuums«²⁸ die Rolle zu, als Startpunkt seiner philosophischen Arbeit zu fungieren, wenn es heißt:

Darum vermag die gesellschaftliche Analyse aber auch der individuellen Erfahrung unvergleichlich viel mehr zu entnehmen, als Hegel konzedierte, während umgekehrt die großen historischen Kategorien nach all dem, was mittlerweile mit ihnen angestiftet ward, vorm Verdacht des Betrugs nicht mehr sicher sind.²⁹

Wir finden wieder eine der tradierten Philosophie radikal entgegengesetzte Aufwertung des Individuellen. Sowohl formal (die Erfahrung des Subjekts ist methodologischer Ausgangspunkt der Philosophie) als auch inhaltlich (das Subjekt in seiner Bedrohtheit und Verwundbarkeit steht im Fokus seiner Betrachtungen) wird das Individuelle, Besondere, Subjektive ins Zentrum gerückt. Doch Adorno ist nicht naiv. Eine bloße Vertauschung des Primats des Allgemeinen gegen das Primat des Besonderen ist nicht die einfache Lösung, die er nun ergreifen kann, um der Philosophie ihre vermeintliche Unschuld wiederzugeben. Das Subjekt zu privilegieren und damit dem Allgemeinen in seinem Denkgelände einen minderwertigen Rang zuzuerkennen, ist nicht die Lösung,

28 Adorno: *Minima Moralia*. S. 16.

29 Ebd.

die zu guter, legitimer Philosophie zu verhelfen vermöchte. Die bloße Verkehrung des Einen in das Andere erschafft nichts Neues, Besseres. Dessen ist sich Adorno bewusst. Jedoch ist die Betonung des subjektiven Moments vor dem Hintergrund, dass eben jene Subjekte zum Entstehungszeitpunkt der *Minima Moralia* der Vernichtung anheimgegeben wurden, als solche nicht unproblematisch. Dem trägt Adorno durchaus Rechnung, wenn es heißt:

All das will das Anfechtbare des Versuchs nicht verleugnen. Ich habe das Buch größtenteils noch während des Krieges geschrieben, unter Bedingungen der Kontemplation. Die Gewalt, die mich vertrieben hatte, verwehrte mir zugleich ihre volle Erkenntnis. Ich gestand mir noch nicht die Mitschuld zu, in deren Bannkreis gerät, wer angesichts des Unsäglichen, das kollektiv geschah, von Individuellem überhaupt redet.³⁰

Adorno ist sich also der möglichen Unzulänglichkeit seines Versuchs durchaus bewusst, sowohl formal (bezüglich der losen, unzusammenhängenden, streng subjektiven Form seiner Stücke) als auch inhaltlich (den Versuch betreffend, das Grauen aus dem einigermaßen bequemen Exil darzustellen). Und dennoch: Welche Möglichkeiten könnte es sonst geben als diejenigen, die Adorno gewählt hat vor dem Hintergrund dessen, dass es für ihn unstrittig ist, dass mit der traditionellen Philosophie gebrochen werden muss?

10 Die Methoden der Philosophie

Adorno wählt die immanente Kritik sowie die bestimmte Negation und negative Dialektik als Wege, um diesen Bruch zu vollziehen und nicht einer blinden Positivität anheimzufallen, ohne aber bestimmte Gegenstände fallenlassen zu müssen. Ich werde diese drei methodologischen Eckpfeiler in aller gebotenen Kürze umreißen:

Adorno macht mit der »immanenten Kritik« von einer Methode Gebrauch, die ihre Kritik vollzieht, »indem sie Wirklichkeiten [die Realitäten] mit den Normen konfrontiert, auf welche jene Wirklichkeiten [Realitäten] sich berufen.«³¹

30 Ebd.

31 Adorno, Theodor W. (2003): »Kritik«. In: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung

Dieses kritische Verfahren übernimmt Adorno ebenfalls von Hegel – wenn auch mit eigener Handschrift. Adorno verfährt wie folgt: Der Anspruch eines Begriffs, der aufgrund seiner normativen Dimension auch als »Norm« bezeichnet werden kann, wird mit der ihm korrespondierenden Realität kontrastiert; Begriff und Realität werden folglich miteinander verglichen und auf Übereinstimmung oder Differenz hin überprüft. Stellt sich eine weitgehende Übereinstimmung heraus, so kann ein Sachverhalt als wahr beziehungsweise normativ richtig gelten; findet sich keine – oder lediglich eine minimale – Übereinstimmung beider Relata, gilt ein Sachverhalt als unwahr oder normativ falsch. Zentrales Merkmal der immanenten Kritik ist, dass sie (wie der Name schon sagt) der Immanenz verpflichtet ist, das heißt, dass sie sich ausschließlich auf die beiden Relata Begriff und Realität bezieht. Immanente Kritik ist ihrem Wesen nach frei von jedwedem Standpunktdenken. Dieses Standpunktdenken markiert für Adorno die Einbeziehung einer der eigentlichen Kritik externen Position des Kritikers, der immer ein willkürliches und der Sache fremdes Moment inneohnt. Was bedeutet das nun für die Formulierung einer Ethik? Anhand der immanenten Kritik kann, sofern man in einem hegelschen Sinne von einer normativ aufgeladenen Wirklichkeit ausgeht, sukzessive das Bessere aus dem Bestehenden heraus bestimmt werden, ohne dass man eine willkürlich anmutende Setzung eines normativ Richtigen im Sinne eines Standpunktdenkens vollziehen müsste. Deshalb erscheint sie als Methode geeignet, das gute Leben mit aller gebotenen Vorsicht zu erörtern.

Adorno übernimmt weiteres Vokabular von Hegel und spricht von dem Resultat der Kritik als der »bestimmten Negation«.³² Auch diese versteht er als negativ: Kritik negiert das Bestehende und mündet dann wieder in einer negativen Gestalt. Adorno erklärt, dass die immanente Kritik bei ihm dasjenige ist, »was bei Hegel bestimmte Negation heißt«.³³ Damit bestimmt Adorno die immanente Kritik und die bestimmte Negation als bedeutungsgleich – was wiederum seiner These entspricht, dass Kritik einzig als negative zu verstehen ist. Ich möchte jedoch entgegen Adornos Verständnis behaupten, dass das Resultat der Anwendung der Methode der immanenten Kritik, die bestimmte Negation

von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 785–793. Hier: S. 792.

32 Zur Verbindung von Adornos immanenter Kritik und der Figur der bestimmten Negation vgl. unter anderem Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*. S. 40, 44.

33 Ebd. S. 44.

des Bestehenden, als positive Bestimmung hinsichtlich des Richtigen gelesen werden muss, so wie auch Hegel die bestimmte Negation als positive Gestalt versteht. Auf diese Weise können wir – wieder ohne naiv einer Positivität zu verfallen – im Modus der bestimmten Negation des Bestehenden zu »positiven« Aussagen über das gute Leben gelangen, die aber stets ihrem negativem Ursprung Rechnung tragen.

Was aber ist unter »negativer Dialektik« zu verstehen? Adorno stellt heraus, dass diese Begrifflichkeit eine grundlegende Zäsur mit der philosophischen Tradition bedeutet.³⁴ Die spezifische dialektische Methode, von der sich Adorno entschieden abgrenzt, ist die genuin hegelsche Form der Dialektik, deren Verfahren es ist, entgegengesetzte Bestimmungen in die Aporie zu führen, sie dann aufzulösen und so eine ursprüngliche Einheit von zuvor Entgegengesetzten wiederherzustellen. Es geht bei dieser Form der Dialektik darum, die bestehenden Widersprüche zwischen zwei Positionen oder Gestalten zu überwinden und infolgedessen etwas Neues hervorzubringen, in dem diese Widersprüche aufgehoben beziehungsweise versöhnt sind. Auf diese Weise soll aus den negativ Entgegengesetzten mittels der dialektischen Methode etwas Neues, ein Positives entstehen. In Hegels Figur der doppelten Negation zeitigt sich mit Notwendigkeit eine neue, positiv gegebene Gestalt. Diesem Zwang hin zu einem Positiven möchte sich Adorno aber keinesfalls unterwerfen. Seine Dialektik verbleibt in der Negation. Adornos Begriff der »negativen Dialektik« ist damit ein kritischer. Wir erinnern uns: Kritik ist für Adorno notwendig und ausnahmslos negativ. Das bedeutet, dass es in der »Art von Dialektik«, um die es Adorno geht, »nicht darauf ankommt, wie der späte Hegel es gefordert hat, in allen Negationen das Affirmative zu finden.«³⁵ Es geht im Gegenteil darum, »daß die sich kritisch zu verhalten hat.«³⁶

Interessant erscheint an dieser Stelle, dass Adorno diesen negativen Gestus betreffend die Kritische Theorie mit negativer Dialektik gleichsetzt.³⁷ Doch er verweist auf einen Unterschied zwischen beiden, denn Kritische Theorie be-

34 Zum generell Positiven der Dialektik schreibt Adorno: »Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant.« (Adorno, Theodor W. (2003): »Negative Dialektik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–412. Hier: S. 9)

35 Adorno: *Vorlesung über Negative Dialektik*. S. 36.

36 Ebd.

37 Vgl. ebd. S. 36f.

zeichnet »nur die subjektive Seite des Denkens«, wohingegen die negative Dialektik sich »ebenso auf die Realität«³⁸ bezieht. Das heißt, »daß der Prozeß nicht nur ein Prozeß des Denkens sondern, und das ist guter Hegel, zugleich ein Prozeß in den Sachen selber sei.«³⁹ Die negative Dialektik knüpft damit an die Dialektik Hegels an, doch sie lehnt – anders als Hegels Philosophie, die dem Primat des Positiven und der Position untersteht – jede Form der Positivität ab. Sie bleibt durch alle ihre Momente hindurch negativ. Adorno formuliert dazu, dass die »Identität zwischen dem Begriff und der Sache« als »Lebensnerv [...] des idealistischen Denkens« oder auch »traditionellen Denkens überhaupt«⁴⁰ gelten kann. Doch seine *negative* Dialektik, die er explizit als Kritik an der dialektischen Tradition und am idealistischen Einheitsdenken betrachtet, bedeutet für Adorno »vor allem anderen Kritik eben an diesem Identitätsanspruch.«⁴¹ Ein entscheidender Aspekt von Adornos unkonventioneller dialektischer Methode ist zudem herauszustellen. Adornos Dialektik – anders als die Hegels – verfolgt kein *telos*. Sie verbleibt unvollständig, ist immer unvollkommen. Sie kommt damit nie zu endgültigen Ergebnissen, sie ist stets offen und unabgeschlossen. Eine Identität zwischen Begriff und Sache wird nicht erreicht, lediglich eine Annäherung des Erkenntnissubjekts an das Erkenntnisobjekt ist möglich. Ich denke, dass diese Aspekte – die überlegte und wohlbegründete Zurückhaltung und Vorsicht bei der Formulierung der Frage nach dem guten Leben, das konstitutive Moment der Unabgeschlossenheit sowie die Absage an eine platte Positivität von Adornos negativer Dialektik – der Formulierung einer Ethik den Weg zu bereiten vermögen.

11 Schluss

Ich habe versucht aufzuzeigen, dass es seit Beginn der Moderne zwar schwierig, aber nicht unmöglich ist, die Frage nach dem guten Leben aus philosophischer Perspektive zu adressieren. Wir finden Anklänge dieser Thematik etwa bei Albert Camus, jedoch habe ich argumentiert, dass wir in Theodor W. Adorno einen Autor und mit seinen *Minima Moralia* das Werk finden, in dem das Thema

38 Ebd. S. 37.

39 Ebd.

40 Ebd.

41 Ebd.

des guten Lebens – wenn auch in primär negativer Manier – als Gegenstand ausgemacht werden kann. Schon die *Zueignung* der *Minima Moralia* enthält alle Elemente, die wir für die Formulierung einer Ethik benötigen: Wir finden den Begriff des »Lebens« als einen normativen Leitbegriff, wir finden überdies mannigfaltige Ausführungen zum »Subjekt«, das als Ausgangspunkt einer Ethik bestimmt wird. Außerdem machen wir Adornos Kritik an Hegels »Primat des Ganzen« zugunsten einer ge- und beschützten Subjektivität aus, die das Allgemeine aber ihrerseits niemals unterjocht oder gar negiert. Überdies sind Anmerkungen zur Form der Philosophie auszumachen, wie sie Adorno hinsichtlich ethischer Problemstellungen möglich erscheint, die einer eher indirekten Erörterung bedürfen. Schauen wir weiter in Adornos Werk, so können wir die Methoden der immanenten Kritik, der bestimmten Negation wie auch der negativen Dialektik dingfest machen, die sich – wie ich es umrisshaft zu skizzieren versucht habe – allesamt dazu eignen, die Frage nach dem guten Leben auf vorsichtige Weise erneut zu stellen, ohne dabei einem paternalistischen Gestus oder einer unkritischen Positivität zu verfallen. Anhand ihrer ist es möglich, das gute Leben erneut mit einem vergleichsweise negativen Gestus zu thematisieren, ohne aber in dieser Negativität zu verbleiben.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): »Kritik«. In: ders.: *Kulturkritik und Gesellschaft II. Eingriffe. Stichworte*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 785–793.
- Adorno, Theodor W. (2003): »Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2003): »Negative Dialektik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–412.
- Adorno, Theodor W. (2006): *Minima Moralia. Reflections from the Damaged Life*. London und New York: Verso.

- Adorno, Theodor W. (2007): *Vorlesung über Negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66*. Hrsg. von Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Camus, Albert (2003): *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Foucault, Michel (2013): *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Grass, Günther (2001): *Mein Jahrhundert*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Kant, Immanuel (1784): »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. In: *Berlinische Monatsschrift* 12, S. 481–494.
- Kürnberger, Ferdinand (1986): *Der Amerikamüde. Amerikanisches Kulturbild*. Frankfurt am Main: Insel.
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- MacIntyre, Alasdair (2001): *Die Anerkennung der Abhängigkeit. Über menschliche Tugenden*. Hamburg: Rotbuch.
- Nietzsche, Friedrich (1998): »Die dionysische Weltanschauung«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 551–577.
- Nietzsche, Friedrich (1998): »Die fröhliche Wissenschaft«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 3. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 343–651.
- Nietzsche, Friedrich (1998): »Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 1. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 9–156.
- Nussbaum, Martha (1998): *Gerechtigkeit oder das gute Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platon (1989): *Der Staat. Über das Gerechte*. Hrsg. von Karl Bormann. Hamburg: Meiner.

Nils Baratella

Keiner ist für sich frei

Über die Bedeutung sozialer Beziehungen für den Freiheitsbegriff Hannah Arendts

1 Einleitung

Der Begriff der Freiheit wird gegenwärtig vielfach gebraucht. Freiheit kann allerdings Vieles bedeuten. In diesem Beitrag soll danach gefragt werden, was Hannah Arendt unter dem Begriff der Freiheit versteht. Ist Freiheit in einem radikalliberalen Sinne ein individuelles Gut, das sich der Unterwerfung im Kollektiv verwehrt? Oder ist Freiheit vielmehr eine Bewertungskategorie politischer Verhältnisse? Kann Freiheit überhaupt im Verhältnis von Individualität und Sozialität verwirklicht werden?

Der Raum der Freiheit ist für Hannah Arendt der Raum des Politischen. Mit dieser strengen Positionierung grenzt sie sich deutlich von Freiheitsbegriffen ab, die Freiheit als reine Selbstherrschaft verstehen. Diese haben in der Philosophie eine lange Tradition, die sich bis zu Platon zurückverfolgen lässt.¹ Um sich von dieser Tradition abzusetzen, entwickelt Hannah Arendt einen differenzierteren Freiheitsbegriff. Freiheit ist für sie nicht bloße »Willens- oder Wahlfreiheit (das ›liberum arbitrium‹), das zwischen Vorgegebenem, dem Guten und Bösen, eine Entscheidung trifft«,² sondern vielmehr allein im politischen Handeln möglich. »Solange man handelt, ist man frei, nicht vorher und nicht nach-

1 Vgl. bspw. Platon (1993): »Gorgias«. In: ders.: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 1. Hrsg. von Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner. S. 109-180. 491d.

2 Arendt, Hannah (2016): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz. München und Zürich: Piper. S. 205.

her, weil handeln und Freisein ein und dasselbe sind.«³ Freiheit besteht also nicht darin, etwas zu wollen, sondern vielmehr darin, etwas tun zu können. Etwas tun zu können ist in einem Kollektiv jedoch nur dann möglich, wenn wechselseitig Bewegungsspielräume zugelassen werden. Darin unterscheidet sich – das stellte bereits Hegel fest – die politische Freiheit von der Willkür. Schon für Hegel ist Freiheit im subjektiven Sinne bloße Willkür, tatsächliche Freiheit hingegen ist politisch: »Dies ist der ewige Mißverständnis [...] der Freiheit, nämlich von ihr nur in formellem, subjektivem Sinne zu wissen [...]«⁴ Dieses Missverständnis sieht ab

von den wesentlichen Gegenständen und Zwecken; so wird der Trieb, die Begierde, die Leidenschaft, welche nur einen dem partikulären Individuum als solchem angehörigen Inhalt ausmachen, die Willkür und das Belieben für die Freiheit, und deren Beschränkung für eine Beschränkung der Freiheit genommen. Vielmehr ist eine solche Beschränkung schlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht; und Gesellschaft und Staat sind diese Zustände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird.⁵

Freiheit ist demnach nicht qua Natur möglich, sondern zunächst nur dann, wenn sie politisch gewährleistet wird. Gleichwohl muss sie aber in den Subjekten verankert sein. Hannah Arendt hat immer die Bedeutung individueller Freiheit betont. Steht sie also der hegelschen Verankerung von Freiheit im politischen Raum entgegen oder kann mit Arendt an den hegelschen Gedanken angeschlossen werden? Ist unter dieser starken Betonung der politischen Voraussetzungen von Freiheit noch eine Begründung dieser im individuellen Bereich möglich? Kann behauptet werden, dass die Freiheit im Individuum, im Selbst ihren Grund hat? Dem möchte ich mich im Folgenden anhand der Differenz zwischen dem Denken, dem Wollen und dem Urteilen widmen.⁶

3 Ebd. S. 206.

4 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner. S. 118.

5 Ebd.

6 Diese Passage geht zurück auf Baratella, Nils (2018): »Das Politische nach dem Vorbild des Ästhetischen. Ein Beitrag Hannah Arendts zur Frage der politischen Subjektivierung«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 12 (2), S. 229–245.

2 Von der individuellen zur politischen Freiheit

Hannah Arendt greift in ihrer Bestimmung der grundlegenden Tätigkeiten des Menschen gerne auf den aristotelischen Gedanken zurück, dass Freiheit nur dort möglich ist, wo die Menschen nicht der Notdurft des natürlichen Lebens ausgesetzt sind. Damit wird Freiheit von Natur abgegrenzt. Dies berührt freilich auch das Verhältnis des Menschen zu sich selbst. Der Mensch als Naturwesen muss sich aktiv zu sich selbst als natürlichem Wesen ins Verhältnis setzen. Trieb, Begierde, wie es bei Hegel heißt, Leidenschaften, Affekte müssen eingehegt und/oder zumindest in sozialverträgliche Formen gebracht werden.⁷ Die Voraussetzung politischer Freiheit besteht demnach zunächst darin, dass das Individuum lernt, seiner eigenen Leidenschaften Herr zu werden. Dies kann es nur, indem es sich zu ihnen verhält und seinen Willen einschränkt. Weil wir zugleich unserem körperlichen Begehren ausgeliefert sind, weil unsere Natur »nicht von der Art« ist, »irgendwo im Besitze und Genuße aufzuhören und befriedigt zu werden«,⁸ wir dieses aber zugleich in Maßen kontrollieren können, sind wir frei, uns über den kreatürlichen Status bloßer Natur zu erheben.

Der Wille ist unter den drei geistigen Vermögen, die Arendt in ihrer letzten Schrift, *Das Leben des Geistes*, diskutiert, die Brücke zwischen der inneren Welt des Individuums und seiner Umwelt.⁹ Dies ist durchaus ein von Konflikten und Widersprüchen geprägtes Selbstverhältnis. In ihm drücken sich unterschiedliche, einander widersprechende und gegenläufige Begehren aus. Insbesondere Begehren, die sich keinen äußeren Beschränkungen unterwerfen, müssen in sozialverträgliche Formen gewandelt werden. Innere Konflikte, die dem Verhältnis der Individuen zu ihrer sozialen Umwelt innewohnen können, können nur dann gelöst werden, wenn aus bloßem Begehren Handeln wird. Der Wille ist für Arendt die Instanz, die das Begehren, das sich immer ebenso wie das Denken und das Urteilen auf etwas räumlich Abwesendes richtet, in eine Absicht verwandelt. Im Zuge dessen wird für das Subjekt deutlich, dass es nicht allein den in ihm wirkenden Kräften ausgesetzt ist, sondern dass die entschei-

7 Vgl. dazu Hecker, Hla (2019): »Emotionale und affektive Phänomene im Werk Hannah Arendts und ihre Relevanz für das Politische«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 197–223.

8 Kant, Immanuel (1966): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Ingeborg Heidemann. Stuttgart: Philipp Reclam. B188.

9 Arendt schreibt diese Entdeckung bereits Epiktet und insbesondere Augustinus zu (vgl. Arendt, Hannah (2014): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. München und Zürich: Piper. S. 307ff.).

denden Anteile seiner selbst intentional nach außen gerichtet sind und zugleich von außen wahrgenommen werden. Ihm wird deutlich, dass auf sein Begehren dann positiv reagiert werden kann, wenn es sich mit Anderen abstimmt. Damit ist die Verarbeitung des Willens die Tätigkeit des Geistes, die uns dazu bringt, uns in den politischen Raum einzuschalten. So kommt es, dass sich gerade in der Dimension des Wollens die innere Differenz des Individuums zeigt, aus der sich dessen Gespräch mit sich selbst speist. Während im Denken ein harmonisches Verhältnis des mit sich im Gespräch und mit sich Befreundet-Seins möglich ist, ist im Wollen hingegen »Ungeduld, Unruhe und Sorge« die »gewohnte Stimmung des wollenden Ichs.«¹⁰ Diesen Unruhezustand kann das Ich nicht selbsttätig, durch einen Rückzug auf sich überwinden, sondern nur durch das Handeln, im Rahmen einer Interaktion mit Anderen.

Damit zeigt sich im Wollen die Ambivalenz der Freiheit, einerseits selbstständig interagieren zu können, dazu aber andererseits gezwungen zu sein. In der »freien Spontaneität« des Willens, »die alle Kausalketten der Motivation durchbricht«,¹¹ wird uns bewusst, dass wir zugleich frei und unfrei sind. Freiheit muss verwirklicht werden.

Die Freiheit, ein Individuum zu werden, bedeutet für Arendt nicht nur, sich in das Gewebe zwischenmenschlicher Beziehungen einzuflechten, sondern hier auch bewusst einen Standpunkt einzunehmen, der aus dem Willen resultiert, diese Beziehungen zu gestalten und zu verändern. Das Mittel hierzu kann aber nicht eine bloße Willensbekundung sein. Vielmehr bedeutet die Partizipation im politischen Raum immer auch, einen Standpunkt einzunehmen. Und dies verlangt ein subjektives Urteil. Und Urteile bedürfen immer der synthetisierenden Leistungen der Vernunft.¹² Erst durch deren Anwendung wird das Individuum zum *zoon politikon*.¹³ Dies fasst Arendt in ihrem *Denktagebuch* prägnant zusammen:

Das Denken spricht mit sich selbst (wie mit einem Freund); das Wollen gebietet sich selbst – wie der Herr einem Knecht; der Knecht, unterdrückt, hat seinen eigenen Willen (siehe Schelling); das Urteilen reflektiert auf sich

10 Arendt: *Vom Leben des Geistes*. S. 275.

11 Ebd. S. 205.

12 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. B9ff.

13 Vgl. Aristoteles (2019): »Politik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 4. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner. 1253a1–11.

selbst: es gefällt, es gefällt mir nicht. Nur im Willen entsteht ein Streit zwischen mir und mir selbst. Der Wille aktualisiert immer eine Zerrissenheit. So wie das Denken mich im Nichtsinnlichen, das in der Erscheinungswelt gegeben ist, heimisch macht, so das Urteilen in der Erscheinungswelt, also der Welt, in der ich lebe. Nur der Wille wirft mich ganz auf mich als Zerrissenheit zurück. Ich will – sagt das Ich als Herr; ich will nicht – sagt das gleiche Ich als Knecht. Das Selbst im Denken ist ein Freund, im Wollen ein Feind und im Urteilen der Maßstab oder das, wovon ich ausgehe, wenn ich mir ein Urteil bilde.¹⁴

3 Vom Denken zum Urteilen

Das Denken ist für Arendt eine Tätigkeit, die – im Anschluss an Platon – maßgeblich als Selbstgespräch der Seele in der Einsamkeit charakterisiert werden kann.

Wenn wir uns an Sokrates' Rechtfertigung seiner moralischen Behauptung als Beispiel halten, können wir jetzt sagen, daß ich mich in diesem Denkprozeß, in dem ich die spezifisch menschliche Differenz der Sprache aktualisiere, klar als Person konstituiere und daß ich Einer bleibe in dem Maße, in dem ich immer wieder und immer neu zu einer solchen Konstituierung fähig bin. Wenn es das ist, was wir gewöhnlich Persönlichkeit nennen – und das hat nichts zu tun mit Begabungen oder Intelligenz –, dann ist sie das einfache, beinahe automatische Ergebnis von Nachdenklichkeit.¹⁵

Das Denken, das für Arendt immer eine Voraussetzung des Urteilens ist, muss zunächst dem Raum der Öffentlichkeit entzogen sein. Diese Denkbewegung – die philosophische Haltung, Distanz einzunehmen, wenn auch nur denkerisch – ist jedoch keineswegs allein als kontemplative Haltung misszuverstehen. Denn der Rückzug als bewusste Haltung nimmt zugleich Bezug auf das, wovon er sich distanziert. Denkerische Distanznahme bedeutet somit eher den Versuch, einen Überblick zu gewinnen. Für Arendt ist die Welt der zwischenmenschli-

14 Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch*. Bd. 2. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper. S. 756.

15 Arendt, Hannah (2017): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hrsg. von Jerome Kohn. München und Zürich: Piper. S. 77f.

chen Interaktion eine Bühne, auf der Menschen »in Erscheinung treten«,¹⁶ um sich um ihre gemeinsamen Belange zu kümmern.¹⁷ Hier *handeln* sie miteinander, was nicht zuletzt auch bedeutet, miteinander zu streiten.¹⁸ »Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt, auf der sie vorher so nicht sichtbar waren.«¹⁹ Wenn sich Subjekte aber zugleich in diesem politischen Raum konstituieren und ihn als politische Bühne verstehen können, so erfordert dies, dass sie auch ein distanzierendes Verhältnis zu sich selbst als Akteuren auf dieser Bühne einnehmen. In-Erscheinung-Treten bedeutet demnach, ein distanzierendes Verhältnis zu sich und zugleich zum geteilten Raum der Öffentlichkeit herzustellen. Subjekte müssen also zugleich Akteur wie Zuschauer ihrer selbst sein. Erst dann sind die Grundlagen geschaffen für die Freiheit, selbsttätig am pluralen Geschehen politischer Öffentlichkeit teilzunehmen. Dieser Gedanke bildet sich insbesondere in der arendtschen Differenzierung von Denken und Urteilen ab. Für Arendt ist die Welt der zwischenmenschlichen Interaktion eine Bühne, auf der Menschen »in Erscheinung treten«,²⁰ um sich um ihre gemeinsamen Belange zu kümmern. Hier *handeln* sie miteinander, was nicht zuletzt auch bedeutet, miteinander zu streiten.²¹ Dies erfordert, dass alle Akteure ein distanzierendes Verhältnis zu sich und zugleich zum geteilten Raum der Öffentlichkeit einnehmen, dass sie gedanklich von sich selbst Abstand nehmen können, zugleich aber auch die Sichtweisen der Anderen als explizit unterschiedene Perspektiven im Blick behalten. Sie müssen zugleich Akteur wie Zuschauer ihrer selbst sein. Dann sind die Grundlagen geschaffen für die Freiheit, in mehrfacher Hinsicht Distanz gewinnen zu können. Distanz einzunehmen, Zuschauer seiner selbst und der Anderen werden zu können, verlangt den geteilten Raum der Öffentlichkeit.

-
- 16 Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper. S. 220.
 17 Vgl. zur Bedeutung der Öffentlichkeit für Hannah Arendt ausführlich Loidolt, Sophie (2018): *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*. New York: Routledge.
 18 Vgl. zur Rolle des Agonalen bei Arendt und den an sie anschließenden Debatten Straßberger, Grit (2015): *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius. S. 120ff. Meyer, Katrin (2016): *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Basel: Schwabe. S. 113ff.
 19 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 219.
 20 Ebd. S. 220.
 21 Vgl. zur Rolle des Agonalen bei Arendt und den an sie anschließenden Debatten Straßberger: *Hannah Arendt zur Einführung*. S. 120ff. Meyer: *Macht und Gewalt im Widerstreit*. S. 113ff.

Zuschauer gibt es nur in der Mehrzahl. Der Zuschauer ist nicht mit dem Akt, aber immer mit den Mit-Zuschauern verbunden. Er teilt nicht das Vermögen des Genies, Originalität, mit dem Schaffenden oder das Vermögen der Neuerung mit dem Akteur; aber das Vermögen, das ihnen allen gemeinsam ist, ist die Urteilskraft.²²

Doch wie kommt der Zuschauer, der zugleich Akteur ist, zum politischen Urteil, mittels dessen er als eigenständig Denkender im öffentlichen Raum des Politischen in Erscheinung tritt? Das Urteilen ist für Arendt die politischste Tätigkeit des Geistes, denn es bedarf der Pluralität, es bedarf unterschiedlicher Meinungen und Perspektiven, um gebildet werden zu können. Wir müssen unsere Urteile austauschen und kommunizieren, wenn wir »gleichsam mit anderen, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen«,²³ sprechen und handeln. Urteile zu bilden »kann nur funktionieren, wenn die Freiheit besteht, ihre Resultate vor dem ganzen Publikum bekanntzugeben«,²⁴ denn nur »so zwingt die Rede den Gedanken wieder aus der Einsamkeit des Denkens im Miteinander.«²⁵ Das Herstellen eines Miteinander im Gespräch kann aber nur gelingen, wenn sich alle Beteiligten darüber einig sind, wovon gesprochen wird. Im Gegenstand des Gesprächs, in den allen gemeinsamen Angelegenheiten, muss sich die Gemeinsamkeit der Beteiligten manifestieren, während der Akt des Sprechens, die Äußerung divergierender Ansichten, die Unterschiedlichkeit der Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner offenbart. Die Partizipation am politischen Gespräch, an der Pluralität, verlangt demnach eine innere Haltung: Wir können und müssen uns unserer Verstrickung gewahr werden, uns als im Geschehen, zugleich jedoch auch als außerhalb des Geschehens stehend wahrnehmen. Die Pluralität, die Arendt verlangt, ist nicht nur eine politische Forderung – sie beschreibt vielmehr die Haltung freier und freiheitsfähiger Sub-

22 Arendt, Hannah (2015): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. von Ronald Beiner. München und Zürich: Piper. S. 99.

23 Kant, Immanuel (1999): »Was heißt: sich im Denken orientieren?« In: ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. von Horst Brandt. Hamburg: Felix Meiner. S. 45–61. Hier: S. 58.

24 Arendt: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. S. 334.

25 Arendt, Hannah (2016): *Denktagbuch*. Bd. 1. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper. S. 249.

jekte. Diese Haltung besteht darin, uns selbst im inneren Dialog als Andere zu verstehen.²⁶

4 Politische Freiheit

In der Fähigkeit zum inneren Dialog zeigt sich in besonderer Weise das arendtsche Freiheitsverständnis: Wir sind von Natur aus dazu verdammt, Freiheit zu verwirklichen. Dies zeigt sich uns im Willen, radikal frei zu sein und es doch nicht zu können, solange wir nicht – mit Anderen zusammen – Bedingungen herstellen, die unsere Freiheit politisch gewährleisten. Wie ist es aber möglich, das Politische, das gleichsam unsere Natur ausmacht, zu gestalten? Arendts Werk ist gekennzeichnet durch eine deutliche Unterscheidung zwischen einer kontemplativen, weltabgewandten Haltung der Philosophie und der weltzugewandten und gestaltenden Haltung des politischen Denkens.²⁷ Diese Unterscheidung hat freilich eine lange Tradition: Der Konflikt zwischen einer politischen und einer philosophischen Haltung flammt bereits im platonischen *Phaidon* auf. Diese Differenzierung macht im wahrsten Sinne Schule, wird sie doch schon von Platons Schüler Aristoteles zur Bestimmung unterschiedlicher Lebensformen herangezogen.²⁸ Der *bios politikos* und der *bios theoretikos* sind die zwei Lebensweisen, die im antiken Stadtstaat Autonomie erlangen, weil sie deutlich vom *bios oikonomikos* unterschieden und unterscheidbar sind, weil sie im Gegensatz zu jenem Distanz zu den Zwängen des natürlichen Lebens herstellen.

Arendt macht darauf aufmerksam, dass diese Unterscheidung im Laufe der Neuzeit geschwunden ist, da der *bios politikos* in den *bios oikonomikos* integriert wurde und das Ökonomische die Politik in einer Weise vereinnahmte, die das Politische schließlich verunmöglichte.²⁹ Von daher kann verstanden werden, wie die aus der Neuzeit hervorgehende, naturwissenschaftlich orientierte Denktradition maßgeblich in einem wissenschaftlichen Selbstverständnis bestehen

26 Vgl. dazu Recki, Birgit (2019): »Die Probleme des Handelns. Hannah Arendt über das Böse und das Gute«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 241–261.

27 Dass diese Differenz auch das Denken und Handeln Arendts als *public intellectual* prägte, zeigt Maffei, Stefania (2019): *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*. Frankfurt und New York: Campus. S. 82ff.

28 Vgl. Aristoteles (2019): »Nikomachische Ethik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 3. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner. 1095b.

29 Vgl. Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 318ff.

kann, demzufolge auf zweierlei Arten eine Abwendung von der Welt stattfindet und ein distanzierter Blick eingenommen wird: Zum einem beginnen die Wissenschaften, die Welt von außen, aus dem All zu betrachten – wodurch alles zum Objekt wird. Zum anderen aber ziehen sich die (Geistes-)Wissenschaften wieder auf ihren Ursprung, in das denkende Subjekt selbst, zurück und beginnen von Neuem, das Selbstbewusstsein ins Zentrum der Betrachtung zu stellen. Was sich hier nach Arendt vermischt und was in der Antike noch deutlich voneinander geschieden war, sind die Bereiche des Notwendigen und der Freiheit.

Auf der Ebene des Notwendigen ist Freiheit jedoch nicht möglich. Greift das Ökonomische also auf das Politische über, so wird die Freiheit menschlicher Interaktion getilgt. Darauf weist bereits Karl Marx hin:

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion [...].³⁰

Bis hierhin würde Arendt mitgehen. Der Konsequenz jedoch, die Marx aus dieser Bezugnahme auf Aristoteles zieht, dass

die Freiheit in diesem Gebiet [...] nur darin bestehen [kann], daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinsame Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden[.]³¹

widerspricht Arendts Vorstellung vom Politischen, mit dem sie einen Bereich bezeichnet, der eben darum frei ist, weil er von dem der Ökonomie unterschieden ist.³² Es handelt sich um einen Raum, in dem die Themen der Selbsterhal-

30 Marx, Karl (1988): »Das Kapitalk«. Bd. 3. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 25. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 828.

31 Ebd.

32 Die Marx-Rezeption Arendts ist nach wie vor ein umstrittenes Feld – nicht zuletzt deswegen, weil Arendt ihr Marx-Buch, das nun dankenswerterweise vorliegt, nie vollendet hat (vgl. Arendt, Hannah (2018): »The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buches«. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von Barbara Hahn und James McFarland. Göttingen: Wallstein. S. 243ff.). Gleichwohl lässt sich aber auch Arendts Übertragung antiker Konzeptionen auf die industrialisierte Moderne kritisieren (vgl. dazu Elbe, Ingo (2015): *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 446ff.).

tung hinter denen der Selbst- und Weltgestaltung zurücktreten und in dem über Letzteres öffentlich kommuniziert wird.

Im Unterschied zu dieser »Objektivität« [der Ökonomie], deren einzige Basis das Geld als Generalnenner für die Erfüllung aller Bedürfnisse ist, erwächst die Wirklichkeit des öffentlichen Raums aus der gleichzeitigen Anwesenheit zahlloser Aspekte und Perspektiven, in denen ein Gemeinsames sich präsentiert und für die es keinen gemeinsamen Maßstab und keinen Generalnenner je geben kann. Denn wiewohl die gemeinsame Welt den allen gemeinsamen Versammlungsort bereitstellt, so nehmen doch alle, die hier zusammenkommen, jeweils verschiedene Plätze in ihr ein, und die Position des einen kann mit der eines anderen in ihr so wenig zusammenfallen wie die Position zweier Gegenstände. Das von Anderen Gesehen- und Gehörtwerden erhält seine Bedeutsamkeit von der Tatsache, daß ein jeder von einer anderen Position aus sieht und hört.³³

5 Freiheit braucht Öffentlichkeit

Dem arendtschen Freiheitsbegriff wohnt eine gewisse Ambivalenz inne: Frei sein kann das Individuum nur, wenn es im geteilten Raum in Erscheinung tritt. Damit geht der Zwang einher, nicht nur an der Öffentlichkeit zu partizipieren, sondern auch die anderen in diesem Raum Anwesenden anzuerkennen.³⁴ Diese notwendige Bedingung des Gemeinschaftswesens Mensch zwingt dazu, Verantwortung für den geteilten Raum zu übernehmen. Dies zu tun und zu können, macht uns erst zu selbstbewussten und selbständig handelnden Menschen.

Die stellvertretende Verantwortung für Dinge, die wir nicht getan haben, das Auf-uns-Nehmen der Konsequenzen von Dingen, an denen wir vollkommen unschuldig sind, ist der Preis, den wir für die Tatsache zahlen, daß wir unser Leben nicht mit uns allein, sondern unter unseren Gefährten leben. Sie ist der Preis dafür, daß die Fähigkeit zum Handeln, die schließlich die politische Fähigkeit par excellence ist, nur in einer der vielen und

33 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 71.

34 Vgl. zur Bedeutung des Begriffs der Anerkennung für Hannah Arendt auch Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas.

mannigfaltigen Formen menschlicher Gemeinschaft verwirklicht werden kann.³⁵

Wenn wir aber nur handeln können, wenn wir mit Anderen zusammen handeln, dann können wir niemals völlig allein handeln. Selbst die »Heiligen und die Verbrecher«,³⁶ die sich vom geteilten Raum des politischen Handelns so weit distanziert haben, dass sie ihm fremd geworden sind, bleiben doch trotzdem noch auf diesen Raum verwiesen, soll ihr Handeln Wirksamkeit entfalten. Selbst in den Momenten und Räumen der Vereinsamung bleiben wir von Anderen abhängig. Vollständige Souveränität ist bestenfalls ein Wunschtraum, schlechtestenfalls eine Illusion, die dem Gemeinschaftswesen Mensch verwehrt bleiben muss. Darum zeigt sich freies Handeln nicht in einer wie auch immer gearteten Souveränität, sondern nur in den »klassischen politischen Tugenden« des »Maßhalten[s]«,³⁷ was nichts anderes bedeutet als zu bedenken, dass die Welt immer eine geteilte ist. »Verantwortung heisst im Wesentlichen: wissen, dass man ein Beispiel setzt, dass Andere »folgen« werden; in dieser Weise ändert man die Welt.«³⁸ Dies verlangt, was Arendt mit Kant *Gemeinsinn* nennt – die Fähigkeit, uns die Welt aus der Perspektive der Anderen vorzustellen. Diesen *Gemeinsinn* charakterisiert Kant folgendermaßen:

Unter dem *sensus communis* aber muß man die Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes, d.i. eines Beurteilungsvermögens verstehen, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um gleichsam an die gesunde Menschenvernunft sein Urteil zu halten und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachhaltigen Einfluss haben würde. Dieses geschieht nun dadurch, daß man sein Urteil an anderer nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält und sich in die Stelle jedes anderen versetzt, indem

35 Arendt, Hannah (2002): »Kollektive Verantwortung«. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): *Debatte*. Bremen. S. 4–16. Hier: S. 15f.

36 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 221.

37 Ebd. S. 238.

38 Arendt: *Denktagebuch*. Bd. 2. S. 644.

man bloß von den Beschränkungen, die unserer Beurteilung zufälligerweise anhängen, abstrahiert [...].³⁹

Für Hannah Arendt ist diese Passage der *Kritik der Urteilkraft* zentral, denn ohne diesen *Gemeinsinn* würde die menschliche Welt zur Wüste.

Wenn der Gemeinsinn – jener Sinn, durch den wir zu Mitgliedern einer Gemeinschaft werden – die Mutter der Urteilkraft ist, dann kann nicht einmal ein Bild oder ein Gedicht, geschweige denn eine moralische Frage beurteilt werden, ohne im Stillen die Urteile Anderer heranzuziehen und abzuwägen, auf die ich mich beziehe wie auf das Schema einer Brücke, um andere Brücken zu erkennen.⁴⁰

Urteilen zu können, verlangt demnach immer schon die Einbindung in soziale Beziehungen. Wären Menschen also nicht von Grund auf sozialisierte Wesen – und das heißt nichts anderes, als dass sie Subjekte sind –, so wäre es ihnen nicht möglich, Urteile zu fällen. Grundlegend dafür ist

die Urteilkraft als das Vermögen des menschlichen Geistes, sich mit dem Besonderen zu befassen; die Geselligkeit der Menschen als Bedingung des Funktionierens dieses Vermögens, d.h. die Einsicht, daß die Menschen von ihren Mitmenschen abhängig sind, nicht nur weil sie einen Körper und physische Bedürfnisse haben, sondern gerade wegen ihrer geistigen Fähigkeiten [...].⁴¹

Wenn diese Urteilkraft aber wirklich frei sein soll, so darf sie an keine universell moralischen Imperative gebunden sein. Politisches Urteilen muss sich vielmehr an den Werten und Normen orientieren, die sich aus den Strukturen ergeben, innerhalb derer der Einzelne zum Subjekt wird.

Unsere Entscheidungen über Recht und Unrecht [hängen] von der Wahl unserer Gesellschaft, von der Wahl derjenigen, mit denen wir unser Leben zu verbringen wünschen, ab [...]. Diese Gesellschaft wird durch Denken in Beispielen ausgewählt [...].⁴²

39 Kant, Immanuel (2009): *Kritik der Urteilkraft*. Hrsg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner. S. 157.

40 Arendt: *Über das Böse*. S. 143f.

41 Ebd. S. 143f.

42 Ebd. S. 149.

Das bedeutet nicht, dass universale Normen unmöglich sind, sie sind jedoch nicht von sich aus gültig. Auch sie müssen durchdacht und verstanden werden, um befolgt werden zu können. Die Subjekte müssen sich frei und bewusst für sie entscheiden oder dies nicht tun. Dann sind sie auch dafür verantwortlich.

Obwohl Arendt also von gemeinsamen ethischen Grundsätzen innerhalb von Kollektiven ausgeht, erkennt sie die Möglichkeit an, dass unterschiedliche politische Urteile gefällt werden. Sie begründet dies, indem sie eine Unterscheidung zwischen dem Denken und dem Gemeinsinn einführt; damit unterstreicht sie die Notwendigkeit einer solchen Vielfalt. »Die Gültigkeit des Gemeinsinns erwächst aus dem Umgang mit Leuten – genauso wie wir sagen, daß Denken aus dem Umgang mit mir selbst entsteht.«⁴³ Die Bedeutung, die Arendt dem Gemeinsinn zuweist, kann nicht ohne Arendts Charakterisierung von Adolf Eichmann als dumm und doch zugleich gebildet und möglicherweise in klassischer Weise intelligent verstanden werden. Eichmann war ja nicht unfähig, zu denken – er weigerte sich nur, die Perspektive seiner Opfer einzunehmen. Diese Gedankenlosigkeit hatte er bewusst gewählt und sich mit dem Argument zu rechtfertigen versucht, nur Befehle befolgt zu haben. Damit machte er sich in den Augen Arendts zum Prototypen dessen, was totalitäre Politik in ihren Gefolgsleuten anzurichten sucht.

Die äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, nimmt ihnen auch die Freiheit zu denken. Hier schlägt das Unfreisein auf die »innere« Fähigkeit zur Freiheit zurück und vernichtet sie.

Damit spricht sie dem Denken eine ethische Dimension zu. Diese besteht darin, dass sich das Subjekt der Selbstauflösung in den Strukturen, aus denen es hervorgegangen ist, verweigern soll.

Könnte vielleicht das Denken als solches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erregt, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?⁴⁴

43 Ebd. S. 143.

44 Arendt: *Vom Leben des Geistes*. S. 15.

Um etwas tun zu können, müssen wir uns immer schon mit Anderen verständigen. Deshalb ist das politische Handeln eine Voraussetzung für die Erlangung von Freiheit. Freiheit verlangt ein Bewusstsein des Individuums davon, in welcher Form es in das konstituierende *Bezugsgewebe* der Welt verstrickt ist. Bewusst kann dieses Verhältnis nur dann werden, wenn sich der Einzelne von der Welt und den anderen Menschen, mit denen er diese herstellt, unterscheidet. Um es mit Hegel zu sagen: »Das Individuum ist Beziehung auf sich dadurch, daß es allem Andern Grenzen setzt; aber diese Grenzen sind damit auch Grenzen seiner selbst, Beziehungen auf Anderes, es hat sein Daseyn nicht in ihm selbst.«⁴⁵ Dies ist die Voraussetzung für die Erlangung von Freiheit, die unter allen Bedingungen möglich ist – was aber zugleich auch bedeutet, dass Menschen unter allen Bedingungen für ihr Handeln verantwortlich sind. Auch unter Zwang kann noch gedacht werden; darum kann jedem ein Vorwurf gemacht werden, der das Denken unterlassen hat.

6 Schluss

Seine freie Urteilskraft, die auf dem distanzierten Denken beruht, erlaubt es dem Einzelnen, sich selbst als eigenständige Person zu begreifen, die sozial eingebunden, anerkannt ist, auf die reagiert wird. So werden Selbst- und Fremderfahrung in Beziehungen gesetzt. Erst auf der Grundlage dieser Beziehungen kann das eigene Handeln reflektiert werden. Das verlangt den Vergleich mit den Ansichten Anderer. Dieser Vergleich ist die Voraussetzung für die Reflexionsfähigkeit, die den Menschen ausmacht.

Indem Arendt den *sensus communis* zur Voraussetzung des Denkens und Urteilens erklärt, wird wiederum die Sozialität zur Voraussetzung für das Subjekt und dessen Perspektive auf sich selbst. Denn auch der Blick auf sich selbst ist dem Individuum erst durch seine kommunikativ erlernte Reflexionsfähigkeit gegeben. Der *sensus communis* ist damit konstitutiv für das Subjekt, das nur als politisch vermitteltes und aufgehobenes, als anerkanntes Subjekt von sich wissen kann. Und er ist zugleich die Grundlage dafür, dass Menschen ihre Welt

45 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1«. In: ders.: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner. S. 101.

gemeinsam politisch gestalten können. Das Subjekt wird so zugleich eingefügt und unterschieden.

Das einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist, und der Gemeinsinn steht so hoch an Rang und Ansehen in der Hierarchie politischer Qualitäten, weil er derjenige Sinn ist, der unsere fünf anderen Sinne und die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt.⁴⁶

Die Wirklichkeit kann nicht einfach als gegeben angesehen werden. Sie ist vielmehr erst und nur dann da, wenn Menschen miteinander interagieren. Die Welt, die Arendt uns vorschlägt, ist die Welt des Politischen, in der sich Menschen versammeln, austauschen und füreinander Verantwortung übernehmen. Diese Verbindung besteht nicht in der Assimilation, also nicht darin, so zu werden wie die anderen. Viel eher geht es darum, gemeinsam einen Raum des Politischen zu erzeugen, der gerade deswegen agonal ist, weil er zugleich Unterschiedlichkeit voraussetzt und sie auch ermöglicht.

So wird im Denken »das Essential [...] des Andersseins [...] in seiner allgemeinsten Form«⁴⁷ realisiert. Für Arendt kann dies nicht anders sein, weil die soziale Einbindung des Menschen jeder Ich-Bildung vorausgeht. Daraus folgt freilich, dass gemeinsam handeln zu können eine Grundbedingung des Menschseins ist. Politisch sind wir qua Natur. Im Denken werden wir dieser Natur gerecht, wenn wir mit anderen Menschen Beziehungen eingehen. Nach Arendt wird jeder geistige Prozess, und somit auch das Denken, verkürzt dargestellt, wenn er als reine Introspektion angesehen wird. Dieser Gedanke prägt bereits ihre Dissertationsschrift, er ist für ihr gesamtes Schaffen grundlegend. In ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes*, das als verspätete Grundlegung ihrer Arbeit gelesen werden kann, verknüpft sie darum den Begriff des Denkens mit dem des Wollens, um das expressive Bedürfnis eines jeden, als eigenständig denkendes Subjekt in der Welt gesehen und anerkannt zu werden, zu verdeutlichen. Die Ausführungen zum im Wollen aufgehobenen Bedürfnis nach Anerkennung sind allerdings nur ein phänomenologischer Übergang zum eigentlichen Thema

46 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 264.

47 Arendt: *Denktagebuch*. Bd. 2. S. 263f.

von Arendts späten Reflexionen: der Frage, wie ein politischer Raum entstehen kann, in dem Menschen Verantwortung füreinander übernehmen.

Ohne diese zwischenmenschliche Interaktion bliebe von uns als Lebewesen nur unsere reine, leibliche Naturhaftigkeit, in der wir uns kaum von anderen Lebewesen unterscheiden. Und da wir aufgrund unserer Naturhaftigkeit immer schon Affekten und Trieben und somit Zwängen unterworfen sind, sind wir hier in höchstem Maße unfrei. In Freiheit leben wir nur, indem wir uns von der bloßen Natur, die wir selbst sind, unterscheiden. Freiheit entsteht im gemeinsamen Handeln, in der öffentlichen Interaktion, die Unterscheidungen ermöglicht, um Menschen miteinander zu verbinden.

»Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen.«⁴⁸ Trennen und Verbinden gehören also unmittelbar zusammen, denn nur, was getrennt ist, kann bewusst verbunden werden. Erst in der aktiven Gestaltung bewusster sozialer Trennungen und Verbindungen entsteht Freiheit. Dies bedeutet aber immer auch, Verantwortung für den Anderen zu übernehmen. Denn Freiheit ist nicht, was wir von vornherein haben. Freiheit ist vielmehr, was wir umsetzen können und müssen, sonst ist sie nicht.

Literatur

- Arendt, Hannah (2002): »Kollektive Verantwortung«. In: Heinrich-Böll-Stiftung (Hrsg.): *Debatte*. Bremen. S. 4–16.
- Arendt, Hannah (2002): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2014): *Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen*. Hrsg. von Mary McCarthy. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2015): *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*. Hrsg. von Ronald Beiner. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch*. Bd. 1. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper.

48 Arendt: *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. S. 66.

- Arendt, Hannah (2016): *Denktagebuch*. Bd. 2. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2016): *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Hrsg. von Ursula Ludz. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2017): *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*. Hrsg. von Jerome Kohn. München und Zürich: Piper.
- Arendt, Hannah (2018): »The Modern Challenge to Tradition. Fragmente eines Buches«. In: dies.: *Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von Barbara Hahn und James McFarland. Göttingen: Wallstein.
- Aristoteles (2019): »Nikomachische Ethik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 3. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner.
- Aristoteles (2019): »Politik«. In: ders.: *Philosophische Schriften in sechs Bänden*. Bd. 4. Hrsg. von Günther Bien und Horst Seidl. Hamburg: Felix Meiner.
- Baratella, Nils (2018): »Das Politische nach dem Vorbild des Ästhetischen. Ein Beitrag Hannah Arendts zur Frage der politischen Subjektivierung«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 12 (2), S. 229–245.
- Elbe, Ingo (2015): *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Hecker, Héla (2019): »Emotionale und affektive Phänomene im Werk Hannah Arendts und ihre Relevanz für das Politische«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 197–223.
- Jaeggi, Rahel (1997): *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*. Berlin: Lukas.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1955): *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Bd. 1. Hrsg. von Johannes Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2015): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1«. In: ders.: *Hauptwerke in sechs Bänden*. Bd. 3. Hamburg: Felix Meiner.
- Kant, Immanuel (1966): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Ingeborg Heideemann. Stuttgart: Philipp Reclam.

- Kant, Immanuel (1999): »Was heißt: sich im Denken orientieren?« In: ders.: *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*. Hrsg. von Horst Brandt. Hamburg: Felix Meiner. S. 45–61.
- Kant, Immanuel (2009): *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. von Heiner Klemme. Hamburg: Felix Meiner.
- Loidolt, Sophie (2018): *Phenomenology of Plurality. Hannah Arendt on Political Inter-subjectivity*. New York: Routledge.
- Maffei, Stefania (2019): *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulation des Politischen*. Frankfurt und New York: Campus.
- Marx, Karl (1988): »Das Kapital«. Bd. 3. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 25. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz.
- Meyer, Katrin (2016): *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*. Basel: Schwabe.
- Platon (1993): »Gorgias«. In: ders.: *Sämtliche Dialoge*. Bd. 1. Hrsg. von Otto Apelt. Hamburg: Felix Meiner. S. 109-180.
- Recki, Birgit (2019): »Die Probleme des Handelns. Hannah Arendt über das Böse und das Gute«. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 13 (2), S. 241–261.
- Straßenberger, Grit (2015): *Hannah Arendt zur Einführung*. Hamburg: Junius.

Falk Bornmüller

Über Selbstachtung¹

Die Frage, welche Bewandnis es mit dem vielgestaltigen Phänomen der Selbstachtung hat, kann sich in recht unterschiedlichen Kontexten stellen. Philosophisch interessant wird es, sobald eine unbeantwortete Frage, eine fragwürdige Antwort oder ein sich hartnäckig stellendes Problem den neuralgischen Punkt unseres Nachdenkens berührt. Ich möchte deshalb mit einer kurzen Vorgeschichte darüber beginnen, auf welche Weise mich vor einigen Jahren das Problem mit der Selbstachtung »gepackt« hat. Als ich im Graduiertenkolleg »Menschenwürde und Menschenrechte« gerade mit der Arbeit an einem damals noch vage formulierten Projekt zum Thema Menschenwürde begonnen hatte, ergab sich die Gelegenheit, in Vadstena (Schweden) an der Tagung »Human Dignity« teilzunehmen. Im Vorfeld hatte ich mir Gedanken zu einer möglichen kritischen Perspektive auf die Menschenwürde gemacht und war der Frage nachgegangen, was es eigentlich für das einzelne Individuum bedeutet, seine Würde und dementsprechend auch Würdeverletzungen zu empfinden. Worin genau besteht eigentlich die Verletzung der Würde eines Menschen? Ist eine Würdeverletzung grundsätzlich bereits dann gegeben, wenn Menschen auf eine bestimmte Art und Weise behandelt werden? Oder bemisst sich eine Würdeverletzung vor allem daran, ob sich jemand tatsächlich als in seiner Würde verletzt empfindet?²

1 Der vorliegende Beitrag geht auf einen Vortrag zurück, der im Dezember 2017 im Philosophischen Kolloquium an der Universität Oldenburg gehalten wurde. In der verschriftlichten Form wurde der Duktus des Vortrags weitgehend beibehalten, lediglich an einigen Stellen sind erläuternde Anmerkungen ergänzt worden.

2 Wie stark die Empfindung von Würdeverletzungen mit der Erfahrung von Würdeverletzungen verbunden ist, hat Jean Améry eindrücklich beschrieben: »Es ist nur wenig ausgesagt,

Nun sind diese Fragen zwar bedenkenswert, doch auf der Tagung hat mich erst ein aufschlussreiches Gespräch über Würdeverletzungen mit Peter Schaber und Ralf Stoecker auf den wirklich bedenkenswerten *Zusammenhang von Menschenwürde und Selbstachtung* gebracht. Interessanterweise finden sich von Schaber und Stoecker in einem Aufsatzband zwei Beiträge mit beinahe gleichlautenden Titeln – der eine heißt »Menschenwürde und Selbstachtung«, der andere »Selbstachtung und Menschenwürde«.³ Doch obwohl beide Autoren ihr Verständnis des Würdebegriffs von einem kantischen und, wie ich meine, damit auch überzeugenden Standpunkt aus formulieren, vernachlässigen sie diese Konsequenz leider für den Begriff der Selbstachtung. Während Schaber versucht, eine breitere Basis für den Menschenwürdebegriff zu schaffen, dafür aber die Bestimmung von Selbstachtung eher vage vollzieht, ist der Selbstachtungsbegriff bei Stoecker zwar ausgearbeiteter, wird aber in seiner Bedeutung so weit gefasst, dass er recht unterschiedliche Aspekte wie Selbstwertgefühl, Selbstvertrauen, Selbstironie und Wertschätzung für das eigene Handeln mit einschließt.

Das Interesse am Problem der Selbstachtung ist aus jenem grundlegenden Ungenügen an den beiden dennoch lesenswerten Beiträgen hervorgegangen. Denn eine enge begriffliche Verbindung von Menschenwürde und Selbstachtung lässt sich meines Erachtens überzeugender begründen, wenn man nicht nur den Menschenwürdebegriff à la Kant entwickelt, sondern sich im Sinne einer begrifflich-systematischen Kohärenz auch darum bemüht, eine kantische

wenn irgendein Ungeprügelter die ethisch-pathetische Feststellung trifft, daß mit dem ersten Schlag der Inhaftierte seine Menschenwürde verliere. Ich muß gestehen, daß ich nicht genau weiß, was das ist: die Menschenwürde. Der eine glaubt, sie zu verlieren, wenn er in Verhältnisse gerät, unter denen es ihm unmöglich wird, täglich ein Bad zu nehmen. Ein anderer meint, er gehe ihrer verlustig, wenn er vor einer Behörde eine andere als seine Muttersprache sprechen muß. Hier ist die Menschenwürde an einen bestimmten physischen Komfort gebunden, dort an freie Meinungsäußerung, in einem noch weiteren Fall vielleicht an die Zugänglichkeit gleichgeschlechtlicher erotischer Partner.« (Améry, Jean (1977): »Die Tortur«. In: ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 46–73. Hier: S. 55) Entscheidend sei das *Weltvertrauen*, welches mit dem ersten Schlag eingebüßt werde.

- 3 Schaber, Peter (2004): »Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 93–106. Stoecker, Ralf (2004): »Selbstachtung und Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 107–120. In Verbindung mit dem Problem der (Selbst-)Instrumentalisierung sowie dem Selbstverfügungsrecht einer Person entwickelt Peter Schaber Ansätze für ein normatives Verständnis von Selbstachtung in loser Bezugnahme auf Kant (vgl. Schaber, Peter (2010): *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: Mentis. Kap. 3 und 6).

Perspektive auf den Begriff der Selbstachtung herauszuarbeiten. Erst dann kann nämlich gezeigt werden, warum eine solche Diagnose es unter Umständen erforderlich macht, die für die weitergehende Explikation eines allgemeinen Menschenwürdebegriffs so wichtige Selbstachtung besser an einer anderen Stelle zu suchen. Die zentrale Frage war damit also gestellt:

1 Was ist Selbstachtung?

Der Wortbedeutung nach bezeichnet Selbstachtung die Achtung für das eigene Selbst – doch diese vermeintlich einfache und selbstverständlich wirkende Erklärung birgt bei genauerer Betrachtung eine Vielzahl weitreichender und komplexer Fragen. So ist mit Blick auf die Achtung zunächst näher zu erläutern, was es der Sache nach überhaupt bedeutet, jemanden zu achten, worin eine unterscheidende Bestimmung zu anderen wertschätzenden und affirmativ-anererkennenden Bezugnahmen auf Personen besteht und ob aus einem Achtungsverhältnis eine spezifisch moralische Verbindlichkeit resultieren kann. Hinsichtlich des reflexiven Verhältnisses der Selbstachtung kommt dann die Frage hinzu, ob und wie man jemanden achten kann, der man in personaler Identität selbst ist.

Im Folgenden soll – entgegen einer gewissen Tendenz in der Philosophie, nach erklärend-konkretistischen Antworten zu suchen – *keine Theorie* der Selbstachtung präsentiert werden. Stattdessen möchte ich, ausgehend von der Entwicklung einiger grundlegender Gedanken, einen einigermaßen klar umrissenen Problemzusammenhang entfalten und anschließend erörtern, auf welche Weise die philosophische Suche nach Antworten auf die Frage(n) nach der Selbstachtung erfolgen kann. Diesem Vorhaben entsprechend gehe ich in drei Schritten vor: Zunächst werden die Konturen einer von Immanuel Kant ausgehenden Sicht auf das Phänomen der Selbstachtung skizziert – eine Sicht, die im Verlauf des Beitrags übergehen wird zu einer Perspektive, die vor allem von Wittgenstein inspiriert ist. Um diesen Übergang vollziehen zu können, verdeutliche ich anhand eines zentralen Problems bei der Bestimmung von Selbstachtung innerhalb des kantischen Bildes, an welche Grenzen diese Konzeption stößt, und unterbreite dann einen systematischen Vorschlag, wie Selbstachtung in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis des Umgangs mit sich selbst und des Umgangs mit anderen verstanden werden kann.

Kant geht in der Bestimmung der von ihm verwendeten Begriffe meist umsichtig und sorgfältig vor, und so finden wir in der *Metaphysik der Sitten* eine Art »Definition« von Selbstachtung im Abschnitt über die ästhetischen Vorbegriffe. Diese seien

solche moralische Beschaffenheiten, die, wenn man sie nicht besitzt, es auch keine Pflicht geben kann, sich in ihren Besitz zu setzen. – Sie sind das moralische Gefühl, das Gewissen, die Liebe des Nächsten und die Achtung für sich selbst (Selbstschätzung), welche zu haben es keine Verbindlichkeit gibt: weil sie als subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff, nicht als objektive Bedingungen der Moralität zum Grunde liegen. Sie sind insgesamt ästhetisch und vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden; welche Anlagen zu haben nicht als Pflicht angesehen werden kann, sondern die jeder Mensch hat und kraft deren er verpflichtet werden kann [...].⁴

Diese Bestimmung scheint auf den ersten Blick plausibel zu sein, doch ist hier eine voraussetzungsreiche Argumentation impliziert, die nun erörtert und problematisiert werden soll. Wir gehen dazu Schritt für Schritt die einzelnen Aussagen durch, um die Schlussfolgerung Kants zu identifizieren:

1. Das moralische Gefühl, das Gewissen, die Nächstenliebe sowie die Selbstachtung/Selbstschätzung sind *moralische* Wesensarten (im Sinne von: sie haben eine moralische *Qualität*).
2. Das moralische Gefühl, das Gewissen, die Nächstenliebe sowie die Selbstachtung/Selbstschätzung sind zugleich *ästhetische* Wesensarten. Als vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen sind sie *Veranlagungen*.
3. Die genannten Wesensarten sind »subjektive Bedingungen der Empfänglichkeit für den Pflichtbegriff« und sie ermöglichen überhaupt erst ein Verständnis für Pflicht (und Verbindlichkeit).
4. Da es sich um natürliche (subjektive) Veranlagungen und nicht um objektive Bedingungen für die Moralität handelt, gibt es keine (formale) Verbindlichkeit für diese Wesensarten.

4 Kant, Immanuel (1977): »Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 305–634. Hier: S. 399. Die Seitenangabe folgt der Paginierung der Akademie-Ausgabe.

5. Deshalb kann, wer diese Wesensarten nicht hat, auch nicht dazu verpflichtet werden, sie zu besitzen.
6. Nun besitzt aber jeder Mensch diese Wesensarten/natürlichen Veranlagungen.
7. Darum kann jeder Mensch aufgrund dieser Wesensarten/natürlichen Veranlagungen verpflichtet werden.

Es ist ersichtlich, welche grundlegende Schlüsselfunktion Aussage (6) hat: Sie ist das entscheidende Scharnier, um den argumentativen Übergang zu einem normativ gehaltvollen Verpflichtungsverhältnis zu garantieren, und soll zu der Konklusion führen: Weil jeder Mensch (immer schon) Selbstachtung/Selbstschätzung *hat*, kann jeder Mensch (daraufhin) verpflichtet werden. Dieser Schluss ist zwar logisch korrekt, doch die Konklusion scheint dem Inhalt nach kontraintuitiv zu sein. Denn aus der alltäglichen Handlungspraxis sind uns Beispiele von Menschen bekannt, die sich offenbar nicht in einer angemessenen Art und Weise achten, denen also Selbstachtung⁵ fehlt. Um dieses Problem zu lösen, könnte man versuchen, Aussage (6) im Zuge einer logischen Analyse als »bloß« Prämisse zu verstehen. Prämissen werden bekanntlich als nicht weiter zu begründende Voraussetzungen eingeführt, um die Gültigkeit eines Beweises in einer Argumentation zu sichern. Demzufolge sollen Prämissen die Konklusion unter der Annahme stützen, dass sie wahr sind, wobei der Inhalt einer Prämisse zunächst keines eigenen Beweises bedarf. Das Problem wird damit aber lediglich auf eine andere Ebene verschoben, denn eine Prämisse muss in einem logischen Sinn zwar nicht bewiesen, kann aber durchaus hinsichtlich ihrer Plausibilität in Zweifel gezogen werden. Die Aussage, dass jeder Mensch Selbstachtung hat, ist deshalb nicht als Prämisse, sondern angemessener als Behauptung aufzufassen. Im Gegensatz zu Prämissen ist bei Behauptungen für die Rechtfertigung ihres Anspruchs auf Gültigkeit die Angabe von Gründen erforderlich – und offenbar besteht in dieser Herausforderung das eigentliche Problem.

Für die Begründung der Behauptung, dass jeder Mensch aufgrund seiner natürlichen Veranlagungen über Selbstachtung verfügt und daraufhin verpflichtet werden kann, könnten empirische Belege, wie etwa bestimmte anthropologi-

5 Im Folgenden spreche ich einer unkomplizierten Redeweise halber zunächst nur noch von »Selbstachtung«. Im weiteren Verlauf des Beitrags werde ich ausführlicher verdeutlichen, weshalb und inwiefern »Selbstachtung« und »Selbstschätzung« begrifflich zu unterscheiden sind.

sche Merkmale und die genaue Beobachtung menschlichen Sozialverhaltens, herangezogen werden. Abgesehen davon, dass solche Belege als zweifelsfreier Nachweis einer *ausnahmslosen* Bestimmung problematisch sind, lehnt Kant diese Begründungsmomente vom Standpunkt einer transzendentalphilosophischen Konzeption aus in der Moralphilosophie prinzipiell ab, wie der Zusatz zu der oben analysierten »Definition« exemplarisch zeigt: »Das Bewußtsein derselben [der ästhetischen Vorbegriffe] ist nicht empirischen Ursprungs, sondern kann nur auf das eines moralischen Gesetzes, als Wirkung desselben aufs Gemüth, folgen.«⁶ Als stärkster Grund für die Plausibilität und Beweiskraft von Aussage (6) verbleibt also die *unmittelbare Einsicht* in die *Wirksamkeit der praktischen Vernunft*. Die Frage ist, ob und inwiefern diese Evidenz trägt.

Wir haben bereits gesehen, dass Selbstachtung als eine ästhetisch-moralische »Vorbedingung« die Tätigkeit der praktischen Vernunft bestimmt. Diese Bedingung muss also notwendigerweise erfüllt sein, damit die praktische Rationalität eines vernünftigen Individuums gewährleistet ist. Das *Gefühl der Achtung* für das praktische Gesetz, welches Kant in der *Metaphysik der Sitten* expliziert und das sich dann als die »eigentliche« Selbstachtung zu erkennen gibt, ist dabei derart auf die praktische Rationalität bezogen, dass es nicht mehr als ein intellektuell gewirktes Gefühl (wie noch in der *Grundlegung zu einer Metaphysik der Sitten* und der *Kritik der praktischen Vernunft*), sondern eher als eine Art *praktisch-rationale Einstellung* wirksam wird.⁷

Mit dieser Bestimmung versucht Kant einerseits, die Bedingungen für das »Haben« von Selbstachtung an eine natürliche subjektive Disposition zu binden, um jedoch andererseits diese Disposition konsequent zu »objektivieren« und von der subjektiven Erlebnisqualität abzulösen. Damit nimmt er aber der Achtung einen der interessantesten und wesentlichsten Aspekte. Denn die reflexive

6 Ebd. S. 399.

7 In einer prominenten Anmerkung verwahrt sich Kant gegen den möglichen Vorwurf, mit der Achtung bloß »Zuflucht in einem dunkelen Gefühle« nehmen zu wollen: »Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluß empfangenes, sondern durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl und daher von allen Gefühlen der ersteren Art, die sich auf Neigung oder Furcht bringen lassen, spezifisch unterschieden. Was ich unmittelbar als Gesetz für mich erkenne, erkenne ich mit Achtung, welche bloß das Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter einem Gesetze ohne Vermittelung anderer Einflüsse auf meinen Sinn bedeutet.« (Kant, Immanuel (1974): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 385–463. Hier: S. 401)

Bezugnahme auf das eigene Selbst im Gefühl der Achtung für das moralische Gesetz soll mit einer *Spontanität* verwirklicht werden, die unmittelbar den zwingend erforderlichen Selbstachtungsbezug im Rahmen der transzendentalphilosophischen Begründung zu garantieren hat. In dieser logischen Verschränkung geht dann der »faktisch vorhandenen« praktischen Rationalität in ihrem Handeln aus Freiheit *immer schon* der vollzogene und meines Erachtens bereits recht anspruchsvolle reflexive Selbstbezug voraus. Da dessen Genese als weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig aufgefasst wird, beruft sich die transzendentalphilosophische Begründung praktischer Rationalität damit auf eine *Geltung*, deren *genetische Voraussetzungen* sie nicht garantieren kann. Sobald also die Reflexivität auf das eigene Selbst fraglich wird, zeigen sich die begründungsbedingten Grenzen dieser Achtungskonzeption.

Diese unmittelbaren Grenzen lassen sich nun deutlicher beschreiben: Indem Kant die Extension des Begriffs der Selbstachtung auf die Achtung für das praktische Gesetz verengt, führt er ein starkes Begründungsverhältnis für Achtung ein. Danach ist das zu Achtende notwendige und hinreichende Bedingung für die Achtung. Diese wichtige Implikation begründet das vermeintlich nicht zu umgehende praktisch-rationale Selbstverständnis in der nun logisch zwingend notwendigen Verknüpfung mit der Achtung seiner selbst in Bezug auf dieses Selbstverständnis. Daraus resultiert einerseits die argumentative Stärke dieser Position: Denn dem Verweis auf empirische Fälle, in denen es Personen offenkundig an der durch das zu Achtende qualifizierten Selbstachtung mangelt, kann mit einiger Plausibilität der Einwand entgegengehalten werden, Selbstachtung sei immer schon vom Boden der transzendentalphilosophisch begründeten praktischen Rationalität aus als »an sich« zwingend ausgewiesen.

Jedoch wird andererseits die strikte Distinktion des »Habens« und »Nicht-Habens« deutlich: Entweder versteht sich ein aus Freiheit handelndes Subjekt in seiner praktischen Rationalität und »hat« darin zugleich seine Selbstachtung, oder die Einsicht in die eigene praktisch-rationale Verfasstheit fehlt, wodurch auch jeglichem vernünftigen Selbstbezug der Boden entzogen ist. Das aus dem starken Achtungsverhältnis hervorgehende Moment der Begründung dreht sich also stets um den wechselseitigen Verweis der praktischen Rationalität aus Freiheit auf Selbstachtung und umgekehrt. Über dieses transzendente Argument der selbstbezogenen Unhintergebarkeit wird der Begriff der Achtung deshalb ausschließlich auf den Bereich der Geltung reduziert. Als einzig verbleibender Grund für die Rechtfertigung von (Selbst-)Achtung ist dabei das in der Struktur

der Begründung enthaltene komplementäre Element der praktischen Rationalität anzugeben.

Wenn dies der zwar überzeugende, aber einzig verbleibende Grund für die Rechtfertigung von Selbstachtung ist, wird damit der immer wieder erklärungsbedürftige Übergang vom »Nicht-Haben« zum »Haben« ausgeblendet. Die diesbezüglich wichtigen Fragen, nämlich

1. wie und unter welchen Umständen ein Mensch in ein derart moralisches Verhältnis zu sich selbst kommt,
2. wie die Einsicht in die eigene praktisch-rationale Verfasstheit entwicklungslogisch zu erläutern ist und
3. worauf sich in einer moralischen Selbsterkenntnis die Anerkennung der Verbindlichkeit von Pflichten gegen sich selbst gründet,

bleiben in der aufgezeigten transzendentalphilosophischen Begründung aus argumentenspezifischen Gründen unbeantwortet. Indem der Vorgang der Hervorbringung von Achtung innerhalb der kantischen Konzeption in eine zeitlose Schnittstelle des Vorher-Nachher integriert wird, ist man mit Kant zunächst von der Notwendigkeit enthoben, neben der *Geltung* auch noch die *Genese* von achtungsbezogenen Verhältnissen erklären zu müssen. Schwierigkeiten mit dieser Auffassung treten jedoch auf, wenn jemand nicht mehr bereit ist, die apriorisch gesetzte Prämisse des transzendentalen Arguments zu akzeptieren, um damit das gesamte Projekt einer an Kant orientierten Moralphilosophie in Zweifel zu ziehen – und das hat diese, bei aller bedenkenswerten Kritik, wahrlich nicht verdient. Doch es genügt hier offensichtlich nicht, vom »freischwebenden Plateau« des transzendentalphilosophischen Zusammenhangs aus zu versuchen, die Zweifler, die Zögernden und nach Gründen Fragenden zu einem »mutigen Sprung« zu überreden.

Die bis zu diesem Punkt skizzierte Problemlage lässt sich mit einem bildlichen Ausdruck veranschaulichen: Das Gebäude der kantischen Ethik ruht auf einem Pfeiler, der einen Teil der Last zu tragen hat und immens wichtig für die Stabilität des Ganzen ist. Gleichzeitig ist dieser Pfeiler aber auch recht fragil, denn der Grund, auf dem er steht, scheint keineswegs in jeder Hinsicht und unter allen Bedingungen tragfähig zu sein. Wie ist nun mit diesem stabil-fragilen »Gebäudeteil« umzugehen?

Für die Beantwortung dieser Frage ist es aufschlussreich, sich noch einmal die anfänglich erörterte »Definition« im Abschnitt über die ästhetischen Vorbe-

griffe anzuschauen und diesmal besonders auf die Unterscheidung von Selbstachtung und Selbstschätzung zu achten. Wir erinnern uns: Kant verwendet Selbstachtung und Selbstschätzung in seiner letzten Schrift zur Moralphilosophie synonym, allerdings lässt sich mit Blick auf sein gesamtes Werk seit den vorkritischen Schriften zeigen, dass Kant lang anhaltend mit der begrifflichen Unterscheidung dieser beiden Ausdrücke gerungen hat – einer Unterscheidung, die uns hilft, das Problem mit der Selbstachtung anzugehen. Deshalb wird im Folgenden eine Art »Logik« der Selbstachtung vorgestellt, mit der – anders als es eine umfassende begriffs- und werkgeschichtliche Rekonstruktion vermag⁸ – in einer kompakten Form die begriffliche Differenzierung von Selbstachtung und Selbstschätzung entfaltet werden kann.

2 Zur Logik der (Selbst-)Achtung

Um die Frage zu klären, was *Selbstachtung* ist, greifen wir auf das dieser Selbstbezugnahme zugrundeliegende Verhältnis der *Achtung* zurück, und zwar in der Form, wie es in unserer normalsprachlichen Verwendung zum Ausdruck kommt und darin bereits logische Implikationen enthält: Jemand achtet jemanden für etwas beziehungsweise hinsichtlich von etwas.

Das Achtende und das zu Achtende sind dabei distinkte Einheiten, also Personen, die in Relation zueinander stehen. Die Achtung kann sich dabei ausschließlich auf Personen beziehen, weil gemäß der Intuition des normalen Sprachgebrauchs die Achtung an einen Handlungsbegriff gebunden ist. Jemanden zu achten setzt eine prinzipielle Gleichwertigkeit bei dem zu Achtenden voraus, weshalb etwa über Tiere nicht sinnvoll ausgesagt werden kann, man achte sie für eine bestimmte Eigenschaft oder Fähigkeit. Man achtet jemand anderen aber nicht einfach grundlos, sondern für etwas, das diesem anderen eignet oder zukommt. Das, was dem anderen eignet oder zukommt, ist somit die notwendige Bedingung dafür, dass wir diesen anderen achten, weshalb also der konkrete Anlass für die Achtung als gegeben vorausgesetzt werden muss.

Ein noch stärkeres Verhältnis haben wir vor uns, wenn dieser konkrete Anlass für die Achtung als notwendige und zugleich hinreichende Bedingung

8 Vgl. dazu Bornmüller, Falk (2012): *Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 84–196.

verstanden wird: Dann impliziert nicht nur das Vorhandensein des Anlasses für die Achtung, dass man jemand anderen hinsichtlich dieses Anlasses achtet, sondern diese Achtungsbeziehung kann dann auch *nur* diesen einen konkreten Anlass als Ursache haben. Damit wird eine mögliche Täuschung oder Fehleinschätzung dieses Anlasses durch den Achtenden ausgeschlossen und das Vorhandensein dieses Anlasses erhält zudem einen quasi-ontologischen Status.

Ob dagegen in einem sehr schwachen Verhältnis die Achtung jemandem gegenüber auch ohne einen bestimmten Anlass erfolgen kann, ist fraglich. Denn es gehört nicht nur zur funktionalen, sondern auch zur begrifflichen Bestimmung von Achtung, dass diese immer auf einen Punkt verweist, über den sie dann als eine *bestimmte* Achtung für etwas verstanden wird. Damit ist zwar nicht ausgeschlossen, dass es durchaus phänomenale Achtungsempfindungen geben kann, für die sich *prima facie* kein Verweis auf deren Ursache beziehungsweise Grund angeben lässt. Aber eine Achtung ohne den Verweis, *weshalb* jemand jemanden achtet, ist unbestimmt und leer, womit diese Variante eines Achtungsverhältnisses für die weitere Betrachtung entfällt. Denn für das »Haben« einer Achtung kann mitunter die Angabe von Gründen gefordert werden, so dass die Achtungsbezogenheit gerechtfertigt werden muss. Das zu Rechtfertigende ist dabei offensichtlich der konkrete Anlass der Achtung. Erst an dessen Konstitution (oder Art und Weise) lässt sich die Gültigkeit der Achtungsbezogenheit aufzeigen.

Es ist nun zu fragen, welche Kriterien dieser Anlass erfüllen muss, um sich als notwendige Bedingung zu qualifizieren, und ob die Tatsache, dass ein bestimmter Anlass etwas ist, was einer individuellen Person zukommt, bei dieser Beurteilung eine Rolle spielt. Denn wenn wir nach den Kriterien hinsichtlich der Merkmale des Anlasses für die Achtung fragen, ist es nicht unwesentlich, ob das, was den Anlass ausmacht, so *verallgemeinerbar* ist, dass nicht nur diese eine individuelle Person, sondern auch jede andere Person diesen Anlass »verkörpert« oder »haben« kann und *darin* einen Rechtfertigungsgrund für die zu fordernde Achtung durch andere sieht. Demgegenüber besteht nämlich die Möglichkeit, die Achtungsbezogenheit daran zu binden, dass es *gerade* diese eine Person ist, die den Anlass für die Achtung in dieser spezifischen Weise verkörpert. Denn dann gehen nicht nur die Merkmale des zu achtenden Anlasses, sondern vor allem auch die individuellen Merkmale dieser einen Person mit in die Beurteilung ein.

Wenn wir uns diese beiden Möglichkeiten anschauen, wird Folgendes deutlich: Es macht einen gravierenden Unterschied, ob derjenige, der jemanden achtet, einen allgemeinen und damit einen für alle Personen gleichermaßen verbindlichen Anlass achtet. Denn dieser allgemeine Anlass hat eine – vielleicht schon normative – Relevanz, der sich der Achtende nur schwer entziehen kann, da sie schließlich auch ihn selbst unmittelbar betrifft und zu seinem eigenen Selbstverständnis gehört. Er selbst würde nämlich ebenfalls immer den Anspruch erheben wollen, aufgrund dieses Anlasses als Person geachtet zu werden.

Anders liegt der Fall, wenn man jemanden aufgrund eines Anlasses achtet, der seinen wesentlichen Grund in den individuellen Fähigkeiten dieser Person hat. Hier hat die Achtung gegenüber jemanden nicht direkt etwas mit der Person des Achtenden zu tun, sondern geht ganz in der relationalen Verknüpfung des spezifischen Anlasses mit *dieser* individuellen Persönlichkeit auf. In meiner Arbeit⁹ argumentiere ich ausführlich dafür, dass man diese relationale Form der affirmativen Bezugnahme als (*Wert-*)*Schätzung* des anderen bezeichnen sollte und dass man sie damit sinnvoll von *Achtung*, wie wir sie im ersten Fall gesehen haben, abgrenzen kann. Denn im Gegensatz zur *achtenden Anerkennung* geht es bei der *wertschätzenden Anerkennung* des anderen um die relationale Bezogenheit auf die je spezifischen, meist sogar kontingenten kontextuellen Umstände und die jeweils gültigen Maßstäbe, an denen sich das in der wertschätzenden Anerkennung ausdrückende Urteil bemisst.

3 Zur Unterscheidung von (Selbst-)Achtung und (Selbst-)Schätzung

Ein Beispiel soll diesen Zusammenhang verdeutlichen: Wenn ich einen Kollegen am Institut für Philosophie *schätze*, dann beziehe ich ihn zunächst auf einen vertikalen Maßstab der Bewertung und vergleiche seine fachlichen Leistungen in Lehre und Forschung mit denen anderer Kollegen. Das Kriterium meiner Bewertung ist dabei, wie gut dieser Kollege *als* professionell tätiger Philosoph im Vergleich zu anderen Kollegen hinsichtlich dieser Tätigkeit ist. Zudem werden jedoch weitere Kriterien ins Spiel kommen, die meine Wertschätzung beeinflussen: etwa die Tatsache, dass *dieser* Kollege ursprünglich aus sozial schwie-

9 Vgl. ebd. Kap. 3.

rigen Verhältnissen kommt und sich sein Studium sowie die Promotion mit zeitaufwändigen Nebenjobs finanzieren musste, um den jetzigen Beruf überhaupt ausüben zu können, oder ob er nebenher umfangreiche familiäre Pflichten zu erfüllen hat. Erheblich dürfte sich in einer immer noch weitgehend männerzentrierten Karrierestruktur in der akademischen Philosophie darüber hinaus der Umstand auswirken, dass dieser Kollege auch eine Frau sein kann. Eine solche Struktur der Wertung folgt also komplexen und wechselseitig aufeinander bezogenen Parametern, die sich beispielsweise an sozialen Konventionen, individuellen Lebenserfahrungen und damit verbundenen Wertauffassungen sowie gesellschaftlichen Erwartungshaltungen orientieren.¹⁰

Doch sowohl als achtende wie auch als wertschätzende Personen sind wir nicht von der Notwendigkeit entbunden, gegebenenfalls Gründe für unsere Achtung oder Wertschätzung angeben zu müssen. Allerdings ist der jeweilige Anspruch der Rechtfertigung verschieden: Die *Wertschätzung* hat ihren Rechtfertigungsgrund bereits im individuellen Standpunkt des Wertschätzenden innerhalb eines komplexen Systems der Bewertung. So kann etwa ein Student seine Wertschätzung für einen Philosophiedozenten zum Ausdruck bringen, wobei ich als »Beobachter« diese wertschätzende Haltung meinem Kollegen gegenüber wiederum einzuordnen weiß. Dieser Student wertet von einem bestimmten Standpunkt (und damit im Wortsinn von einer »Perspektive« als Student) aus. So beurteilt er zum Beispiel, was ihm hinsichtlich einer gut konzipierten Veranstaltung an diesem Dozenten gefallen hat – eine Auffassung, die ich selbst, von einem anderen Standpunkt (als Dozent) aus urteilend, nicht unbedingt teilen muss, aber als einen möglichen Standpunkt unter mehreren gelten lassen kann.

Demgegenüber verlangt die *Achtung* von der achtenden Person wesentlich mehr: Bei der wertschätzenden Anerkennung geht es um die Rechtfertigung der jeweils angewandten Kriterien und konventionellen Maßstäbe – bei der wertschätzenden Achtung geht es darum, den verallgemeinerbaren Aspekt des Achtungsgrundes auszuweisen *und* auf sich selbst zu beziehen. Der Grund für die Achtung ist etwas, wofür nicht nur diese *eine* individuelle Person, sondern *jede* Person einschließlich desjenigen, der achtet, prinzipiell geachtet werden kann. Und hierin liegt ein möglicher Grund für die normative Verbindlichkeit des zu

10 Im Übrigen kann sich die wertschätzende Anerkennung in dieser Form dann auch auf Tiere beziehen: So kann man etwa einen Hund durchaus für seinen Gehorsam, seine Apportierfähigkeiten oder die Befähigung zum Hüten von Schafen et cetera im Vergleich zu anderen Hunden und Hunderassen schätzen.

Achtenden. Weil die Achtung ein Kriterium erfüllt, welches prinzipiell jeder Person einen Anlass sowohl für die zu erweisende wie auch die zu erwartende Achtung gibt, hat auch der jeweils Achtende einen kategorial eigenständigen Bezug zur Achtung gegenüber dem Geachteten. Im Gegensatz zur Wertschätzung reicht es nicht aus, lediglich den eigenen Standpunkt anhand sozial-konventioneller Merkmale darzulegen. Diese Rechtfertigung wirkt nicht unmittelbar auf den Wertschätzenden zurück. So bleibt im erwähnten Beispiel die wertschätzende Anerkennung des Studenten für meinen Kollegen für diesen Studenten selbst »folgenlos«, da er lediglich nachzuweisen hat, vor welchem Hintergrund sich seine wertschätzende Haltung generiert, und keine weitere Rechtfertigung erforderlich ist.

Nun ist Achtung ein Verhältnis zu anderen, das sich nicht erzwingen lässt. Die faktische Tatsache, dass jemand beispielsweise mehr Macht und Einfluss hat als ich, nötigt mir gegebenenfalls eine *wertschätzende* Anerkennung dieser Macht und dieses Einflusses hinsichtlich der dadurch möglichen Optionen ab. Sie stellt aber bei weitem noch keinen Grund für eine *achtende* Anerkennung dar. Denn hierfür muss es etwas geben, das mich mit dem anderen interpersonell verbindet, so dass ich diesen dann für etwas achte, was für mich selbst *als* Person wichtig ist. Deshalb wird auch der Student meinen Kollegen aufgrund einer gelungenen Veranstaltung *schätzen*, insofern er sich vielleicht wünscht, einmal selbst ein so guter Dozent sein zu können.

Anders verhält es sich mit der Achtung, die einem horizontalen Verhältnis »auf Augenhöhe« entspricht: Studenten könnten den Kollegen etwa dafür *achten*, dass er sie als gleichberechtigte Persönlichkeiten im Gespräch anerkennt. Damit gibt er ihnen nicht das Gefühl, aufgrund der Autoritätsstruktur *als* Personen weniger wichtig als er selbst zu sein. Diese Autoritätsstruktur ist dabei zwar immer noch vorhanden, aber sie ist *in dieser Hinsicht* (hinsichtlich der gleichberechtigten Achtung für Personen) unerheblich. Das *Interesse* einer Person in einer Achtungsbeziehung ist also nicht auf kontingente Faktoren bezogen, sondern auf etwas jenseits dieser relationalen Verhältnisse. Ein zu *Achtendes* hat, so können wir vorläufig festhalten, eine spezifische »Qualität«, die es von anderen wertenden Bezugnahmen unterscheidet.

Doch wie erkennen wir diese spezifische Qualität? Dies geschieht unter anderem durch den Verweis auf beispielhafte Situationen, in denen jemand »üblicherweise« für etwas geachtet wird. Eine solches Verhältnis findet sich etwa bei der Achtung oder dem Respekt gegenüber Amts- und Würdenträgern

legitimierter Institutionen: Der Bundespräsident ist nicht nur als Person, sondern auch in der Ausübung seines Amtes in besonderer Weise zu achten. Ob er in seiner individuellen Amtsführung *als* Bundespräsident ein *guter* Bundespräsident und dafür zu schätzen ist, wird – wie bereits deutlich wurde – auf einer anderen Ebene verhandelt.

Solche Beispiele können insofern akzeptiert werden, als »normalerweise« die geäußerte Achtungsempfindung des anderen zumindest so lange nicht hinterfragt wird, wie alle, die in diese Achtungsbeziehung involviert sind, diese nachvollziehen und verstehen können – was übrigens ebenfalls für Missachtung gilt. Es irritiert jedoch, wenn jemand für etwas geachtet wird, für das die Kriterien nicht einsichtig sind. Dann wird nach Gründen verlangt, *weshalb* das Geachtete eigentlich ein Anlass für jemanden ist, jemand anderen zu achten. Sobald also eine Achtungsbezogenheit *fragwürdig* wird und Gründe für deren Rechtfertigung anzugeben sind, erschließt sich die normative Ebene dieses Verhältnisses. Der dann zu verteidigende Geltungsanspruch bringt eine Sollensforderung auf der Basis rationaler Verstehbarkeit hervor.

Allerdings lässt sich die geforderte Angabe von Gründen nicht vollständig von der subjektiven Erlebnisqualität der Achtungsempfindung ablösen. Gerade weil es sich bei der Achtung um etwas subjektiv Empfundenes handelt, ist die Achtungsempfindung in ihrem phänomenalen Gehalt nicht zu hintergehen und somit immer auch *für* den Empfindenden. Um dieses Erleben aus der Bestimmung von Achtungsverhältnissen auszuschließen, müsste das Vorhandensein (das »Haben«) von Achtung als ein rein rationaler beziehungsweise intellektueller Vorgang beschrieben werden, der jeglichen Anteil von Gefühlen beziehungsweise physiologischen Zuständen negiert. Es wäre zwar möglich, genau dafür zu argumentieren, allerdings würde damit gerade das Eigentümliche an der Empfindung von Achtung verleugnet. Auch Kant hat diese eigenwillige Verschränkung von (intellektuellem) Gefühl und Rationalität geltend gemacht und als wesentlich hervorgehoben.

Wenn wir das »Haben« von Achtung bis zu diesem Punkt als eine subjektive Erlebnisqualität verstehen, die das *tatsächliche* Empfinden von Achtung notwendig macht, dann ist nicht ausgeschlossen, dass ich als jemand, der hinsichtlich eines bestimmten Anlasses *keine* Achtung gegenüber jemandem empfindet, durch überzeugende Gründe dazu gebracht werden kann, diese Achtung doch hervorzubringen. Für das Gefühl der Achtung gilt wie für alle moralischen Gefühle, dass es einerseits begründungsfähig und damit normativ »belastbar«

ist, andererseits aber gerade mit Blick auf diese Begründung nicht von der phänomenal-empirischen Ebene abzulösen ist. Der Grund für *meine* Achtungsempfindung kann also nur insofern *für mich* fragwürdig und rechtfertigungsbedürftig werden, als es da ein tatsächliches, nämlich *mein* Empfinden gibt. Es hat deshalb wenig Sinn, jemanden nach den Gründen für eine Empfindung zu fragen, die derjenige *gar nicht empfindet* (nicht »hat«), deren Notwendigkeit für eine Begründung ihm somit erst einmal *nicht einsichtig* sein kann. Obwohl mein Nichtempfinden keinen Grund für eine mögliche Rechtfertigung in Bezug *auf mich* bietet, kann dieses Nicht-Vorhandensein *meiner* Achtungsempfindung natürlich trotzdem zum Thema für die Rechtfertigung in Bezug *auf andere* gemacht werden. Über diese Thematisierung lassen sich dann möglicherweise Gründe für meine nicht-vorhandene Achtungsempfindung ausweisen, die den Gründen für eine in den Augen der anderen »zu habende« Achtungsempfindung gegenüberzustellen sind. Es könnte infolgedessen zu einer Einsicht kommen, die mich dazu veranlasst, die normativ geforderte Empfindung tatsächlich herbeizuführen. Auf die Frage, welchen Kriterien diese anzugebenden Gründe in normativer Hinsicht genügen müssen und welche Voraussetzungen überhaupt erst die Hervorbringung einer Achtungsempfindung ermöglichen, können wir antworten, sobald wir die bis hierhin grundlegend rekonstruierte Struktur von Achtungsverhältnissen um den Übergang zur Selbstachtung erweitert haben.

Bei der Selbstachtung wird die hier vorgestellte Achtungsbeziehung nun lediglich reflexiv auf die eigene Person bezogen, der Achtende und der zu Achtende sind also keine distinkten Einheiten, sondern miteinander identisch. In funktional-struktureller Hinsicht gilt daher auch in der Selbstbeziehung zunächst dasselbe wie bei der Achtung einer anderen Person gegenüber: Jemand achtet sich selbst hinsichtlich oder für etwas. Und auch hier ist es mitunter erforderlich, dass der sich selbst Achtende rechtfertigende Gründe für diese Achtungsbezogenheit angibt. Offenbar ist die sich selbst achtende Person aber in ein anders gelagertes Rechtfertigungsverhältnis eingebunden, welches zwar zum Teil wie bei der Achtung anderen gegenüber im intersubjektiven Aufweis von Gründen besteht, aber doch sehr viel stärker auf die je eigene Selbstbezogenheit gerichtet ist und den Vorgang der Rechtfertigung gleichsam »nach innen« verlegt. *Wer* sich hier vor *wem* zu verantworten hat und welche Art von Gründen dabei eine Rolle spielt, ist eine der zentralen Fragen hinsichtlich der Selbstachtung.

Aber inwiefern »hat« man eigentlich Selbstachtung? Auffällig ist der Unterschied in der normalsprachlichen Umschreibung: Für gewöhnlich wird gesagt »Ich bringe ihm Achtung entgegen« oder »Ich empfinde ihm gegenüber Achtung«, allerdings wird kaum jemand äußern, er empfinde Achtung sich selbst gegenüber oder bringe sich selbst Achtung entgegen. In weit stärkerem Maße ist hier von einem »Haben« der Selbstachtung die Rede, was auf den konstitutiven und identitätsstiftenden Charakter dieses Verhältnisses zum eigenen Selbst verweist. Obwohl es auch bei der Achtung darauf ankommt, der einem selbst entgegengebrachten Achtungsempfindung anderer in entsprechender Weise *gerecht zu werden*, wird dies bei der Selbstachtung zu einem wesentlichen Kriterium: Wie habe ich zu handeln, damit *ich mir selbst* durch mein Handeln *gerecht werde*, mich also in meinen Handlungsvollzügen selbstachtend anerkennen kann? Diese Redeweise zeigt ein auffälliges »Auseinanderfallen« der mit sich selbst identischen Person im Modus der reflexiven Selbstbezugnahme an, welches sich der Erfahrung mit sozialen Achtungsverhältnissen verdankt. Die bei der Achtung getrennten und intersubjektiv vermittelten Ebenen fallen hier zusammen und werden im Zuge der Reflexion in eine dynamische Spannung gebracht: Erst wenn *ich mich frage*, ob mein Handeln *meiner selbst* gerecht wird, ich mir also selbst *fragwürdig* werde, entsteht die Notwendigkeit einer Rechtfertigung *meiner selbst vor mir selbst* – und dies ist eine ganz besondere Herausforderung.

Vor dem Hintergrund dieser kompakten Skizze zur Struktur und »Architektur« der Selbstachtung komme ich nun zum Ende meines Beitrags und möchte mit einem Ausblick schließen: Wir haben gesehen, dass sich die hinsichtlich der Geltungsbegründung durchaus überzeugende Konzeption der Selbstachtung bei Kant gerade mit Blick auf die fehlende Berücksichtigung der Genese von Selbstachtungsverhältnissen als unbefriedigend und ergänzungsbedürftig erweist. Wenn wir die von Kant bereits vorgedachte Differenzierung affirmativer Selbstverhältnisse, wie ich sie paradigmatisch anhand des Zusammenhangs von (Selbst-)Achtung und (Selbst-)Schätzung vorgeführt habe, konsequent weiterdenken, dann ergeben sich in Bezug auf die Selbstachtung (mindestens) drei Perspektiven, die ich zum Teil, aber nicht abschließend, in meiner Untersuchung¹¹ aufgegriffen habe:

11 Vgl. ebd.

1. Wir sollten der Frage nachgehen, *wie* normativ verbindliche Selbstverhältnisse und insbesondere die Selbstachtung entstehen und entstehen können. Einer meiner Vorschläge besteht darin, einen *wechselseitigen Verweisungszusammenhang* des Umgangs mit anderen als einen gleichzeitigen Umgang mit sich selbst auszuweisen. Ich habe dazu exemplarische Situationen des Spiels in den Blick genommen: In diesen Spielsituationen vollzieht sich der Umgang mit anderen *und* sich selbst performativ, wobei gerade in diesem Vollzug die je individuelle Einsicht ermöglicht wird, zu erkennen, was es heißt, sich selbst als gleichberechtigten Teilnehmer im Spiel so zu achten, wie man alle anderen Teilnehmer zu achten hat. – Volker Gerhardt hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass hierbei nicht nur das Performative des sich vollziehenden Spiels, sondern die *existentielle* Notwendigkeit unbedingt zum Vorschein kommen muss.¹²
2. Ich hatte in meinem Beitrag angemerkt, dass sich die Empfindung der Achtung schlechterdings nicht erzwingen lässt – ob und wofür *ich* jemanden oder mich selbst achte, hängt unmittelbar von meiner eigenen *Einsicht* ab, die mir diese Achtung als verbindlich aufzeigt. Es ist mit Blick auf Bildungsprozesse zu fragen, wie diese individuelle Einsicht, die zugleich allgemeinen Charakter hat, in einer nicht-paternalistischen Weise initiiert und gefördert werden kann. Dabei sind verschiedene Formen der verweisenden oder exemplifizierenden Darstellung in der Philosophie näher zu untersuchen, nicht zuletzt gehe ich in diesem Zusammenhang der Frage nach, was es eigentlich genau mit dem vielbeschworenen »moralischen Beispiel« auf sich hat.
3. Nicht zuletzt kann man sich noch einmal intensiver damit auseinandersetzen, worauf sich Selbstachtung jeweils bezieht oder worauf sie sich beziehen *sollte*. Denn während bei der wertschätzenden Anerkennung seiner selbst die je relationalen Maßstäbe entscheidend sind, die einer ständigen Validierung und Korrektur unterliegen, stehen die *Anlässe* für die achtende Anerkennung nicht unbedingt fest: Aus einer kantianischen Perspektive können wir sicherlich das Person-Sein und die darin implizierte Autonomie festhalten; es sind aber durchaus auch andere Kriterien denkbar, auf die sich Achtung und Selbstachtung beziehen können.

12 Vgl. dazu ausführlich Gerhardt, Volker (1997): »Die Moral des Sports«. In: Caysa, Volker (Hrsg.): *Sportphilosophie*. Leipzig: Philipp Reclam. S. 172–202.

Literatur

- Améry, Jean (1977): »Die Tortur«. In: ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 46–73.
- Bornmüller, Falk (2012): *Selbstachtung. Anspruch und normative Geltung affirmativer Selbstverhältnisse*. Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Gerhardt, Volker (1997): »Die Moral des Sports«. In: Caysa, Volker (Hrsg.): *Sportphilosophie*. Leipzig: Philipp Reclam. S. 172–202.
- Kant, Immanuel (1974): »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 7. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 385–463.
- Kant, Immanuel (1977): »Metaphysik der Sitten«. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 8. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 305–634.
- Schaber, Peter (2004): »Menschenwürde und Selbstachtung. Ein Vorschlag zum Verständnis der Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 93–106.
- Schaber, Peter (2010): *Instrumentalisierung und Würde*. Paderborn: Mentis.
- Stoecker, Ralf (2004): »Selbstachtung und Menschenwürde«. In: Angehrn, Emil und Baertschi, Bernard (Hrsg.): *Menschenwürde. La dignité de l'être humain*. Basel: Schwabe. S. 107–120.

Susanne Möbuß

Zur Geschichte des existentiellen Denkens¹

Der Begriff der Existenzphilosophie könnte sich als problematisch erweisen. Denn wird er in der ihm bislang zugewiesenen Bedeutung verwendet, scheint er nur zur Bezeichnung einer relativ überschaubaren Anzahl von Schriften zu taugen, die vornehmlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstanden.

1

In dieser Zeit unter speziellen Bedingungen verfaßt, liegt eine Besonderheit existenzphilosophischen Denkens darin, diese Zeit mit aller Entschlossenheit spiegeln zu wollen. Die Vereinzelung des Menschen zu reflektieren, klingt wie eine unüberhörbare Forderung, die aus den Erfahrungen zweier Weltkriege resultiert. Daß sich dieses Streben zugleich als Ausdruck philosophischer Kritik am Deutschen Idealismus darstellt, macht vielleicht noch nicht einmal das bestimmende Merkmal jenes Denkens aus, das Fritz Heinemann 1929, zwei Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, in seiner Darstellung *Neue Wege der Philosophie – Geist, Leben, Existenz* mit dem Terminus der »Existenzphilosophien«, bemerkenswerterweise noch in der Pluralform, versieht.

Heinemann charakterisiert solche Aussagen als Philosophien der Existenz, die dem Ziel dienen, gegen eine vermeintlich einseitige Akzentuierung des »abstrakten Denkens« zu argumentieren und »das ungeformte, irrationale, chaotische Leben« in einer Struktur abzubilden. Entsprechend schreibt er: Das-

1 Dieser Beitrag basiert auf einem Vortrag, der im Rahmen der Ringvorlesung am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg im Wintersemester 2019/2020 gehalten wurde.

jenige, »das in sich die Form und die Formungsprinzipien trägt und sich dessen bewußt wird, nenne ich Existenz«.² Philosophien der Existenz stehen mithin vor der Herausforderung, adäquate Stilmittel zu finden, um diesem Gedanken Ausdruck zu verleihen. Form ist in seiner Auffassung das einzig geeignete Therapeutikum gegen das Empfinden des »modernen« Menschen, in einer Zeit der »Krisis« zu leben, die weite Teile des geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Lebens zu lähmen droht. Vielleicht verwundert diese Sichtweise im ersten Moment. Der Aspekt der Form scheint zunächst wenig mit dem Leben des Menschen in seiner konkreten Bedingtheit zu tun zu haben. Doch ein zweiter Blick veranschaulicht den Zusammenhang. Im Entwurf seiner Existenz formt der Einzelne sein je individuelles Profil im Sein. Die Mechanismen dieses Prozesses sollen in Form existentiellen Denkens reflektiert werden. Beide Formen des Ausdrucks bieten dem Menschen eine Möglichkeit sinnhafter Selbst-Bestimmung, die er angesichts der Situation, in der er sich befindet, schon verloren glaubte.

Der »Mensch im Zustand der Verzweiflung«³ fordert den Philosophen der Existenz als Wegweisenden – zumindest mit dieser Sicht drückt Heinemann ein Verständnis des »neuen Typus« des Denkers aus, das sich in späteren Darstellungen dieser Philosophie erhalten wird. Der Begriff der Form hingegen, den er in so zentraler Funktion etabliert, verwundert, droht doch durch ihn das Denken der Existenz, das sich gegen Systematisierungen wendet, wiederum selbst in einer theoretischen Erstarrung zu münden. Um diese Folgerung zu vermeiden, ist es notwendig, »Form« als Gestaltung wandelbarer Stilik in der ganzen Weite ihrer Möglichkeiten zu fassen.

Dieser recht frühe Versuch, ein philosophisches Phänomen in seiner Beschaffenheit zu erfassen, ist insofern interessant, als hier die enge Verbundenheit von Existenz und Form angesprochen wird. In der Verwirklichung seines Daseins entwirft der Mensch sich in seiner Existenz. Über diesen Entwurf zu schreiben, erfordert eine explizite Berücksichtigung der Gestalt, in der es geschieht. Auch wenn Heinemann, der sich später durchaus kritisch zur Existenzphilosophie äußern wird, diese Entsprechung nicht weiter thematisiert, macht sie doch bereits in dieser noch kaum entfalteten Weise eines deutlich: Zu sein

2 Heinemann, Fritz (1929): *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart*. Leipzig: Quelle und Meyer. S. XIX.

3 Ebd. S. 6.

und zu schreiben heißt im Sinne der Existenzphilosophie: bewußt zu gestalten. Der Schreibende entwirft eine Darstellung des Daseins, die dem Dasein entsprechen soll. Für einige Denker der Existenz bedeutet das, sich entschieden von der Darstellungsstruktur des Systems distanzieren zu müssen. Gegen die Exemplifizierung dessen, was Wirklichkeit sein kann, setzen sie auf die Beschreibung dessen, was Wirklichkeit ist. Sie wollen zum Ausdruck bringen, was sie vorfinden, wenn sie sich in der Gemeinschaft der Menschen umschaun – suchende, desillusionierte, sich ängstigende Individuen, die doch mit aller Kraft nach einem Bild ihres verzweifelt Selbst sein wollenden Bewußtseins fragen.

Es verwundert nicht, daß Heinemann den neuen Typus des Denkers erwähnt und damit – vielleicht wissentlich – eine Formulierung aus Franz Rosenzweigs monumentalem Werk *Der Stern der Erlösung* aus dem Jahre 1921 aufgreift. Für Rosenzweig ist es selbstverständlich, daß nur derjenige, der denkend zu empfinden vermag, dem Empfinden seiner Zeitgenossen im Gedanken Ausdruck geben kann. Und dieser Ausdruck ist in seinen Augen wichtiger denn je, muß er doch an die Stelle der Lehren der Philosophie und – für einen jüdischen Denker nicht selbstverständlich – der Theologie treten, die seiner Ansicht nach beide in erschreckendem Umfang versagten. In einer Formulierung wird diese Überzeugung Rosenzweigs, für den Sprache Geschehen und Verwirklichung von Offenbarung ist, in besonderer Intensität spürbar. Die Philosophie, und damit meint er das Denken »von Jonien bis Jena«,⁴ lächelt zur Not des Menschen im Angesicht seiner Endlichkeit »ihr hohles Lächeln«. ⁵ Nun könnte eingewendet werden, daß das Faktum der Zeitlichkeit des Daseins ja nicht erst dem Menschen im 20. Jahrhundert zu Bewußtsein kommt. Doch diesem wird es, davon geht zumindest Rosenzweig aus, der große Teile seines *Sterns* im Schützengraben auf Feldpostkarten notierte und an seine Heimatadresse schickte, in unvergleichlicher Härte spürbar.

Zwei Kriterien zur Erklärung des Begriffes der Existenzphilosophie können damit festgehalten werden: Sie soll die existentielle Situation des Einzelnen beschreiben und zu deren Reflexion Sprach- und Argumentationsformen suchen, die den Denkenden als Mit-Fühlenden zu erkennen geben. Denn zum Voraus-Gehenden, der Wege durch die Bedrängnisse des Daseins zu ebnet weiß, eignet sich wohl nur derjenige, der deren Schwere kennt.

4 Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 13.

5 Ebd. S. 3.

Bereits anhand dieser beiden Merkmale entsteht jedoch die Frage, ob sich die sogenannte Existenzphilosophie überhaupt als annähernd homogenes Gefüge begreifen läßt. Daß sich Martin Heidegger zeitlebens dagegen verwahrte, ihr zugerechnet zu werden, mag eher für seine Furcht sprechen, einer philosophischen Kommunität, welcher Art auch immer, zugewiesen zu werden. Doch sollte diese Feststellung nicht zu einem voreiligen Schluß verführen.

Heidegger scheut die Gesellschaft vermeintlich Gleichgesinnter nicht zufällig. Das neue Denken, das auch er begründen will, scheint tatsächlich zum Teil unvereinbar mit dem vermeintlichen Selbstverständnis der Philosophie seiner Zeit zu sein. Wenn er davon spricht, daß das Denken »denkender«⁶ werden müsse, meint er damit keine zunehmende Spezialisierung theoretischer Betrachtung des Allgemeinen, sondern eine Rückführung des Denkens in einen Grund beinahe verlorenen Welt-Bezuges. Aus diesem Grund gilt es seiner Überzeugung nach das »neue« Denken zu entwerfen. Daß der Versuch, neue Wege des Denkens zu erkunden, den Suchenden fast zwangsläufig aus der Gemeinschaft der Forschenden isoliert, nimmt mancher von ihnen scheinbar nur zu bereitwillig in Kauf. Arthur Schopenhauer erklärt in seinem *Handschriftlichen Nachlaß*: »Meine Philosophie soll von allen bisherigen [...] sich im innersten Wesen dadurch unterscheiden daß sie nicht, wie jene alle, eine bloße Anwendung des Satzes vom Grunde ist und an diesem als Leitfaden daher läuft, was alle Wissenschaften müssen, daher sie auch keine seyn soll, sondern eine Kunst.«⁷ Friedrich Nietzsche konstatiert, seine Schrift *Also sprach Zarathustra* sei das größte Geschenk, das der Menschheit je übergeben worden sei.⁸ Franz Rosenzweig erklärt 1925, es gehe ihm um die Begründung einer »Philosophie, [...] die nicht etwa eine bloße »kopernikanische Wendung« des Denkens herbeiführen möchte, nach der, wer sie vollzogen hat, freilich alle Dinge verkehrt herum sieht, aber

6 »So liegt alles daran, daß zu seiner Zeit das Denken denkender werde.« (Heidegger, Martin (1992): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 13)

7 Schopenhauer, Arthur (1966): *Der handschriftliche Nachlass*. Bd. 1. Hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer. S. 126.

8 »Ich habe mit ihm der Menschheit das grösste Geschenk gemacht, das ihr bisher gemacht worden ist.« (Nietzsche, Friedrich (1999): »Ecce Homo«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 6. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 257–332. Hier: S. 259)

doch nur die gleichen Dinge, die er auch schon zuvor sah, sondern seine, des Denkens, vollkommene Erneuerung«. ⁹

Gewiß klingen Formulierungen der einsamen Größe, in der sich ein Denker sieht, befremdlich, vielleicht sogar erschreckend. Doch sind derartige Aussagen, die mitunter die Grenze zur Selbststilisierung streifen, nicht in erster Linie als Ausdruck individueller Hybris zu werten. Sie veranschaulichen die offenbar immer wieder erkannte Notwendigkeit, eine Zäsur im philosophischen Diskurs herbeizuführen, um das Denken neu zu justieren. Denn eklatante Fehlentwicklungen diagnostizieren fast alle diese Denker und sie sind bereit, ihre Ideen zu deren Korrektur zu artikulieren. Wenn eine Gemeinsamkeit dieser verschiedensten Entwürfe benannt werden kann, dann ist es diese: Die komplexe Relation des einzelnen Menschen zur Welt soll beschrieben und reflektiert werden.

Doch ist das der großartig angekündigte innovative Kern des neuen Denkens? Fällt nicht die Realisierung der angekündigten Erneuerung radikal hinter ihrer Proklamation zurück? Mitnichten. Mensch und Welt sind natürlich seit jeher Gegenstände philosophischer Betrachtung gewesen. Was jedoch vernachlässigt wurde, ist der Blick auf deren »komplexe Relation«. Es geht nicht um eine erkenntnistheoretische Analyse der Weise, in der ein Objekt dem Subjekt gegeben ist. Es geht nicht um eine religionswissenschaftliche Definition menschlicher Kreatürlichkeit. Und es geht nicht um sprachphilosophische Präzisierungen des Ausgesagten. Statt dessen wird jene Interferenzzone fokussiert, in der sich der Mensch der Gegebenheit der Welt als Ort seines Seins bewußt wird. Dieser Ort ist das Dasein.

1946 fragt Hannah Arendt aus der Ferne des amerikanischen Exils, was Existenzphilosophie sei. Und während sie Heideggers Theorien ein Verharren im Althergebrachten attestiert, schreibt sie zum Werk von Karl Jaspers: »Er hat dem modernen Philosophieren gleichsam die Wege vorgezeichnet, auf denen sie sich bewegen muß, wenn es sich nicht in die Sackgassen eines positivistischen oder nihilistischen Fanatismus verrennen will.« ¹⁰

Eventuell wäre ihre Beurteilung des heideggerschen Denkens anders ausgefallen, wenn sie in ihre Diagnose seine späteren Schriften hätte einbeziehen können. Wichtig in ihrer Bewertung der Bedeutung von Jaspers ist, daß sie die

9 Rosenzweig, Franz (1984): »Das neue Denken«. In: ders.: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*. Hrsg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht: Springer. S. 139–161. Hier: S. 140.

10 Arendt, Hannah (1990): *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt am Main: Anton Hain. S. 45.

Notwendigkeit einer Erneuerung der Philosophie konstatiert und diese in seinem Werk vorbereitet findet. Jaspers selbst schreibt 1930 in *Die geistige Situation der Zeit*:

Existenzphilosophie ist das alle Sachkunde nutzende, aber überschreitende Denken, durch das der Mensch er selbst werden möchte. Dieses Denken erkennt nicht Gegenstände, sondern erhellt und erwirkt in einem das Sein dessen, der so denkt. [...] Existenzphilosophie kann keine Lösung finden, sondern nur in der Vielfalt des Denkens aus jeweiligem Ursprung in der Mitteilung vom Einen zum Anderen wirklich werden.¹¹

Zu verschiedenen Zeiten gab es also das Bedürfnis nach einer Erneuerung des Denkens, das sich den jeweiligen intellektuellen Persönlichkeiten gemäß unterschiedlich ausprägt. Kein Charakteristikum nur der Existenzphilosophie – so könnte eingewendet werden, hat es doch in der Geschichte der Philosophie immer wieder Versuche gegeben, eventuelle Unzulänglichkeiten des Denkens zu benennen und in neuen Systemen zu korrigieren. Ist Philosophie nicht eine beständige Arbeit am Wandel, die auf gesellschaftliche, politische und intellektuelle Veränderungen reagiert und mit zum Teil seismographischem Geschick Verwerfungen verschiedenster Art aufspürt?

Das sollte in der Tat die Aufgabe von Philosophie sein, so würden vielleicht einige Denker der Existenz antworten. Doch zugleich hat Philosophie ihrer Auffassung nach mit der beständigen Bedrohung der Selbstverschränkung zu kämpfen, mit der zunehmenden Konzentration nur noch auf die eigene formale Korrektheit. Nicht »wie« gedacht wird, sollte ihrer Meinung nach Inhalt philosophischer Reflexionen sein, sondern »für wen« gedacht wird. Die hier geforderte Engführung von Bezug und Form des Denkens ist vielleicht das eindringlichste Kennzeichen von Existenzphilosophie, weil sie mit der Bereitschaft einhergeht, den philosophischen Diskurs nicht in einzelnen Aussagen, sondern in seiner gesamten Sprachgestalt zu hinterfragen.

Von den positiven Erschütterungen, welche die Schriften von Søren Kierkegaard oder Friedrich Nietzsche, Karl Jaspers oder Martin Heidegger einst auslösten, ist heute freilich kaum noch etwas zu spüren. Die Situation entspricht nicht mehr jener in den 1920er-, 1930er-, 1950er-Jahren, so möchte man be-

11 Jaspers, Karl (1999): *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 149f.

haupten und fragt sich doch zugleich, ob das wirklich zutrifft? Der Begriff »Existenzphilosophie« – und damit knüpfe ich an den Anfang dieser Überlegungen an – scheint zu stark mit dem geistigen Klima dieser Jahrzehnte verbunden zu sein, als daß er noch sein Zeit-übergreifendes Potential erkennen ließe. Entsprechende Kritik wird immer wieder laut. Existenzphilosophisches Denken münde letztlich in einer Selbstspiegelung des emotional beschädigten Individuums, das nicht einmal mehr die Kraft aufbringt, sich als Subjekt des Denkens zu positionieren, so ist bisweilen zu hören. Es sei ein Denken, das nicht zum Handeln Anlaß gebe, so ist zu lesen. Schwer wiegen distanzierte Äußerungen im Kontext des Positivismus oder der Kritischen Theorie.

Doch scheint es so, als würden diese Vorwürfe mitunter eher den Begriff als das von ihm bezeichnete Denken treffen. Denn wird noch einmal überprüft, wofür dieses eintritt, kann das Ergebnis Ablehnung möglicherweise revidieren. Das Denken der Existenz tritt für die unbedingte Selbstverwiesenheit des Einzelnen ein, wobei es interessanterweise keine Rolle spielt, ob diese in der Vorstellung des Göttlichen wurzelt oder nicht. Verwiesen an das eigene Denken und Erfahren des Daseins, bedarf existentielles Verständnis keiner Aufforderung zum Handeln, insofern Da-sein immer schon Sein im Da des Gegebenen ist. Unmittelbare Verwurzelung im Gegenwärtigen kennzeichnet es, begleitet von der Gewißheit, daß dieses der einzig vorstellbare Raum des sich verhaltenden Menschen ist. Dieses Bewußtsein der Relationalität trägt in Verbindung mit der Fokussierung des Einzelnen dazu bei, existenzphilosophisches Denken auch als ein Denken für das 21. Jahrhundert zu empfehlen.

Es erscheint in diesem Sinne notwendig, zumindest aber hilfreich, den Begriff »Existenzphilosophie« zu überdenken. Immer sollte dabei klar sein, daß es nicht um die Fixierung eines historischen Bildes von Philosophie geht, sondern um den Versuch, den argumentativen und formalen Wirkraum des existentiellen Verstehens sichtbar werden zu lassen. Daß dieses auch bedeutet, kritisch die erkenntnistheoretische Fundierung dieses Denkens zu reflektieren, wird zu zeigen sein:

Anti-dogmatisch in ihrem Selbstverständnis, formal unabgeschlossen, nicht systematisch konstruierbar, Grundlage ihrer eigenen Verwirklichung, mithin jede klassische Trennung in theoretischen Entwurf und praktische Umsetzung untergrabend – so soll Existenzphilosophie funktionieren und damit alles andere als Gegenstand einer Definition sein.

Es ist noch immer das Denken, das als Indikator einer Entfremdung der Philosophie vom Menschen dienen soll. Es ist noch immer das komplementäre Denken, das das Erkennen der Welt und des Menschen in der Welt auseinander ableiten will. Es ist noch immer das subversive Denken, das bestehende Formen eines philosophischen Diskurses notfalls neu formuliert, wenn es sich als unumgänglich erweist. Es ist das sich verhaltende Denken, das dem Denkenden die Haltung der Zuwendung erlaubt, ohne dadurch unphilosophisch zu werden. Die Bezeichnung dieser Haltung des Denkens ist letztlich beliebig; ihre Intention ist es nicht.¹²

2

Und Spinoza? Wie paßt das Denken des jüdischen Philosophen im Amsterdam des frühen 17. Jahrhunderts, in sephardischer Intellektualität vielleicht tiefer wurzelnd als vermutet, in dieses Tableau von Positionen und Zielen, Vorsätzen und Umsetzungen? Schaut man sich die Themen seines Hauptwerkes – der 1677 veröffentlichten *Ethica more geometrico demonstrata* – an, dann deutet zunächst wenig auf eine mögliche Beziehung hin. Von Substanz und Natur ist die Rede, von Attributen und Affekten, von Intuition und der intellektuellen Liebe zu Gott. Die Tatsache, daß diese Begriffe mit Ausnahme des letzteren dem gängigen philosophischen Vokabular der Zeit entsprechen, sollte jedoch nicht täuschen und dazu verleiten, sich einen näheren Blick zu sparen. Denn dieser Blick zeigt, daß es weniger die Wahl der Terminologie ist, die Spinozas Werke auszeichnet, als die Weise, in der er sie gebraucht. Noch bevor die Begriffe von Dasein und Existenz eingeführt worden sind, skizziert Spinoza mit dem Begriff der Substanz eine Wirklichkeitsdeutung, die aufhorchen läßt.

Substanz ist dasjenige, das erkennbar ist. Sie ist dasjenige, in dem sich der Mensch vorfindet, das er aber zugleich in sich findet, wenn er zur Betrachtung der eigenen Natur anhebt. Die eigene Natur, wie sie sich im umfassenden Wirken der Affekte zeigt, korrespondiert gerade durch diese in engster Weise mit einer vermeintlichen Außenwelt, die in jedem Augenblick prägend im menschlichen Gemüt präsent ist. Diese Außenwelt ist jedoch nicht als Sphäre extramentaler Wirklichkeit zu verstehen, sondern als von Gott geschaffene Natur, der

12 Möbuß, Susanne (2015): *Existenzphilosophie*. Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 20.

der Mensch als agens im Sinne schaffender Natur entspricht.¹³ Die Tatsache, daß Spinoza über Affekte nachdenkt, ist noch nicht bemerkenswert. Auch René Descartes thematisiert sie in seiner 1649 verfaßten Schrift *Les Passions de l'ame*.

Was Spinozas Aussagen auszeichnet, ist die Gewichtung, die er selbst ihnen zuweist. Er wolle, so ist in der *Ethik* zu lesen, so über die Affekte sprechen, als handele es sich um geometrische Figuren, d. h. in der klaren Form allgemeingültiger Bestimmungen. Dieses Ziel habe zuvor, so konstatiert er durchaus selbstbewußt, noch niemand in vergleichbarer Weise verfolgt, geschweige denn erreicht.¹⁴ Es mag die kühne Besonderheit dieses Vorsatzes unterstreichen, wenn daran erinnert wird, daß noch rund 150 Jahre später Arthur Schopenhauer in jenem Teil seiner *Welt als Wille und Vorstellung*, der der Beschreibung der Gefühle dienen sollte, lediglich feststellen kann, sie seien das, was der Verstand nicht ist. Für Spinoza wäre eine solche Äußerung gewiß unbefriedigend, da er den Affektionen des Menschen einerseits eine eigene Berechtigung und Wertigkeit attestieren will, die nicht durch eine negative Absetzung vom Verstand zu erreichen wäre, und sie andererseits dem Denken als Erschließungsformen zur Erkenntnis der Substanz adäquat zur Seite stellen will. Obwohl die Begriffe des Affekts bei Spinoza und des Gefühls bei Schopenhauer differieren, ist ihre Bedeutung doch vergleichbar. In beiden Fällen geht es um psychische Reaktionen, zu denen der Mensch durch Eindrücke der Außenwelt veranlaßt wird, um Einprägungen – in der Bildlichkeit dieses Ausdrucks.

Ein kurzer Rückblick in die Geschichte dieser Terminologie veranschaulicht die Besonderheit des Vorhabens, das Spinoza formuliert. Denn gerade die Tatsache, daß Affekte sich dem Menschen einprägen, wurde fast durchgängig als Indiz seiner Schwäche gewertet. Alles andere, als selbstbestimmt der Kontemplation ewiger Wahrheiten hingegeben, ist permanent der Demonstration ausgeliefert, daß es neben diesen Wahrheiten noch eine andere, greifbare und vielleicht bezwingende Realität gibt, deren Einwirkungen er ausgesetzt ist. Diese Einwirkungen zur alleinigen Sache des Körpers zu erklären, bot sich lange Zeit als der vielleicht einzige Versuch an, ihre Irrelevanz für die Arbeit des Denkens

13 »Denn wie ich glaube, ergibt sich bereits aus dem Bisherigen, daß wir unter »schaffender Natur« [natura naturans] das zu verstehen haben, was in sich ist und durch sich begriffen [quod in se est, & per se concipitur] wird, [...]. Unter »geschaffener Natur« [natura naturata] aber verstehe ich alles dasjenige, was aus der Notwendigkeit der Natur Gottes folgt [...].« (Spinoza, Baruch de (1977): *Die Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam. S. 75)

14 Ebd. S. 251.

zu behaupten. Der leidende Mensch erleidet das ihn Berührende nicht mit dem Verstand, so wie der liebende Mensch das ihn Entzückende nicht mit dem Verstand empfinden darf.

Affekte wie Zorn und Neid, Lust und Unlust überhaupt als Gegenstand theoretischer Betrachtung auszuweisen, stellt einen bedeutenden Schritt in der Bewegung ihrer Theoretisierbarkeit dar. Sie sollen laut Spinoza eben nicht mehr als das unliebsame Übel verstanden werden, das den Menschen immer wieder an seine Körperlichkeit, und das heißt an seine gebrochene Autonomie, erinnert. Ohne eine Untersuchung der Wirkweise von Affekten wäre eine Theorie des Unbewußten kaum vorstellbar. Die Macht, mit der diese den Glauben des Menschen an seine Selbstbestimmtheit erschütterte, mag heute schwer nachvollziehbar sein.

Doch wie groß waren noch Goethes Vorbehalte gegen eine Auseinandersetzung mit dem »Dunklen«, wie er es nannte, das der Lichtseite des Menschen beunruhigend entgegengesetzt sei. Nietzsches Behauptung, der Mensch agiere im Zeichen seiner Triebe, wirkte gewiß nicht weniger beunruhigend als noch im frühen 20. Jahrhundert Sigmund Freuds Theorien zum Unbewußten. Folgen wir noch einmal Schopenhauers Gedanken, dann verbindet das in so vielgestaltigen Nuancierungen Auftauchende der Affekte, Gefühle, Empfindungen, Triebe das Faktum, das sie offenbar nicht Verstand sind. Doch die scheinbare Hilflosigkeit, die dieser Formulierung von Anfang an anhaftet, verkehrt sich bei der Lektüre von Spinozas Aussagen sehr schnell in ihr Gegenteil: Sie sind nicht Verstand, aber ohne sie vermag der Verstand das Wesen der Substanz nicht zu erfassen, und das heißt eben auch: Er vermag sein eigenes Wesen nicht zu verstehen, das wesentlich im Sinne der Substanz erscheint. Die so lange als Infragestellung der rationalen Unbedingtheit des Menschen aufgefaßten Einprägungen der Außenwelt werden zu unverzichtbaren Indikatoren des inneren Seins, oder, um einen geläufigeren Begriff zu verwenden: des Bewußtseins.

Von hier aus ist es nur ein kleiner Schritt bis zu den Worten Søren Kierkegaards, mit denen er in der Mitte des 19. Jahrhunderts die kathartische Wirkung der Furcht, besonders aber der Angst auf die Entwicklung der Persönlichkeit beschreibt. Und es ist ein noch kleinerer Schritt hin zur Bemerkung Martin Heideggers, in der Angst sehe sich der Mensch mit der Bedingtheit seiner Existenz konfrontiert.

Grundlage dieser Ansichten, die hier stellvertretend für andere existenzphilosophische Aussagen stehen, ist die Gewißheit, daß sich Sein nicht allein ratio-

nal erfassen läßt. Denn es wird nicht mehr als jener Terminus interpretiert, der in der Ontologie dazu dient, die Denkbarkeit des Seienden auszudrücken. In einer Wendung hin zur Konkretion des Tatsächlichen wird Sein als das der Erfahrung Gegebene verstanden. Diese Wendung erscheint den neueren Denkern der Existenz so gewichtig, daß zum Beispiel Franz Rosenzweig in seinem *Stern der Erlösung* für die Begründung einer »Erfahrenden Philosophie«¹⁵ plädiert. Erfahrung begreift er als komplexe Erschließung des den Menschen Umgebenden, des Daseins. Es bedeutet, das mich Umgebende in seiner ganzen unüberschaubaren Vielfalt des Dinglichen wahrzunehmen und als wahr zu erfassen, weil es Form des einen Seins ist. Es geht um einen einzigen Akt des Erfassens, der nicht mehr auf dem Wege der Abstraktion aus dem Besonderen das Allgemeine ermittelt, sondern im Besonderen das Allgemeine vorfindet. Ein einziger Akt verbindet Verstehen und Begreifen, Erkennen und Empfinden. Auch wenn diese neue Form der Weltbegegnung, für die sich Denker der Existenz mit unterschiedlichstem intellektuellem Temperament einsetzen, unscharf, hypothetisch, ja sogar unwissenschaftlich klingen mag, liegt nicht zuletzt darin ihre bestechende Programmatik. Denn diese Denker wissen doch um die Kritik, die ihnen von wissenschaftstheoretischer und analytischer Seite entgegengebracht wird, halten aber nichtsdestotrotz an ihrer Überzeugung fest, daß die Zeit eines neuen Denkens bedarf, das den Menschen im Dasein erkennt, anstatt ihn ausschließlich das Dasein erkennen zu lassen.

An der Möglichkeit, den Menschen im Dasein zu betrachten, hängt letztlich das Gelingen jeder existenzphilosophischen Darstellung. Doch sofort drängt sich ein Widerwort auf. Ist es nicht Bestandteil jeder philosophischen Theorie, die sich der Betrachtung des Menschen zuwendet, diesen im Kontext von Welt, Milieu, Gemeinschaft oder Natur zu beschreiben? Was hebt das existentielle Verständnis von derartigen Beschreibungen ab? Es ist die unauflösliche Verknüpfung von reagierendem und agierendem Verhalten, die hier zu nennen ist. Denn in ihr zeichnen sich die Konstitutionsformen des Daseins ab.

Deshalb ist es wichtig, auf Spinozas Untersuchung der Affekte hinzuweisen, die in modern anmutender Weise antizipiert, was spätere Theorien bestätigen werden.¹⁶ Wir sind nicht primär durch unseren Verstand, sondern durch

15 Rosenzweig: »Das neue Denken«, S. 144.

16 »Alles dies zeigt gewiß klar, daß sowohl der Beschluß des Geistes als auch der Trieb und die Bestimmung des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr ein und dasselbe Ding sind, das wir, wenn es unter dem Attribut des Denkens betrachtet und durch dieses ausgedrückt wird, Beschluß

unsere Affekte mit der Außenwelt und unserer Natur in ihr verbunden. Die Einprägungen, als die die Affekte uns betreffen, gehen uns an, denn sie eröffnen uns die erste Form unmittelbarer Weltbegegnung. Alles Denken und Forschen, Abstrahieren und Reflektieren folgt erst auf diese Begegnungsmomente, die es – und darin steht Spinoza in seiner Zeit auf kaum betretenem Feld – als solche zu bewahren gilt. Natürlich würde niemand leugnen, daß wir durch unsere Sinne mit der empirischen Welt verbunden sind. Doch würden die meisten erkenntnistheoretischen Konzepte darauf bestehen, daß Sinnesindrücke lediglich Anlaß, nicht Inhalt des Erkennens sein dürfen, wäre doch andernfalls dessen Anspruch auf situationsunabhängige Gültigkeit gefährdet.

Noch für einen kurzen Moment ist es erforderlich, bei dem Gedanken zu verweilen, daß wir durch unsere Affekte zum permanenten Reagieren genötigt werden. Spinoza skizziert diese Tatsache mit erstaunlicher Akribie, auch wenn heute Befunde der Psychologie seiner Darstellung vielleicht nicht uneingeschränkt zustimmen werden. Ein Affekt, der mich mit Unlust erfüllt, veranlaßt mich zu der Reaktion, ihn durch ein stärkeres Empfinden der Lust zu übertreffen. Die Reaktion ist dabei vollständig vom Impuls bedingt, der sie auslöst. Dieses eine Beispiel mag genügen, um eines zu zeigen: Spinoza will – nach seinen eigenen Worten zum ersten Mal überhaupt – in wissenschaftsadäquater Form die Bewegungen unserer Empfindungen untersuchen, mit denen wir auf die Einprägungen der Umwelt reagieren. Für ihn ist es völlig klar, daß ein Verstehen dieser Bewegungen das Verständnis menschlicher Freiheit erschließt.

Denn je unverstellter uns die verschiedenen Arten unserer Reaktionen vor Augen stehen, desto souveräner können wir den Affektionen begegnen und sie mitunter sogar neutralisieren, bevor sie uns zu überwältigen drohen. Hier drängt sich möglicherweise die Erinnerung an Aristoteles auf, der in seiner *Poetik* etwas Ähnliches beschrieb. Durch das gezielte Auslösen von Empfindungen, wie es als Wirkung der Tragödie vorstellbar ist, kann eine Reaktion im Menschen ausgelöst werden, die ihn zu einem reflektierten Verhalten führt. Jammer und Schaudern, die ihn beim Betrachten des dramatischen Geschehens befallen, lassen ihn deren Ursachen hinterfragen, um deren Einbrechen in das eigene Handeln zu verhindern. Hier sind die Affekte jedoch eindeutig Mittel zum

nennen und, wenn es unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet und aus den Gesetzen der Bewegung und Ruhe abgeleitet wird, Bestimmung heißen.« (Spinoza: *Die Ethik*. S. 267)

Zweck und werden weniger um ihrer selbst willen als aufgrund ihrer Bedeutung für eine moralische Besserung des Menschen beleuchtet.

Geschieht aber nicht dasselbe bei Spinoza? Seine weiteren Überlegungen dienen dem Ziel, uns in gewisser Weise unanfälliger für die Einprägungen werden zu lassen, die uns aus selbstbestimmtem Wollen und Wünschen herausreißen. Der Unterschied zum aristotelischen Verständnis läßt sich in sehr einfachen Worten benennen: Die Affekte im Sinne Spinozas bleiben das primäre Band, das uns unsere Verwurzelung im Dasein vergegenwärtigt. Sein Ziel ist es nicht, sie so schnell wie möglich durch eine Form reflektierter Erfahrung zu ersetzen, sondern sie als Fundament unserer Erfahrungen zu werten und zu erhalten. Verstehen und sich Verhalten gehen seiner Auffassung nach Hand in Hand. Ich begreife, daß ich das mich umgebende Sein unmittelbar durch meine Affektionen erfahre. Ich lerne, daß meine Empfindungen Reaktionen auf die Einprägungen des Äußeren sind. Doch stellen diese meine Freiheit nicht in Frage. Denn ich bin in der Lage, sie als Prozesse meines Weltbezuges zu verstehen. Mein Bezug zur Welt prägt deren Beschaffenheit in eben dem Maße, in dem sie mich angeht. Denn meine Empfindungen sind emotionale Antworten auf das Sein. In einer einzigen Konzeption wird die Auffassung im Sinne Spinozas nachvollziehbar: in seiner Vorstellung der intellektuellen Liebe zu Gott.

Bevor der Blick auf dieses zentrale Motiv gelenkt werden kann, muß er noch kurz zum Gedanken der Aktion zurückkehren, der nach Spinozas Auffassung für das menschliche Erleben ebenso charakteristisch ist wie das affektiv initiierte Reagieren. Würde es nur dabei bleiben, das heißt, würden wir von einer Einprägung zur nächsten getrieben, ohne ein eigenes Wollen entgegenzusetzen, bliebe ihm wahrscheinlich nichts anderes übrig, als gedanklich Zuflucht im Bild des rational orientierten Menschen zu suchen, der so weit wie irgend möglich den Einfluß der Affekte zu minimieren sucht.

Doch Spinoza denkt anders. Indem wir lernen, mit unseren Empfindungen zu leben, intensiviert sich unsere Relation zum Seienden um uns. Und gerade diese Intensität des Empfindens werden spätere Denker der Existenz als Initialerleben existentiellen Verstehens nutzen. Die Angst, die Martin Heidegger 1927 in *Sein und Zeit* thematisiert, ist kein lähmendes Gefühl, sondern sie eröffnet die Einsicht in die Endlichkeit des Daseins und ruft zur Integration in dessen bewußtes Erfahren auf. Die Angst, die Søren Kierkegaard beschreibt, zwingt den Einzelnen dazu, sein indifferentes Leben zu überdenken und das ihm Mögliche, das möglich in Ansehung des Unausweichlichen ist, zu begreifen. Die

Furcht, die Franz Rosenzweig in den ersten Zeilen seines *Sterns der Erlösung* von 1921 in kaum noch zu überbietendem Pathos ausdrückt, führt zur Einsicht in die Notwendigkeit eines neuen Denkens, da die bestehenden philosophischen Theorien seiner Ansicht nach kein Mittel anbieten, um dieses Bewußtsein fruchtbar zu machen: »Vom Tode, von der Furcht des Todes, hebt alle Erkenntnis des All an.«¹⁷

Keines der drei Beispiele, die um weitere ergänzt werden könnten, zielt auf ein Negieren der Affektion, sondern das genaue Gegenteil – auf die Forderung, sie in eine Form philosophischer Denkbarkeit zu übersetzen. Spinozas Aussagen können als eine frühe Artikulation dieser Forderung verstanden werden, gewiß noch nicht in der späteren Eindringlichkeit ausgedrückt, aber in vergleichbarer Absicht thematisiert.

3

1535 erschienen die *Dialoghi d'amore* des Jehudah Abravanel, in latinisierter Form Leone Ebreo, die häufig als einzig bedeutendes Werk eines jüdischen Verfassers in der Renaissance bezeichnet werden. Darin entfaltet Abravanel das Motiv der intellektuellen Gottesliebe, das zunächst unscheinbar wirkt, doch seine Besonderheit nicht verbergen kann: Ein rationaler und ein emotionaler Weg führen den Menschen zum Erleben des Göttlichen, wobei es sich um zwei Ausdrücke ein und derselben Bewegung der Hinwendung handelt. Spinoza kannte diesen Text und verdankt ihm eben diese Auffassung, die er zum tragenden Element seiner Lehre der einen Substanz macht. Liebe und Verstehen schließen sich nicht aus, wie es unter manch terminologischer Differenzierungstendenz unumgänglich gewesen wäre. Nur derjenige vermag Gott zu lieben, der ihn versteht, so wie auch nur derjenige ihn zu verstehen weiß, der ihm liebend begegnet. Zwei Formen einer möglichen Weise, Gott zu erfahren, werden hier parallel gesetzt, die über die Natur Gottes eben so viel aussagen, wie über die Natur des Menschen. Denn keine der beiden Formen der Annäherung allein würde ausreichen, um die komplexe Erfahrung der Einheit der Substanz zu ermöglichen.

Die göttliche Substanz, so schreibt Spinoza in seiner *Ethica*, mag unendlich viele Attribute aufweisen. Für den Menschen ist sie nur in zwei Formen zugäng-

17 Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung*, S. 3.

lich: intellektuell und materiell. Häufig wird diese Auffassung Spinozas unter Bezugnahme auf die Begriffe »res cogitans« und »res extensa« gelesen, die René Descartes in seinen *Meditationes de prima philosophia* verwendet, um Rationalität und Körperlichkeit des Menschen einer wissenschaftlichen Betrachtung unterziehen zu können.

Während Descartes beide als Substanzen denkt, wählt Spinoza eine deutlich abweichende Darstellung: res cogitans, das Denken, und res extensa, die Ausdehnung, sind zwei Attribute der einen Substanz, die er mit Gott identifiziert.¹⁸ Diese Attribute können Gegenstand menschlicher Reflexion sein, wenn er die rationalen Erscheinungsformen der Substanz – des Seins – bedenkt. Verständnis des Seins ist seiner Ansicht nach immer nur im Wissen um dessen bipolare Struktur möglich, die dem Menschen als zwiefältig erscheint, weil er sich immer rational und emotional als da-seiend begreift.

Wenn Spinoza als ein Denker vorgestellt werden soll, der existenzphilosophische Auffassungen antizipiert, ist es sinnvoll, den Fokus der Aufmerksamkeit zu verschieben. Nicht Descartes soll als imaginärer Gesprächspartner betrachtet werden, sondern Jehudah Abravanel in dem Moment, in dem er das Bild der intellektuellen Liebe zeichnet. Diese vereint in sich die Weise, in der der Mensch das Dasein erfährt, mit der Weise, in der er es versteht. Sie verbindet dieses Verstehen mit der liebenden Hinwendung zu Gott, die das Verständnis von dessen Präsenz im Sein ist.

Spinoza folgt in seinen Aussagen zwar dem Motiv, das Abravanel entwirft, stellt es jedoch in völlig veränderter Form dar. Während ersterer seine Gedanken in Dialogform entfaltet, bedient sich Spinoza der argumentativen Methode. Seine Deutung der einen Substanz nimmt erheblich mehr Raum ein als die Erläuterung der intellektuellen Liebe, was jedoch nichts über die Gewichtung beider Themen aussagt. Gott in den Erscheinungen der einen Substanz zu sehen und sich dieses Sehens bewußt zu werden, heißt, ihn lieben zu wollen. Denn keine befriedigendere Erkenntnis ist dem Menschen möglich, als die, daß er Gott liebt, weil er das Sein versteht. Um diese komplexe kognitiv-psychische Reaktion ansatzweise zu verdeutlichen, seien drei Schritte der Argumentation Spinozas betrachtet. »Je mehr wir die Einzeldinge erkennen, um so mehr erken-

18 »Es folgt hieraus zweitens, daß das ausgedehnte Ding und das denkende Ding entweder Attribute Gottes sind oder Affektionen der Attribute Gottes.« (Spinoza: *Die Ethik*. S. 35)

nen wir Gott.«¹⁹ Aufgrund der substantiellen Verschränkung göttlichen und weltlichen Seins bedarf es keiner qualitativen Differenzierung beider Formen der Erkenntnis. Eine graduelle Intensivierung erschließt das Eine im Anderen. »Insofern unser Geist sich und den Körper unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit erkennt, hat er notwendig eine Erkenntnis Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird.«²⁰ Selbsterkenntnis erweist sich als Gotteserkenntnis, woraus Spinoza in einer weiteren gedanklichen Bewegung folgern kann, daß Gottesliebe Selbstliebe ist:

Die intellektuelle Liebe des Geistes zu Gott ist eben die Liebe Gottes, womit Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit betrachtet, ausgedrückt werden kann.²¹

»Unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit« kann im Affekt der Liebe das intellektuelle Verstehen des Seins, wie es sich in Gott, Welt und Mensch ausdrückt, erreicht werden. Affekt und Denken schließen sich nicht mehr aus, sondern bedingen einander in dem Augenblick, in dem sich Sein erschließt.

Verschiedentlich erfolgte in den letzten Formulierungen eine stillschweigende Identifizierung von Substanz und Sein, die erklärungsbedürftig ist. Substanz heißt nach aristotelischer Bestimmung das Zugrundeliegende, das der Attribuierung bedarf, um erkennbar zu sein. Es kann eigentlich nicht gesagt werden, was Substanz ist, sondern nur, wie Substanz erscheint. Diese Auffassung deckt sich mit Spinozas Deutung. Es kann nicht gewußt werden, was Gott, den er als Substanz bezeichnet, ist, sondern nur, wie er erscheint, nämlich als zu Liebender und zu Verstehender.

Wird der Begriff des Seins hiermit verglichen, bietet sich eine erste Parallele an. Sein als solches kann nur als Abstraktum gedacht werden; erfahrbar ist es als solches nicht. Doch erfährt der Mensch es in jedem Augenblick in der Form des Daseins, das sich ihm, wie eingangs kurz erwähnt wurde, über Empfindungen und das Denken erschließt. Vor diesem Hintergrund spricht im Grunde nichts dagegen, Spinozas Begriff der Substanz und den existenzphilosophischen Begriff des Seins zu vergleichen. Ein solcher Vergleich wäre im Gegensatz dazu

19 Ebd. S. 667.

20 Ebd. S. 675.

21 Ebd. S. 683.

mit dem Substanzbegriff Descartes' nicht möglich gewesen. Denn er faßt Substanz gerade nicht als Synonym für Einheit auf.

Es scheint sich somit eine grundsätzliche Aussage über die existenzphilosophische Auffassung vom Sein, das dem Menschen als Dasein gegeben ist, anzubieten. Es wird als einheitliche Struktur gedacht, die in ihrer ganzen Weite erfahrbar ist. Es gibt keine Notwendigkeit, an irgendeinem Punkt einen Wechsel vom sinnlichen Erleben zum rationalen Verstehen vorzunehmen, da Sein ist, als was es erfahrbar wird. Erfahrung wird hier unter Bezugnahme auf Franz Rosenzweigs Interpretation als komplexe Erschließung des Gegebenen gedeutet, die Erleben und Verstehen in sich vereint, ja, um es präziser zu formulieren, beide niemals als getrennte Vermögen betrachtet.

Jede Differenzierungsmaßnahme resultiert lediglich aus dem menschlichen Erfassungsvermögen, das bisweilen unterscheidend, bisweilen verknüpfend wirkt. Spinozas Bild der intellektuellen Liebe stellt den Versuch dar, Verstehen als ungeschiedenen Akt des Begreifens zu fassen. Wohl wissend, daß eine solche Deutung den wissenschaftlich Denkenden seiner Zeit kaum zugänglich sein dürfte, bereitet er sie durch die Einführung einer speziellen Art menschlichen Erkennens vor: die intuitive Erkenntnis. Diese begreift das Wesen der Dinge in ihrer materiellen Erscheinung. Es sind diese beiden Motive, die das Denken Spinozas im Kontext existenzphilosophischer Betrachtungen relevant erscheinen lassen: Die Vorstellung einer einzigen Substanz, die dem Menschen, der über Fähigkeiten des Empfindens und des Reflektierens verfügt, zwiefältig erscheint, und die Gewißheit, daß er seine gegensätzlich wirkenden Fähigkeiten in der Erkenntnis dieser einen Substanz, dieses einen Seins, verbinden kann, ja sogar verbinden muß, wenn er ihrer Beschaffenheit gerecht werden will.

Natürlich steht es für Spinoza noch außer Frage, daß die Welt das Werk göttlicher Schöpfungsmacht ist. Er bezweifelt zu keinem Zeitpunkt, daß diese Macht sich in jedem Prozeß der Natur erhält und zeigt – doch genau hierin bereitet sich das Denken des existentiellen Raumes vor, das für das existenzphilosophische Verständnis charakteristisch werden wird. Gott ist die absolut zu denkende Ursache des Seins, ist aber in dessen Erscheinungen unmittelbar erkennbar. Gott handelt aus der Fülle seiner Vermögen, könnte jedoch das Sein nicht anders hervorbringen, als es erfolgt ist. Gott ist Ursache der Welt, bleibt mit ihr jedoch als innere Erhaltungursache verbunden.²² Diese selten in An-

22 »Gott ist die immanente (immanens), nicht aber die übergehende (transiens) Ursache aller Dinge.« (Ebd. S. 55)

spruch genommene Form der Ursächlichkeit verweist weltliches Geschehen und göttliches Wirken aufeinander, da damit die Möglichkeit gegeben ist, Gott als immanente Ursache zu begreifen. Genau so ist er dann auch dem Menschen erfahrbar – immanent.

Damit setzt eine Tendenz zur Akzentuierung der Inwendigkeit des Seins ein, die sich im existentiellen Begriff vom Dasein niederschlagen wird. Mögliche Außenorientierungen, durch die der Mensch Antworten auf die Frage nach seinem Woher und dem Grund des Seins zu finden sucht, verlieren allmählich an Bedeutung. Statt dessen konzentriert sich die Aufmerksamkeit auf das innerweltliche Geschehen, womit eine entscheidende Konsequenz in Kauf genommen wird.

Werden Außenbezüge nicht mehr als notwendig erachtet, droht die Frage nach der Sinnhaftigkeit des Daseins in den Vordergrund zu rücken. Das Bild der »Geworfenheit«, das besonders in existentialistischen Texten immer wieder anklingt, hat hier seinen Ursprung. Von keinem Gott gegründet und geführt, lebt der Mensch in einer Welt schonungsloser Unbedingtheit; gestoßen in ein Dasein hat er seine Grundlosigkeit zu ertragen. Interessant ist, daß die Wendung zum immanenten Denken des Seins bei Spinoza nicht mit der Aufgabe des Glaubens an Gott erkaufte werden muß, wie es etwa bei Friedrich Nietzsche der Fall ist. Das berühmte Bild des Menschen, der mit schwankender Laterne auf dem Marktplatz den Tod Gottes verkündet, würde für Spinoza überhaupt keinen Sinn machen. Gott ist präsent in jeder Erscheinung des Seins und ist in dieser, um es noch einmal zu betonen, unmittelbar erkennbar. Insofern ist Spinozas Daseinsverständnis von der Gewißheit getragen, gegründet und bestimmt zu sein. Andernfalls wäre die Vorstellung der intellektuellen Liebe unsinnig. Sie ist Ausdruck des Bewußtseins, daß dem Menschen nichts Lustvolleres zu denken bekannt ist. Der spezielle Gebrauch des Begriffes des Lustvollen muß hier berücksichtigt werden. Lustvoll ist für Spinoza dasjenige, das der Mensch als unabhängig von äußerer Verursachung erfährt. Größtmögliche Introspektion verbindet sich hier mit größtmöglicher Gewißheit des Anderen, das in der Präsenz des Göttlichen eben nicht mehr das absolut Andere ist, das sich allenfalls in kurzen Augenblicken der Kontemplation erahnen ließe.

Für Spinoza wie auch für moderne Existenzdenker ist es entscheidend, die Inwendigkeit des Daseins zu beschreiben. Damit ist die Tatsache gemeint, daß sich alles Handeln und Erkennen des Menschen innerhalb des Daseins abspielt und dieses somit gestaltet – im positiven wie auch im negativen Sinne. Die Vor-

stellung eines in sich geschlossenen Existenzraumes hat wohl nie ein markanteres Bild gefunden als in Martin Heideggers Entwurf des »Gevierts«, das er in seinem Vortrag *Bauen – Wohnen – Denken* 1951 zeichnete. Ob er sich dabei von der Dichtung Friedrich Hölderlins oder von der Philosophie Franz Rosenzweigs inspirieren ließ, ja ob er überhaupt auf Anregungen aus fremden Schriften reagierte, spielt in diesem Moment keine Rolle. Entscheidend ist das Modell des existentiellen Raumes, das er in der Gegenüberstellung von göttlich-himmlichem und irdisch-menschlichem Sein zeichnet. Darin zeigt er, daß das Denken jedes dieser Elemente stets die Notwendigkeit impliziert, die anderen Elemente mitzudenken, wodurch eine Daseinssituation höchster Relationalität und absoluter Verantwortung entsteht.

Spinoza verfolgt die Idee der Inwendigkeit des Seins mit aller zu seiner Zeit möglichen Konsequenz. Die Andersheit Gottes bezieht er dabei in die Dimensionierung erfahrbarer Realität ein, was keinesfalls einer Leugnung seiner Existenz gleichkommt. Doch akzentuiert er damit eine Ausrichtung menschlichen Denkens und Tuns, die der modernen Vorstellung vom Dasein nahekommt. Hier, an diesem Ort, gilt es zu erfahren, was immer sein mag, so wie auch hier, an diesem Ort, zu handeln ist.

Wird in Spinozas Schriften nach einer Antwort auf die Frage der philosophischen Lebensführung geforscht, findet sich eine Formulierung in dem frühen Text *Tractatus de intellectus emendatione* von 1661. Dort beschreibt er die Suche des Menschen nach der ihm entsprechenden Natur einer Lebensweise und erklärt:

Das höchste Gut freilich besteht für ihn darin, dahin zu gelangen, sich einer solchen [Natur] nach Möglichkeit in Gemeinschaft mit anderen Individuen zu erfreuen. Was das für eine Natur ist, werden wir an gehöriger Stelle zeigen, nämlich daß sie die Erkenntnis der Einheit ist, die der Geist mit der Natur im Ganzen in sich enthält.²³

Von dieser Einheit aus wird sich das Denken zur Vorstellung des Daseins entwickeln, das Franz Rosenzweig 1921 noch als Ziel, nicht als verwirklichte Form des menschlichen Seins begreift. In seinem *Stern der Erlösung*, der als ein Beispiel existenzphilosophischen Denkens gelesen werden kann, schreibt er daher:

23 Spinoza, Baruch de (2003): »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 5, 1. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner. S. 15.

»Leben und Dasein decken einander – noch nicht.«²⁴ Vielleicht lohnt der Gedanke, ob dieses Urteil heute anders ausfallen würde.

Literatur

- Arendt, Hannah (1990): *Was ist Existenzphilosophie?* Frankfurt am Main: Anton Hain.
- Heidegger, Martin (1992): *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heinemann, Fritz (1929): *Neue Wege der Philosophie. Geist, Leben, Existenz. Eine Einführung in die Philosophie der Gegenwart.* Leipzig: Quelle und Meyer.
- Jaspers, Karl (1999): *Die geistige Situation der Zeit.* Berlin und New York: Walter de Gruyter.
- Möbuß, Susanne (2015): *Existenzphilosophie.* Bd. 2. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Nietzsche, Friedrich (1999): »Ecce Homo«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe.* Bd. 6. Hrsg. von Giorgio Colli und Mezzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 257–332.
- Rosenzweig, Franz (1984): »Das neue Denken«. In: ders.: *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken.* Hrsg. von Reinhold Mayer und Annemarie Mayer. Dordrecht: Springer. S. 139–161.
- Rosenzweig, Franz (1988): *Der Stern der Erlösung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, Arthur (1966): *Der handschriftliche Nachlass.* 2. Bde. Hrsg. von Arthur Hübscher. Frankfurt am Main: Waldemar Kramer.
- Spinoza, Baruch de (1977): *Die Ethik.* Stuttgart: Philipp Reclam.
- Spinoza, Baruch de (2003): »Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Tractatus de intellectus emendatione«. In: ders.: *Sämtliche Werke.* Bd. 5, 1. Hrsg. von Wolfgang Bartuschat. Hamburg: Felix Meiner.

24 Rosenzweig: *Der Stern der Erlösung.* S. 249.

Christoph Jamme

Die Verschiedenheit der Künste und das Wirkziel der Tragödie

Zu Lessings Laokoon und seiner Hamburgischen Dramaturgie

1 Laokoon

1766 erscheint die Schrift, deren Anfänge schon auf Studien in der Breslauer Zeit, also von 1760 bis April 1765, zurückgehen: *Laokoon oder Über die Grenzen der Malerei und Poesie*.¹ Bis in den Beginn der 1770er-Jahre hinein plante Lessing noch eine Fortsetzung dieser Schrift, die aber nicht zustande kam. Lessings Schrift ist eine Stellungnahme zu einem aktuellen Problem der Ästhetik, nämlich zur Grenzziehung zwischen bildenden und redenden Künsten. Dieser Aufsatz stellt keine neuen Fragen, aber er führt die gestellten Fragen unter einem neuen Aspekt weiter. Er führt auch keinen neuen Begriff der Unterscheidung zwischen Malerei und Dichtung ein, aber er greift die Begriffe in einer neuen Behandlungsweise auf.

Wir haben drei Probleme zu bedenken:

1. die Bedeutung der Schrift vor dem Hintergrund der Kunstlehre und -praxis seiner Zeit;
2. inwiefern Lessings Schrift eine neue Stufe bildet in der Auslegung der Lehre und Kunst der Alten;

1 Vgl. dazu Barner, Wilfried (2007): »Entstehung und Quellen«. In: Lessing, Gotthold Ephraim: *Laokoon. Briefe antiquarischen Inhalts*. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. S. 631–650. Hier: S. 638ff.

3. die Vergegenwärtigung der Stilgesetze für Malerei und Dichtung, das heißt Lessings Beitrag zur Ästhetik des 18. Jahrhunderts.

1.1 Ad 1

Lessing richtet sein Augenmerk auf konkrete Erscheinungen, nämlich auf die »Schilderungssucht« in der Poesie und die »Allegoristerei« in der Malerei.² Es ist die seit der Renaissance blühende »malende Poesie«, die sich auf das aus dem Zusammenhang gerissene Horaz-Wort »Ut pictura poesis« (*De arte poetica*, Vers 361) berufen zu können glaubte, mit der Lessing hier ins Gericht geht. Eine Metapher war zum Topos erhoben worden, eine Einzelbemerkung war hier zur ästhetischen Norm gemacht worden (siehe Martin Opitz und Georg Philipp Harsdörffer). Lessing erwähnt Ludovico Dolce (*Dialogo della pittura*), der sich auf Ariost bezieht. Doch auch im frühen 18. Jahrhundert, nicht nur im 16., wird die alte Maxime strikt verteidigt. Als Höhepunkt mag die Dichtung Albrecht von Hallers und Christian Ewald von Kleists Naturgedicht *Der Frühling* gelten.

Kriterium der Unterscheidung ist die »Koexistenz« der Körper in der Malerei und die »Sukzessivität« der Rede in der Dichtung. Lessings Hauptfrage ist *nicht* die nach der Ähnlichkeit von Malerei und Dichtung als nachahmenden Künsten überhaupt, sondern sein Bemühen gilt der Erkenntnis der Verschiedenheit der Künste. Dabei muss er auf eine große Reihe von Vorläufern zurückgreifen. So hatte bereits Jean-Baptiste Dubos (*Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture*) zwischen »Simultaneität« und »Sukzessivität« unterschieden. Doch auch er zog aus dieser Unterscheidung, wie auch sein Nachfolger Charles Batteux (*Les beaux arts réduits à un même principe*), die Folgerung, der Dichter habe mit Worten zu malen. Anne Claude Philippe de Tubières, der Comte de Caylus (*Tableaux tirés de l'Iliade*), wendete die Frage ins Praktische: Wie ist Homer für die Malerei brauchbar?³ Wichtig, auch für die Entstehungsgeschichte des *Laokoon*, wurde das Kritik-Pendant zu Caylus, nämlich Joseph Spences *Polymetis*, ein Versuch des Vergleiches der Werke der römischen Dichter mit der Überlieferung der alten bildenden Künstler.⁴ »Von der Ähnlichkeit, welche die Poesie und Malerei miteinander haben«, mache, so Lessing, dieser sich »die allerselt-

2 Lessing, Gotthold Ephraim (2007): *Laokoon. Briefe antiquarischen Inhalts*. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, S. 15.

3 Vgl. ebd. S. 94ff.

4 Vgl. ebd. S. 25, 68ff., 79ff., 91ff., 213.

samsten Begriffe. Er glaubet, dass beide Künste bei den Alten so genau verbunden gewesen, dass sie beständig Hand in Hand gegangen.⁵ Über die Grenzen von Malerei und Poesie habe er nicht wirklich nachgedacht. James Harris (*A Discourse on Music, Painting and Poetry*) war zu folgender wichtigen Unterscheidung gelangt: Die Malerei sei die Kunst einer Ordnung im Raum (*coexistentes*), Dichtung und Musik dagegen hätten ihre Teile in einer Aufeinanderfolge (*successivae*). Denis Diderot (*Lettre sur les sourds et muets* und *Essai sur la peinture*) behauptete, dass Malerei und Dichtung sich nicht gleich zu den gleichen Gegenständen verhalten könnten. Er erwähnt auch die Frage nach der Darstellung des leidenden Laokoon in der bildenden Kunst. Es sind also die Themen der Zeit, die längst auch Lessing beschäftigen, wie der Briefwechsel mit Moses Mendelssohn zeigt.⁶ Mendelssohn ist es übrigens auch, der die Arbeit mit steten Anregungen begleitet. Lessing stützt sich also auf eine lange Tradition, aber erst er führt die Vorarbeiten zu Ende und bringt die aufgeworfenen Fragen und Probleme in einen systematischen Ableitungszusammenhang. Er stellt die strengere Frage nach den Möglichkeiten des Stils, nach seinen Bedingungen und Grenzen. Ausgangspunkt ist eine Untersuchung des Winckelmannschen Vergleichs zwischen Laokoon als Plastik und Laokoon in der Behandlung durch Vergil.

1.2 Ad 2

Lessing zitiert Johann Joachim Winckelmanns *Gedanken ueber die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst* von 1755 und seine Worte über

5 Ebd. S. 79.

6 In der ersten Dezemberhälfte 1756 schrieb Mendelssohn an Lessing: »Ich gehe mit Ihnen in die Schule der alten Dichter, allein wenn wir sie verlassen, so kommen Sie mit mir in die Schule der alten Bildhauer. Ich habe ihre Kunststücke nicht gesehen, aber Winkelmann, (in seiner vortrefflichen Abhandlung von der Nachahmung der Werke der Griechen) dem ich einen feinen Geschmack zutraue, sagt: ihre Bildhauer hätten ihre Götter und Helden niemals von einer ausgelassenen Leidenschaft dahin reißen lassen. Man fände bey ihnen allezeit *die Natur in Ruhe* (wie er es nennt) und die Leidenschaften von einer gewissen Gemüthsruhe begleitet, dadurch die schmerzliche Empfindung des Mitleidens gleichsam mit einem Firnisse von Bewunderung und Ehrfurcht überzogen wird. Er führt den Laokoon z. E. an, den Virgil poetisch entworfen, und ein griechischer Künstler in Marmor gehauen hat. Jener drückt den Schmerz vortrefflich aus, dieser hingegen läßt ihn den Schmerz gewissermaßen besiegen, und übertrifft den Dichter um desto mehr, je mehr das bloße mitleidige Gefühl einem mit Bewunderung und Ehrfurcht untermengten Mitleiden nachzusetzen ist.« (Lessing, Gotthold Ephraim, Mendelssohn, Moses und Nicolai, Friedrich (1972): *Briefwechsel über das Trauerspiel*. Hrsg. von Jochen Schulte-Sasse. München: Winkler. S. 73)

»edele Einfalt und stille Größe«. ⁷ Die Laokoon-Plastik zeige, so Winckelmann, eine »große und gesetzte Seele«, ⁸ kein schreckliches Geschrei, wie Vergil berichtet. Laokoon leide, aber er leide wie der Philoktet des Sophokles.

Hier beginnt nun Lessings eigene Stellungnahme. Er stimmt der ersten Beobachtung Winckelmanns zu: Die Plastik zeigt den Ausdruck des Schmerzes gemildert. Was Lessing aber nicht akzeptieren kann, ist Winckelmanns kritischer Seitenblick auf Vergil. Lessing kritisiert ein Zweifaches: einmal die Beziehung der Kunst auf ein (inhaltlich bestimmtes) ethisches Ideal, zum anderen eben das Inhaltliche des Ideals selbst. Der Grund für die Milde in der Plastik sei kein absolutes ethisches Ideal (»edle Einfalt und stille Größe«), kein Ideal, das für die gesamte griechische Kunst gelte, sondern ein Gesetz der bildenden Kunst, ein Stilgesetz. Was Winckelmann als absolutes Gesetz ausgesprochen hatte, wird auf die Malerei und Bildhauerkunst beschränkt. Die inhaltliche Bestimmung dieses Ideals als »edle Einfalt und stille Größe«, das Ideal also der stoischen Gewissheit, wird von Lessings Beobachtung der griechischen Dichtkunst widerlegt.

Lessings Einwände sind Teil einer kritischen Grundintention, sind ein Teil jener Dramentheorie, die ihn für »das rechte Menschliche« eintreten ließ. »Alles Stoische ist untheatralisch.« ⁹ Eine eingehende Analyse des *Philoktet* von Sophokles führt zu folgendem Ergebnis: Die Griechen haben den wahren Menschen darzustellen versucht, der sich seiner Klage nicht zu schämen braucht. »Ein Theater ist keine Arena. [...] Ihre Helden müssen Gefühl zeigen.« ¹⁰ Über Senecas Tragödie heißt es verurteilend: »Die Zuschauer lernten [...] alle Natur verkennen.« ¹¹ Es zeigt sich hier, wie Lessing die gesamte Tradition des stoisch-heroischen Dramas bis in ihren Ursprung zurückverfolgt: Ausgangspunkt ist ein französisches *Philoktet*-Drama von Jean-Baptiste Vivien de Châteaubrun (*Philoctète*) und Endpunkte sind Seneca und Sophokles. Das ist eine Sichtung und Durchstoßung des gesamten römisch-renaissancistisch-barocken Ideals.

7 Lessing: *Laokoon. Briefe antiquarischen Inhalts*. S. 17.

8 Ebd.

9 Ebd. S. 21.

10 Ebd. S. 45.

11 Ebd.

1.3 Ad 3

Statt nach einem inhaltlichen ethischen Prinzip wird jetzt nach einem ästhetischen und künstlerischen Prinzip gefragt, nach den Mitteln und Bedürfnissen der Kunst. Das geschieht vornehmlich durch die Deutung einer großen Anzahl von Beispielen der Antike (Homer, Vergil, et cetera). Als Ergebnis ergibt sich eine Abgrenzung von Malerei und Dichtung. Die bildende Kunst verhülle den Schmerz und die Gefühle, da dies »transitorische« Elemente seien; die Malerei könne einen einzigen Augenblick der Handlung festhalten und gestalten: Es geht bei ihr um die Verwandlung des Transitorischen in das Beständige. Konsequenz ist für Lessing die Verurteilung der »Allegoresterieen« in der Malerei als Eingriffe des Malers in den Bereich des Dichters. Während Körper das Objekt der Malerei seien, sind Handlungen der eigentliche Gegenstand der Poesie. Lessing leitet daraus zwei Forderungen ab: Da die Malerei das Transitorische nicht zu fassen vermag, müsse sie das Transitorische ins Beständige verwandeln, und da die Poesie das Körperliche nicht zu ergreifen vermag, müsse sie das Beständige ins Transitorische verwandeln. So wird der Schild des Achill bei Homer in seinem Werden, seinem Entstehen vorgeführt.¹² Der Dichtkunst komme also die »Sphäre des inneren Auges« zu, ihr verbieten sich die statischen Dinge. Sie müsse sich daher befreien vom Diktat der Malerei, sich trennen von der malend-beschreibenden Dichtkunst.

Lessing fasst die Handlung vor allem als Sukzession auf. Es geht um die Frage, wie der Dichter im Leser den Eindruck des Ganzen hervorrufen könne. Beschreibungen sind viel zu langwierig, am Ende haben wir den Anfang schon wieder vergessen. Lessing zitiert in diesem Zusammenhang Albrecht von Hallers Gedicht *Die Alpen* und zeigt, dass ein solcher Stil der Dichtung inadäquat sei.¹³ »Beschreibende Dichtung« ist wenig anschaulich. Es ist letztlich das Prinzip der mimetischen Kunst, das Lessing zu seiner Kritik an der malenden Kunst führt: Das Ding selbst erscheine nicht in Hallers Beschreibung. Analog zur Stilentscheidung seiner Fabeltheorie¹⁴ sehen wir Lessing nach der treffenden Kraft der

12 Vgl. ebd. S. 134ff., insbesondere 134: »Homer malte nämlich das Schild nicht als ein fertiges vollendetes, sondern als ein werdendes Schild. [...] Dies lässt sich von dem Schilde des Äneas beim Virgil nicht sagen.«

13 Vgl. ebd. S. 125.

14 Im Herbst 1759 erscheinen Lessings *Abhandlungen über die Fabel* und machen Lessings »Interesse und seine Kenntnis der europäischen Diskussion über »bildende« und »redende« Künste unüberschbar« (Barner: »Entstehung und Quellen«, S. 630f.).

Wortmittel fragen. Ist hiermit eine Einseitigkeit seiner poetologischen Entscheidung genannt, so sei doch auch erwähnt, dass Lessing auf dem Gebiete des *Dramas* eben die Menschen- und Handlungsdarstellung das Wichtigste ist.

Zusammenfassend ließe sich sagen: Lessings Hauptproblem im *Laokoon* ist die Doppelfrage nach den Stilmitteln der Kunst einerseits und nach ihren wirkungsästhetischen Funktionen andererseits. Eine Lösung dieser Fragen wird im *Laokoon* deutlich, noch deutlicher jedoch wird sie in der *Hamburgischen Dramaturgie*.

2 Hamburgische Dramaturgie

2.1 Vorbemerkung

Lessings Dramaturgie ist nicht von überzeitlicher Art. Er selbst hätte solchen absoluten Geltungsansprüchen widersprochen: Er habe nichts als »fermenta cognitionis« (Samen der Erkenntnis) ausstreuen wollen. Dennoch ist die Dramaturgie Ausdruck für die Konzentration einer geschichtlichen Auseinandersetzung im Raum der Gattungspoetik und eine Grundsatzklärung der Phänomene des aristotelischen und nichtaristotelischen Theaters. Unser Thema ist der kritisch-historische Sinn des lessingschen Hauptwerkes: die Modifikationen des sich selbst als aristotelisch verstehenden Theaters.

Blicken wir auf die wichtigsten Klärungen, die die *Hamburgische Dramaturgie* bringt, so lassen sich vier Gedankenkreise unterscheiden:

1. die genauere Bestimmung des *Wirkziels* der dramatisch-tragischen Kunst (Wirkungsästhetik): »Bewunderung« und »Schrecken«, »Furcht« und »Mitleid«;
2. der Übergang von der Wirkungsästhetik hin zu einer *Struktur*-Bestimmung *des Dramas*, die Frage also, wie Lessing die Voraussetzungen für die dramatische Wirkung zu ergründen sucht, indem er die Bauform des Dramas bestimmt (Zusammenhang von Wirkungsästhetik und Gebildeästhetik);
3. der Hinweis auf die *Eigengesetzlichkeit der Dichtung* und den ihr innewohnenden humanen Sinn, also die Frage nach dem Verhältnis von Dichtung und Wahrheit, Dichtung und Geschichte, Natur und Realität;
4. die *historische Auseinandersetzung*. Lessing klärt seine historische Stellung in zweierlei Hinsicht:

- a) Loslösung von der klassizistischen Tradition (Corneille und Voltaire, Aristoteles) und
- b) Abwehr gegen eine neue Richtung der »Regellosigkeit« (Shakespeareomanie und Geniezeit).

Für jeden der Punkte gibt es oft auch fast nur zufällig-ephemere Ansatzpunkte. Gleichwohl sind es nicht nur ad hoc hingeworfene Bemerkungen, sondern die *Hamburgische Dramaturgie* führt weiter in die Grundintentionen der lessingschen Kunstkritik. Einiges davon ist schon angeklungen: so der Gedanke, dass das Drama einen eigenen Funktionszusammenhang von Figur, Dialog und Handlung zu bieten suchen müsse (nicht Ständeklausel, sondern themen- und problembezogene Figurenkonstellation). Weisen alle diese Bemerkungen auf die Ablehnung der Erstarrung und des Schematismus von Drama und Bühnenstil, so gibt es ein Wort in der *Hamburgischen Dramaturgie*, das all dies zusammenfasst und gleichsam als Leitwort unserer Untersuchungen gelten könnte: »Wenn die Menschen Maschinen geworden sind, so ist es das Werk des Dichters, aus diesen Maschinen wieder Menschen zu machen.«

2.2 Anlass, Durchführung und Art der Hamburgischen Dramaturgie

Im April 1776 war die Eröffnung einer mit öffentlichen Mitteln geförderten Bühne unter Ackermann in Hamburg geplant. Die Hamburger wandten sich an Lessing, den ersten Kritiker Deutschlands, und dieser verpflichtete sich als Kritiker nach Hamburg. Die *Hamburgische Dramaturgie* will jeden Schritt der Dichter und Schauspieler begleiten. Die Art der Kritiken, die das Unternehmen bis zu seiner Schließung im November 1768 begleiten, verändert sich zunehmend. Die Anlässe rücken mehr und mehr in den Hintergrund, und mit dem 25. Stück gibt Lessing die Schauspielkritik ganz auf. Deskriptive Berichte werden abgelöst von längeren theoretischen Erörterungen. Am Ende steht eine resignative Bilanz über das »deutsche Nationaltheater«. Diese Bilanz ist auch berechtigt, blickt man nur auf das in der Tat recht traurige Repertoire, aber bedeutsam wurde das Projekt, weil Lessing es zum Anlass nahm zu einer großen historischen Auseinandersetzung: zur Frage nach Wirkung und Wesen der Tragödie.

2.3 Hauptthemen, Intentionen und Probleme

2.3.1 »Bewunderung« und »Schrecken«

Lessing setzt ein mit der Frage nach der Tragödien-tradition, nach jenen Tragödien, die Bewunderung oder Schrecken bewirken sollten. Wir beginnen mit der lessingschen Kritik an der Märtyrertragödie. Als Vorstufe dieser Kritik nehmen wir den Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai hinzu.

Lessing setzt ein mit einer Kritik des Schauspiels *Olint und Sophronia* von Friedrich von Cronegk. Es ist ein Stück klassizistisch-heroischen Stils, es zeigt, wie Figuren in christlich-stoischer Tugendgesinnung sich opfern. Lessing beginnt mit einer Kritik am Heldentypus und am Pathos des Dramas. Die allgemeinere Kritik richtet sich auf zwei Punkte:

1. Motivation der stoisch-heroischen Tragödie;
2. Absicht und Wirkung dieser Tragödienart.

Was die Motivation angeht, so fordert Lessing, dass alles aus den natürlichen Ursachen entspringen müsse: »Alle Moral muss aus der Fülle des Herzens kommen.« Charakter und Geschehen müssen in eine einsehbare Verbindung gebracht werden.

Des Weiteren wird die Wirkung der »Bewunderung« kritisch beleuchtet, besonders auch in einer Analyse des *Polyeuct* von Pierre Corneille. Das war schon im Briefwechsel mit Mendelssohn und Nicolai geschehen und die dort geführte Diskussion wird hier nicht in extenso wiederholt. Wir müssen uns also auf die Briefe der Jahre 1756 und 1757 beziehen. Die dort aufgestellte These lautete: Die Bewunderung als alleiniger Effekt der Tragödie sei abzuweisen, sei doch die Bewunderung ein distanzschaffendes, das Mitleid dagegen ein distanz-aufhebendes Element. Mendelssohn verteidigte die Bewunderung, weil sie Anlass des Seelenaufschwungs sei. Gerade hier setzt Lessings Kritik ein: Die Bewunderung beziehe sich auf etwas den Menschen Übersteigendes. Die moralistische Deutung der Tragödie, die Mendelssohn hier verteidigt und die Lessing kritisiert, stammt aus der Poetik der Renaissance und ist mit ihr nach Deutschland gewandert. Bedeutsamer noch als die theoretischen Erörterungen wurde aber die dichterische Praxis in Renaissance, Barock und französischer Klassik, die sich aus zwei Quellen nährte:

1. der humanistisch-didaktischen Renaissance und der höfischen Kultur, die nach repräsentativen Helden, nach der Magnanimitas (magna anima, Seelengröße) verlangte;
2. dem christlichen Barockdrama (unschuldiges Leiden).

An beiden, der christlichen und der stoisch-heroischen Tragödie, setzt Lessings Kritik also an. Er bleibt aber nicht bei der Kritik stehen. Er verlangt vom Drama Einsicht in die einzelnen Vorgänge der menschlichen Erfahrung. Diese Theorie wird schon im Brief vom 18. Dezember 1756 ausgeführt: Ohne die *harmatia* (Fehler, Schuld und Irrtum) würde der Charakter und das Unglück des Helden kein Ganzes ausmachen.

Es geht Lessing um die Einsehbarkeit der dramatischen Handlung. Hier wird der Zusammenhang von Wirkziel und Struktur des Dramas deutlich. Auch in der Frage nach der Schreckenstragödie wird diese Problematik wieder aufgeworfen, in einer Analyse von Corneilles *Rodegune*. Doch vorerst noch ein weiteres Wort zur »Bewunderung«. Lessing verbannt die Bewunderung nicht völlig aus den Wirkungen der Tragödie, sondern er räumt ihr – in seinen Briefen – auch einen Platz ein: allerdings in einer untergeordneten Bedeutung, in einer mitwirkenden Funktion als »Ruhepunkt des Mitleidens«. Lessing findet eine Dramenauslegung vor, die entweder durch das Bild des Helden zur Bewunderung auffordern oder durch das Bild des Bösewichts abschrecken will. Um am Unglück des Helden teilhaben zu können, bedarf es auch des Blicks auf das Gute in ihm. Bewunderung ist für Lessing »incitamentum« (Anreiz, Sporn, Antrieb) der Mitleidwirkung.

In Lessings Kritik der *Rodegune* wird dieser Gedanke nochmals expliziert. Im 29. bis 32. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie* findet sich Lessings Kritik an der Schreckenstragödie, dem komplementären Gegenbild zur Bewunderungstragödie. Lessing fragt nach den möglichen Motivationen, die dieses Verbrechen erklären. Corneille habe eine Häufung von »Unwahrscheinlichkeiten« gebracht, um Schrecken und Mitleid zu erregen, aber er verfehle seine Wirkung. Lessing kritisiert zweierlei:

1. die Wahl eines *nur* bösen Helden (»Heroismus des Lasters«);
2. das Prinzip der Häufung von unverbundenen Taten (»Unwahrscheinlichkeiten«).

Die daraus resultierende programmatische Forderung gipfelt in dem zum *locus classicus* gewordenen Hinweis:

Das Genie können nur Begebenheiten beschäftigen, die ineinander gegründet sind, nur Ketten von Ursachen und Wirkung. Diese auf jene zurück zu führen, jene gegen diese abzuwägen, überall das Umgekehrte auszuschließen, alles, was geschieht, so geschehen zu lassen, dass es nicht anders geschehen können: das, das ist seine Sache, wenn es in dem Felde der Geschichte arbeitet, um die unnützen Schätze des Gedächtnisses in Nahrung des Geistes zu verwandeln.¹⁵

Das ist das Plädoyer für das streng logische, einsehbare und kausale Drama, das Drama eines strengen »Funktionalismus« (Max Kommerell). Es geht in erster Linie nicht um die äußere, sondern vielmehr um die innere Handlung. Die Forderung nach Verbindung von Moralität, Kausalität und Finalität meint nicht nur die Handlungsdarstellung selbst, sondern auch die Wirkung des Mitleidens, die soziale Wirkung katexochen, wie man sie genannt hat.

2.3.2 »Furcht« und »Mitleid«

Bevor wir uns der Erörterung des Problems von Furcht und Mitleid zuwenden können, müssen wir drei Teilprobleme bedenken:

1. das Problem der Wahrscheinlichkeit oder die Frage nach der Täuschung und Illusion;
2. die Drei-Einheiten-Frage;
3. die Bestimmung des dramatischen Helden als mittlerer Held (*mediocritas*).

2.3.2.1 Ad 1

Das Drama, so fordert Lessing, müsse für sich selbst wahrscheinlich sein. Was heißt das? Wir beginnen mit einer Frage, die Lessing im 11. und 12. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie* behandelt: was es mit den Geister- und Gespenstererscheinungen auf der Bühne auf sich habe. Anlass ist die Kritik von Voltaires *Semiramis* im Vergleich mit Shakespeares *Hamlet*. Die Gespenster des Voltaire seien Maschinen ohne Überzeugungskraft. Der Geist des Hamlet lasse uns die Haare zu Berge stehen. Es ist nur Hamlet selbst, mit dem sich der Geist einlässt, er wirkt weniger durch sich selbst, mehr durch ihn, Hamlet. In Shakespea-

15 Lessing, Gotthold Ephraim (1968): »Hamburgische Dramaturgie. Erster Band«. In: ders.: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*. Bd. 9. Hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. Berlin: Walter de Gruyter. S. 179–406. Hier: S. 308.

res Stück müssen wir durch die Teilnahme Hamlets Erfahrungen folgen, »sympathisieren«. Wir sehen die in der dramatischen Person liegenden Gründe als einsehbar an. Das Problem der Wahrscheinlichkeit meint also wieder das Problem des inneren Begründungszusammenhangs des Dramas.

2.3.2.2 Ad 2

Eine Neufassung der Drei Einheiten sah Lessing in der Dramatik der jungen Franzosen, die sich vor allem um eine technisch möglichst genaue Befolgung der aristotelischen Regeln bemühen zu müssen glaubten. Anlass für Lessings Auseinandersetzung mit dem Problem ist wieder ein Stück Voltaires: *Mérope*. Den ersten Punkt, die Forderung nach dramatischer Einheit des Ortes, erledigt Lessing rasch. Wichtig ist einzig die Beachtung einer gewissen dramatischen Wahrscheinlichkeit.

Eingehender beschäftigt Lessing sich mit der Forderung nach Einheit der Zeit. Er unterscheidet hier zwischen der physikalischen und der moralischen Zeit. Bei Voltaire gehe die physikalische Zeit auf Kosten der moralischen, das heißt auf Kosten der Erlebbarkeit. Werde die moralische Zeit verletzt, so würden zwar die Worte der aristotelischen Forderung erfüllt, nicht aber ihr Geist.

Wenn Lessing die nur äußere Beachtung der Einheiten verwirft, so liegt die Ursache in dem, was als Begründung im Verlauf des Dramas von Bedeutung ist, eben dem, was »Einheit der Handlung« heißen müsste. Vor dieser Forderung verblassen auch die Forderungen nach der technischen Verbindung der Szenen und Ähnliches.

2.3.2.3 Ad 3

Lessing führt das Problem des inneren Begründungszusammenhangs des Dramas unter einem doppelten Aspekt weiter: zum einen dem Aspekt der Notwendigkeit einer bestimmten Art der Dramenführung, zum anderen jenem der Verstehbarkeit und uns betreffenden Kraft des Geschicks der Figuren (Furcht für uns selbst).

Um dem ersten Aspekt näher zu kommen, bedenken wir noch einmal die lessingschen Worte aus der *Rodegune*-Kritik. Sie meinten nicht nur die Betroffenheit des Zuschauers, sondern auch die Voraussetzungen für die Treffbarkeit: dass ein dem Menschen vergleichbares Geschick, ein »homonoion« (Gleichartiges) auf der Bühne sich abspiele. Lessing verlangt für die Bühne den middle-

ren Helden, der weder vollkommen tugendhaft noch vollkommen lasterhaft ist: ein Mensch also, der dem Zuschauer ähnlich ist (Aristoteles). Im 75. Stück findet sich folgender Satz, der ebenfalls zum *locus classicus* geworden ist:

Nicht genug also, daß der Unglückliche, mit dem wir Mitleiden haben sollen, sein Unglück nicht verdiene, ob er es sich schon durch irgend eine Schwachheit zugezogen: seine gequälte Unschuld, oder vielmehr seine zu hart heimgesuchte Schuld, sey für uns verlohren, sey nicht vermögend, unser Mitleid zu erregen, wenn wir keine Möglichkeit sähen, dass uns sein Leiden auch treffen könne: Diese Möglichkeit aber finde sich alsdann [...] wenn ihn der Dichter nicht schlimmer mache, als wir gemeinlich zu seyn pflegen, [...] kurz, wenn er ihn mit uns von gleichem Schrot und Korn schildere.¹⁶

2.4 Fassen wir zusammen

Lessings Kritik an der älteren Tragödie gilt beidem: sie verfehle die eigentliche Wirkung, wenn sie das Drama zum Exempelbild für Tugend oder Laster mache, und sie verfehle die Forderung des Aristoteles nach der Erweckung von Furcht und Mitleid.¹⁷ Corneille, so Lessings Kritik, bewirke entweder Furcht oder Mitleid, es sei aber zu fordern, dass aus dem Ganzen der Handlung beides, Mitleid und Furcht zugleich hervorgehen müsse. Lessing entwickelt seine Gedanken über die Bedeutung der Furcht anlässlich einer Kritik einer zeitgenössischen Schreckenstragödie, nämlich Christian Felix Weißes *Richard III.* von 1759. Dieses Drama bewirke Schrecken nur als ein Erstaunen über unbegreifliche Missetat. Aristoteles meine aber jene Furcht, in die uns nur das Unglück »unsergleichen« (*mediocritas*) setzen könne. Die Furcht, von der Aristoteles spricht,

ist die Furcht, welche aus unserer Ähnlichkeit mit der leidenden Person für uns selbst entspringt; es ist die Furcht, daß die Unglücksfälle, die wir über

16 Lessing, Gotthold Ephraim (1979): »Hamburgische Dramaturgie. Zweiter Band«. In: ders.: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*. Bd. 10. Hrsg. von Franz Muncker. Berlin: Walter de Gruyter. S. 3–221. Hier: S. 103f.

17 Phobos bedeutet Schrecken (Lessing, bis zum 74. Stück der *Hamburgischen Dramaturgie*), Furcht (von da ab), metus (Heinsius), terror (Robotelli), terreur (Corneille), crainte (Batteux); éleos bedeutet Mitleid (Lessing), misericordia (Robotelli und Heinsius), miseratio (Minturnus), pitié (Corneille), compassion (Corneille und Batteux).

diese verhänget sehen, uns selbst treffen können; es ist die Furcht, daß wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können. Mit einem Worte: diese Furcht ist das auf uns selbst bezogene Mitleid.¹⁸

Nicht die Empfindungen der Bühnenfigur sind gemeint (wie eine Gruppe von Aristoteles-Auslegern meinte), sondern die des Zuschauers. Lessing verlangt die Möglichkeit der aktiven Teilnahme des Zuschauers, er verlegt das tragische Interesse von der Bühne in den Zuschauerraum.

Furcht ist eine mitgehende Empfindung des Zuschauers, ein Incitament für das Miterleiden. Diese Furcht wird ermöglicht durch die menschliche Gleichartigkeit der dargestellten Personen mit uns selbst. Lessing ordnet dabei die Furcht dem Mitleid zu und unter. Wie vorher Bewunderung und Mitleid, so werden jetzt Furcht und Mitleid in eine psychologische Beziehung zueinander gebracht. Die Tragödie wird so zu einer menschlichen Erfahrung für uns.

Was hat Lessing aus der aristotelischen »Katharsis« (der Reinigung von den Leidenschaften) gemacht? Lessing unterscheidet die mitleidige Regung von ganz allgemeiner Art (der Philanthropie) vom Mitleid als Wirkung des Tragischen, die durch die Mitwirkung einer Furcht für uns entsteht. Es handelt sich offensichtlich um eine Steigerung des Mitleids. Es wird angerufen und aufgerufen durch das mithilfe der Furcht gelenkte mitmenschliche Empfinden. Der dramatische Actus schlägt in dem Mitvollziehenden ein, so dass die Empfindung, das Mitleid *momentan* entsteht. Das Drama hat die Möglichkeit und die Funktion, etwas Gegenwärtiges anschaulich und mitvollziehbar darzustellen. So bewirkt das Drama ein auf sinnliche Momentaneität gegründetes »Interesse«. Lessings Hinweis auf die Wirkungskraft der Gattungsform, auf die Gegenwärtigkeit der dramatischen Handlung, lässt auch das Wirkziel als etwas Gegenwärtiges denken. Es ist der jetzt geschehende Mitvollzug gemeint, nicht irgend-etwas Nachträgliches, keine ablösbare Moralisation. Für Lessing haben die Tragödie und ihre Wirkung nicht den Sinn in nachträglich erkannter Moral oder Lehre, sondern das bewirkte Mitleid ist gegenwärtiger Mitvollzug. Vielleicht dürfte man von einer »Selbsterprobung des Menschlichen« (Ingrid Strohschneider-Kohrs) sprechen: Mitleid ist Mitleiden in actu.

Auf welche Art hat Lessing dann aber »Katharsis« verstanden? Reinigen definiert er an einer Stelle als die Verwandlung der Leidenschaften in tugend-

18 Lessing: »Hamburgische Dramaturgie. Zweiter Band«. S. 102.

hafte Fertigkeiten. Mitleid ist für Lessing durchaus ein Affekt, eine Gefühlsfähigkeit, aber es gibt auch ein Zuviel oder Zuwenig von Empfindung. Die Tragödie hat vom Zuviel oder Zuwenig zu reinigen. Vielleicht ließe sich der Grundgedanke dahingehend zusammenfassen: Der sittliche Nutzen der Tragödie liegt in einer je eigenen Durchbildung des Grades von Mitleidsfähigkeit: Das reifgewordene Mitleiden gilt als das, was Aristoteles mit »Katharsis« meinte.

Diese Steigerungsform des Mitleids zu einer Fertigkeit, einer erprobten und reifgewordenen Fähigkeit, ist eine Steigerungsform des Menschen, und zwar durch das Innewerden eines von Grund auf Humanen. Wenn bei Aristoteles von Katharsis die Rede ist, so erscheint sie als Heilung, Reinigung vom Zuviel und Beschränkung; bei Lessing haben wir von einer Intensivierung und Steigerung des Mitempfindens zu sprechen. Das mag an den verschiedenen historischen Situationen liegen: Das Ziel bleibt gleich, aber der Weg ist je ein eigener. In einer Spätzeit hat die Kunst im Unterschied zur Antike auf die Steigerung und eine neue Spontaneität des Erfahrungsvermögens hinzuleiten. Es läge hier einer der Gründe für die Unterschiede in der Auslegung der »Katharsis« bei Aristoteles und Lessing.

Es muss an dieser Stelle einiges Grundsätzliche zur Besonderheit der lessingschen Aristoteles-Rezeption gesagt werden. Man hat die Corneille-Kritik und auch die Aristoteles-Auseinandersetzung ein »historisches Mißverständnis« genannt. Aber was will das schon besagen? Lessing wählt in seiner Kritik an Corneille Aristoteles' *Poetik* zum Richter und zur Hilfe. Aristoteles ist allerdings nur der Schauplatz, auf dem der Krieg der Stile (zwischen traditionell-klassizistischer und neuer Form des Dramas) ausgetragen wird. Dennoch schlägt Lessing sich nicht nur aus reiner Taktik auf die Seite des Aristoteles, wie Kommerell es sieht,¹⁹ vielmehr haben die vielfachen Beschäftigungen mit Aristoteles katalysatorischen Charakter. Lessing gewinnt aus der alten *Poetik* die ihm vorher noch nicht so klaren Begriffe für das Drama. Lessing findet Klärung vor allem in zwei Fragen: dass das Formgesetz des Dramas und dass das Problem der Tragödienwirkung neu zu bedenken sei. Ein weiterer Forschungsstreit existiert hinsichtlich der Frage, ob die lessingschen Begriffe »Furcht« und »Mitleid« die aristotelischen Ausdrücke »phobos« und »éleos« treffen. Schadewaldt geht so weit, zu behaupten, die lessingschen Begriffe verstellten die alten,

19 Vgl. Kommerell, Max (1940): *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

denn mit »phobos« und »éleos« seien Urempfindungen gemeint, die man am ehesten noch mit »Schauer« und »Jammer« wiedergeben könne.²⁰ Demgegenüber wies Wolf-Hartmut Friedrich nach, dass Lessings Begriffe »Furcht« und »Mitleid« durchaus das treffen, was die griechischen Tragiker uns zu bedenken geben.²¹ Dass Lessings Begriff des Mitleids eine nur allgemein-philanthropische Emotion bedeutet, wie Schadewaldt meint, haben wir schon dadurch widerlegt, dass wir vom »momentanen Mitvollzug« gesprochen haben. Hier wird ein enormer Abstand zum Moralismus gottschedscher Prägung deutlich, den auch Alberto Martino betont.²²

Der Schwerpunkt von Lessings Katharsis-Auslegung liegt unzweifelhaft im ethischen Bereich. »Bessern sollen uns alle Gattungen der Kunst.« Die vollkommenste Art der Besserung ist die Tragödie (sittlicher Nutzen der Tragödie). Damit sind wir beim dritten Gedankenkreis der *Hamburgischen Dramaturgie* (fällt der Punkt 2 – Struktur des Dramas – doch unter das bisher Behandelte), nämlich bei der Wirkung: Vermöge der Gattung führt die Tragödie zu der ihr eigenen Wirkung.

3 Das Wesen der Kunst als Menschlichkeit

Greifen wir kurz zurück auf die Kritik Lessings an Weißes *Richard III*. Das dort dargestellte Chaotische, nur Böse ist das der Bestimmung der Kunst Widerstrebende. Jede wirkliche Kunst muss ästhetisches Abbild nicht einer fragmentarischen, sondern der ganzen Wirklichkeit sein, und die Struktur der Wirklichkeit kann nicht anders als einheitlich sein, muss erscheinen als eine theologische Struktur, in der das Böse, das Lasterhafte, das Chaotische sich als unvollkommene Momente im Sinn- und Strukturzusammenhang des Ganzen erweisen. Die poetische Wahrheit, so heißt es im 2. Stück, hat nicht das Sigel der absoluten Wahrheit, aber die poetische Wahrheit muss sich auf der anderen Seite der absoluten Wahrheit auch wieder nähern. Lessing meint die Einsicht in ein den Handelnden und uns Verbindendes (»unsergleichen«, Aristoteles). Dieses

20 Schadewaldt, Wolfgang (1955): »Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes«. In: *Hermes* 83 (2), S. 129–171.

21 Friedrich, Wolf-Hartmut (1963): »Sophokles, Aristoteles und Lessing«. In: *Euphorion* 57, S. 4–27.

22 Martino, Alberto (1972): *Geschichte der dramatischen Theorien in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer.

Gemeinsame, das Menschliche, die »Menschlichkeit« (Immanuel Kant), verbindet die Darstellung und den Zuschauer. Lessing verwendet hierfür auch den Begriff des »Allgemeinen«. Dieses Allgemeine verlangt eine Abstraktion von der unmittelbaren historischen Faktizität, in diesem Allgemeinen liegt der Grund, warum die Kunst eine philosophische ist und nicht eine historische. Es geht in der Kunst um die Erhebung des Persönlichen ins Allgemeine. Dies alles meint das Folgende: Teilnahme mit Hilfe und im Medium der Kunst am verbindend-allgemeinen Menschlichen und die Erfahrung dieses Allgemeinen im Besonderen. Dieses Besondere muss etwas menschlich vernünftig Einsehbares sein. Dies Moment des Ganges vom Besonderen zum Allgemeinen kann auch ein postulatives oder »idealisches« Moment genannt werden. Damit umkreist Lessing nichts anderes als die Frage der Vernunft als oder in der Erfahrung.

Dies prägt auch das Problem der Kunst als eigengesetzlicher Bereich. Die Eigengesetzlichkeit der Kunst wird mit Begriffen wie »Absonderung« oder »selektive Unterscheidung« gekennzeichnet. Im 70. Stück heißt es:

In der Natur ist alles mit allem verbunden; alles durchkreuzt sich, alles wechselt mit allem, alles verändert sich eines in das andere. Aber nach dieser unendlichen Mannichfaltigkeit ist sie nur ein Schauspiel für einen unendlichen Geist. Um endliche Geister an dem Genusse derselben Antheil nehmen zu lassen, mussten diese das Vermögen erhalten, ihr Schranken zu geben, die sie nicht hat; das Vermögen abzusondern, und ihre Aufmerksamkeit nach Gutdünken lenken zu können. Dieses Vermögen üben wir in allen Augenblicken des Lebens; ohne dasselbe würde es für uns gar kein Leben geben [...]. Die Bestimmung der Kunst ist, uns in dem Reiche des Schönen dieser Absonderung zu überheben, um die Fixierung unserer Aufmerksamkeit zu erleichtern.²³

Hier ist das Vermögen der Kunst als die *Fähigkeit zu geistiger Selektion* als Ermöglichung des Lebens überhaupt genannt. Das Abgesonderte vermag die Kunst überdies im Gebilde zu beschränken. Lessing meint mit »Absonderung« nicht die Abstraktion vom Lebendigen, sondern die Hinführung auf sein Wesentliches und Allgemeines.

Das die Zufälligkeiten der Natur umordnende Ganze der Kunst ist ein Spiegel des Werks des ewigen Schöpfers im Kleinen. Die Tätigkeit des Künst-

23 Lessing: »Hamburgische Dramaturgie. Zweiter Band«. S. 82.

lers liegt dort, wo die Welt des Genies ein eigenes Ganzes bildet: Er bildet eine einzig auf das Wesentliche konzentrierte eigene Ordnung. Das Werk der Kunst hat sein Eigengesetz in dem selektiv-bildenden Zugriff des Künstlers. Dieses Eigengesetz ist damit gebunden an die Ordnung des Weltganzen.

4 Kritik der Geniezeit

Dies von Lessing gemeinte Genie ist nicht der »Furor« des ungebunden Individuellen, sondern dies Genie hat das Allgemeine zu finden, es von den Schlacken des Zufalls zu sondern und in ein Gebilde zu formen. Der Künstler wird zum Repräsentanten der ewigen Gesetze. Am Ende der *Hamburgischen Dramaturgie* erhebt Lessing mit Unmut seine Stimme gegen den heraufkommenden Sturm- und Drang. Das wahre Genie trägt die »Probe aller Regeln« in sich: Dies ist etwas anderes als ein Erfinden der Regeln, das ist Finden und Prüfen des vorhandenen Gesetzlichen, des erkannten Allgemeinen, das im Werk der Kunst lauter und bündig wiedererscheint. Das Genie ist das Vermögen des Inneseins und der Formung im künstlerischen Gebilde des das Weltganze durchziehenden Gesetzlichen, nur im begrenzten Maßstab. Kunst ist Instrument zur Hinführung zum Wahren, nicht das Wahre selbst.

Literatur

- Barner, Wilfried (2007): »Entstehung und Quellen«. In: Lessing, Gotthold Ephraim: *Laokoon. Briefe antiquarischen Inhalts*. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag. S. 631–650.
- Friedrich, Wolf-Hartmut (1963): »Sophokles, Aristoteles und Lessing«. In: *Euphorion* 57, S. 4–27.
- Kommerell, Max (1940): *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Lessing, Gotthold Ephraim (1968): »Hamburgische Dramaturgie. Erster Band«. In: ders.: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*. Bd. 9. Hrsg. von Karl Lachmann und Franz Muncker. Berlin: Walter de Gruyter. S. 179–406.

- Lessing, Gotthold Ephraim (1979): »Hamburgische Dramaturgie. Zweiter Band«. In: ders.: *Gotthold Ephraim Lessings Sämtliche Schriften*. Bd. 10. Hrsg. von Franz Muncker. Berlin: Walter de Gruyter. S. 3–221.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2007): *Laokoon. Briefe antiquarischen Inhalts*. Hrsg. von Wilfried Barner. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Lessing, Gotthold Ephraim, Mendelssohn, Moses und Nicolai, Friedrich (1972): *Briefwechsel über das Trauerspiel*. Hrsg. von Jochen Schulte-Sasse. München: Winkler.
- Martino, Alberto (1972): *Geschichte der dramatischen Theorien in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Bd. 1. Tübingen: Niemeyer.
- Schadewaldt, Wolfgang (1955): »Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes«. In: *Hermes* 83 (2), S. 129–171.

Gunzelin Schmid Noerr

Alfred Schmidt und das Projekt einer Geschichte des Materialismus¹

1 Einleitung

Alfred Schmidt, geboren 1931 in Berlin, gestorben 2012 in Frankfurt am Main, studierte in Frankfurt Geschichte, Englische und Klassische Philologie sowie seit Mitte der 1950er-Jahre Philosophie und Soziologie bei Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. Er wurde 1960 mit einer Arbeit über den *Begriff der Natur bei Karl Marx* promoviert. Das Buch erschien 2016 in der 5. Auflage und wurde mittlerweile in 18 Sprachen übersetzt. Es stand für einen neuen philosophischen Stil in der westlichen Marx-Interpretation. In der vom Kalten Krieg gekennzeichneten Nachkriegszeit wurde Marx weitgehend tabuisiert, wer sich mit ihm beschäftigte, wurde schnell als Stalinist angesehen. Allenfalls wurden seine philosophischen Frühschriften (mit ihrem Begriff der »Entfremdung«) existenzialistisch oder theologisch interpretiert. Dagegen fokussierte Schmidt den Marx der Kritik der politischen Ökonomie, um deren philosophischen Gehalt herauszuarbeiten. Im Sinne der Kritischen Theorie pointierte er den marxischen Materialismus als eine »Theorie auf Widerruf. Er ist kein weltanschauliches Dogma, sondern Diagnose eines falschen, aufzugehenden Zustands.«² Schmidt selbst bezeichnete seine Dissertation als »Versuch, die wechselseitige Durchdringung von Natur und Gesellschaft, wie sie innerhalb der Natur als der beide Momente umfassenden Realität sich abspielt, in ihren

1 Dieser Beitrag stellt eine überarbeitete Fassung eines zuerst in der *Zeitschrift für kritische Theorie* erschienenen Artikels dar (Schmid Noerr, Gunzelin (2013): »Alfred Schmidt und das Projekt einer Geschichte des Materialismus«. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 36/37, S. 160–176).

2 Schmidt, Alfred (1976): *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München und Wien: Hanser. S. 104.

Hauptaspekten darzustellen.«.³ 1993 erweiterte er seine Interpretation des marx-schen Werks um die Dimension des »ökologischen Materialismus«. Aus seiner Beschäftigung mit Marx und dem Marxismus entwickelte sich eine Art Großprojekt, das ihn ein Forscher-Leben lang beschäftigen sollte: die Geschichte des Materialismus.

2 Das Projekt

Er war darauf bereits zugesteuert, indem er Marx in einen größeren Horizont eingeordnet hatte, nämlich dessen philosophisches Umfeld wie zum Beispiel die Diskussion um die Naturwissenschaften des 19. Jahrhunderts und den sogenannten »Materialismusstreit«. Eine besondere Berücksichtigung galt Ludwig Feuerbach, der aus seiner allzu gering bewerteten Rolle als anthropologischer Vorläufer des Historischen Materialismus zu befreien war, sodann der Wirkungsgeschichte von Marx bis hin zum sowjetischen und zum westlichen Marxismus. Darüber hinaus ging es um die gesamte Philosophiegeschichte des Materialismus seit den vorsokratischen Naturphilosophen des 6. und 5. Jahrhunderts vor Christus. Auch war das Augenmerk auf jene versteckten Materialismen zu richten, die innerhalb idealistischer oder theologischer Kontexte aufschienen. Wie sehr dieses Projekt den ursprünglichen Intentionen der Kritischen Theorie entsprach, wird deutlich, wenn man sich an ein ähnliches Vorhaben des Instituts für Sozialforschung in den 1930er-Jahren erinnert.

Am 6. Mai 1936 verschickte Herbert Marcuse aus New York gleichlautende Briefe an verschiedene, dem aus Deutschland emigrierten Institut für Sozialforschung nahestehende Gelehrte in Europa, unter anderem an Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Henryk Grossmann, Hans Mayer. Darin bat er die Adressaten um Hinweise auf wenig bekannte Autoren oder Textpassagen aus der Ideengeschichte, die in ein vom Institut geplantes »Lesebuch« des Materialismus aufzunehmen wären:

Angesichts des Umstandes, dass über die Unterscheidung von Idealismus und Materialismus eine ziemliche Verwirrung in der gegenwärtigen Literatur herrscht, planen wir ein Lesebuch, das materialistische Lehren der

3 Schmidt, Alfred (1993): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt. S. 8.

abendländischen Philosophie von der Antike bis zum Ende des XIX. Jahrhunderts enthält. Es sollen besonders solche Tendenzen des Materialismus zum Ausdruck kommen, die in den üblichen Darstellungen ganz übersehen, mindestens vernachlässigt wurden. Dazu gehören vor allem die Problemkreise: Leid und Elend in der Geschichte, Sinnlosigkeit der Welt, Unrecht und Unterdrückung, Kritik der Religion und Moral, Verbindung der Theorie mit der geschichtlichen Praxis, Forderung einer besseren Organisation der Gesellschaft usw. Der Stoff soll unter folgende Haupttitel gegliedert werden: Die Aufgabe der Theorie. Geschichte. Mensch und Natur. Die Forderung nach Glück. Ideologie-Kritik. Die Person des Materialisten. [...] Es sollen nicht nur die Fachphilosophen berücksichtigt werden, sondern auch Ketzler, Literaten, Kritiker, Ökonomen, Soziologen.⁴

Dieses Lesebuch-Projekt, zu dem sich im Nachlass Marcuses eine Reihe ausführlicher Exzerpte finden, wurde vom Institut nie verwirklicht. (Übrigens schrieb Bloch zur selben Zeit, 1936/1937, an seinem Buch *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*. Die Frage lag in der Luft.) Aber der Brief zeigt, neben anderen Dokumenten, wie intensiv die Debatte im Institut während der 1920er- und 1930er-Jahre um die philosophischen Probleme des Materialismus zentriert war. Bevor seit Max Horkheimers Aufsatz über *Traditionelle und kritische Theorie* der Name »kritische Theorie« zur Bezeichnung eines unorthodoxen westlichen Marxismus diente, dem sich auch die Institutsmitarbeiter zurechneten, füllte für einige Zeit der Begriff »Materialismus« diese Funktion aus. Horkheimer verfasste seinen programmatischen Aufsatz – ohne dass dies öffentlich gemacht worden wäre – 1937 aus Anlass der 70-jährigen Wirkungsgeschichte des Schlüsseltextes des Historischen Materialismus, des 1867 erschienenen *Kapitals* von Marx. Seither war der kritische Sinn des Materialismusbegriffs – so die Einschätzung der Theoretiker des Instituts – großenteils verschüttet worden, »historischer« und »dialektischer Materialismus« waren zu dogmatisch verbrauchten Formeln verblasst. Absichtslos kongruierte der parteiamtliche Marxismus in einer bestimmten Hinsicht mit Wilhelm Diltheys Metaphilosophie, nach der der Materialismus als eines der metaphysischen Systeme und der ihnen zugrunde liegenden Weltanschauungstypen zu verstehen sei.

4 Marcuse, Herbert (1995): Brief vom 6. Mai 1936 an Theodor W. Adorno und andere. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*. Bd. 15. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 517–519. Hier: S. 517f.

Demgegenüber vertrat Horkheimer die Auffassung, dass der Materialismus der Gegenwart nicht eigentlich auf metaphysische Fragen nach dem Weltganzen antwortete. Was bei den unterschiedlichen Autoren jeweils als materialistische Lehre erscheint, hat je nach dem geschichtlichen Stand ganz unterschiedliche Bedeutungen.

Aus dem Umkreis und der Nachfolge der Frankfurter Schule hat sich kein anderer Theoretiker diesem ihrem frühen Projekt einer theoretischen und geschichtlichen Bestimmung des philosophischen Materialismus so sehr verschrieben wie Alfred Schmidt. Das grundlegende Motiv und die Form seines Arbeitens war immer die Geschichte der Philosophie. Noch seine letzte Vorlesung aus dem Sommersemester 2012, konzipiert als *Einführung in die Philosophie*, trug er, für ihn fast selbstverständlich, als *Einleitung in die Geschichte der Philosophie* vor,⁵ wenn auch ohne sich genauer an die Chronologie zu halten. Wäre er schon damals, bei Marcuses *Lesebuch*-Projekt, dabei gewesen, dann hätte er zu den außerphilosophischen »Ketzern, Literaten« und so weiter zweifellos auch die Ärzte hinzugefügt, denen seine besondere Aufmerksamkeit galt; was einer gewissen tragischen Ironie nicht entbehrt, insofern er die Bedeutung medizinischer Einsichten für die philosophische Theorie durchaus ernster nahm als für die eigene, persönliche Diätetik und gesunde Lebensführung. Sein 2011 erschienener Handbuch-Artikel über *Materialismus* schließt mit einem Hinweis auf die Aktualität der Debatte um den naturalistischen Materialismus, in dem sich »die alte, wechselseitige Affinität von Materialismus und Medizin [ausdrückt]«. Dabei geht es um das »Bestreben, den illusionären Charakter der Willensfreiheit empirisch nachzuweisen. Weltweit wird das Thema in neurobiologischen Traktaten erörtert.«⁶ Schmidts letzte, kurz vor seinem Tod 2012 veröffentlichte Schrift war den *Philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts* gewidmet.⁷

Den Plan, eine Geschichte des Materialismus zu verfassen, hatte er schon zu Beginn seiner Lehrtätigkeit an der Universität Frankfurt am Main gefasst,

5 Schmidt, Alfred (2012): »Einleitung in die Geschichte der Philosophie«. Vorlesung, Universität Frankfurt am Main, Sommersemester 2012. <http://electure.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/index.php?cat=1&videolist=217>, abgerufen am 1. März 2013.

6 Schmidt, Alfred (2011): »Materialismus«. In: Reinalter, Helmut und Brenner, Peter (Hrsg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe, Disziplinen, Personen*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau. S. 505–512. Hier: S. 511.

7 Schmidt, Alfred (2012): »Von den philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts zu Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche«. In: Koßler, Matthias und Jeske, Michael (Hrsg.): *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 11–57.

und zahlreiche Vorlesungen waren über die Jahre hin bis zuletzt dieser Thematik gewidmet. Schmidt las zwischen 1972 und 1977 neun Semester lang über »Geschichte des Materialismus«, dann ein weiteres Mal zwischen 1988 und 1991 vier Semester, noch einmal 1999 ein Semester und zuletzt 2006 und 2009 sechs Semester lang. Dazwischen hielt er zahlreiche Vorlesungen über verwandte Themen wie »Probleme des Materialismus im 19. Jahrhundert« oder »Philosophie der englischen, französischen und deutschen Aufklärung«. In den 1980er-Jahren wurde einmal in einem Suhrkamp-Verlagsprospekt die Publikation eines ersten Bandes einer *Geschichte des Materialismus* angekündigt. Dazu kam es dann allerdings ebenso wenig wie zuvor zu Marcuses *Lesebuch*. Vielleicht trugen dazu nicht nur kontingente, persönliche Gründe, sondern auch systematische Schwierigkeiten bei. Diesen letzteren möchte ich im Folgenden nachspüren. Im Skript zu seiner diesbezüglich allerersten Vorlesung am 19. Oktober 1972, das sich, wie auch die weiteren Skripte, in seinem Nachlass im Archivzentrum der Universitätsbibliothek Frankfurt befindet, begründete er seine Themenwahl damit, dass »seit dem Neukantianer Friedrich Albert Lange [...] in der Literatur die Geschichte des Materialismus nicht mehr großzügig behandelt worden [ist]«. ⁸ Auch hier liegt wieder eine eigentümliche Parallele zu Bloch vor, dessen *Materialismusproblem* von 1936/1937 gerade im selben Jahr 1972 publiziert wurde und das Schmidt noch nicht kennen konnte. 1974 gab Schmidt Langes zweibändige *Geschichte des Materialismus* neu heraus. »Langes Philosophie«, schrieb er in seiner Einleitung dazu, »steht in der Tradition Schopenhauers; sie bildet eine wesentliche Quelle Nietzsches und wirkt fort in Horkheimers Kritischer Theorie«. ⁹

3 Was ist Materialismus?

In dem erwähnten Handbuch-Artikel weist Schmidt darauf hin, dass der Begriff »Materialismus« und die Bezeichnung »Materialist« terminologisch erstmals in England in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts aufkamen, während – der

8 Schmidt, Alfred (1972/1973): »Geschichte des Materialismus«. Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuscript. Universitätsbibliothek Frankfurt, Archivzentrum, Na 62, 227. S. 1.

9 Schmidt, Alfred (1974): »Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormaligen Materialismus«. In: Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 1. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. X–XXV. Hier: S. XIX.

Sache nach – materialistisches Denken, mit Langes Worten, »so alt als die Philosophie, aber nicht älter«¹⁰ ist. Der Materialismus ist *eine* Version der philosophischen und wissenschaftlichen Versuche, »die Welt einheitlich aufzufassen und sich über den gemeinen Sinnenschein zu erheben«.¹¹ Mit der ionischen Naturphilosophie des 6. und 5. vorchristlichen Jahrhunderts, die nach dem Ursprung des Seienden im Ganzen fragte, wurden zum ersten Mal die mythisch-religiösen Naturerklärungen durch immanent-stoffliche Erklärungen abgelöst. Die Atomistik des 5. bis 3. Jahrhunderts setzte diese Entzauberung der Welt fort. In den *Gesetzen* charakterisiert Platon die philosophischen Gegenspieler seiner Ideenlehre als Leute, die alles Seiende auf Natur und Zufall, nicht aber auf Schöpfung zurückführen. Moral und Götterglaube seien nichts als Konventionen, wodurch die Jugendlichen der Sünde anheimfielen und glaubten, Macht gehe vor Recht.

Später wurde dann nachhaltig insbesondere »Epikuräer [...] ein welthistorisches Schimpfwort; denn es war fast zu allen Zeiten anrühlich, für's Glück zu sein. »Epikuräisch« wurde der Name für alles, was man als »moralisch zweifelhaft« zu stempeln wünschte.«¹² Unverwüstlich hat sich die Entwertung einer Lebenseinstellung als »materialistisch« bis heute erhalten. Der Begriff bezeichnet also – auf eine gelegentlich fragwürdige Weise – (1) eine ontologische Position, bei der Physisches aus sich selbst erklärt und Geistiges auf physische Grundelemente und deren Gesetzmäßigkeiten zurückgeführt wird, sowie (2) in ethisch herabstufender Absicht eine Lebenseinstellung, bei der man auf materiellen Besitz oder Wohlbefinden aus ist, ohne sich auf höhere moralische Ideale einzulassen, die auch entsprechende materielle Opfer verlangen könnten. Inzwischen wird der Begriff (3) aber auch ethisch indifferent gebraucht, so insbesondere in der sozialwissenschaftlich-empirischen Werteforschung. Beispielsweise lautet der Titel einer der Shell-Jugend-Studien *Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus*,¹³ womit angedeutet werden soll, dass Jugendliche

10 Lange, Friedrich Albert (1974): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 1. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7.

11 Ebd.

12 Marcuse, Ludwig (1949): *Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud*. Meisenheim am Glan: Hain. S. 60.

13 Hurrelmann, Klaus und Albert, Mathias (Hrsg.) (2003): *Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

heute eine Balance zwischen Zielen der Selbstverwirklichung und einer sicheren finanziellen Versorgung anstreben.

Zu den idealistischen Hauptströmungen der Ideengeschichte stand der Materialismus zumeist quer. Wiederholt zitiert Schmidt aus einem 1738 erschienenen Lexikonartikel des Schulphilosophen der deutschen Aufklärung, Christian Wolff:

Materialisten sind eine schlimme Secte unter den Philosophen. Sie geben Nichts als bloße Körper zu und leugnen, dass die Seelen des Menschen von dem Leibe unterschieden, und so halten sie die Geister und Seelen bloß für eine körperliche Krafft, nicht aber für ein besonderes bestehendes Wesen. [...] Allein auf solche Weise fället die Freyheit mit der Unsterblichkeit der Seelen hin; woraus man nach diesem mehrers folgert, was der Religion und der Tugend nachtheilig ist.¹⁴

Nebenbei wird hieran deutlich – was in den Philosophiegeschichten üblicherweise keine Erwähnung findet –, in welchem politisch-kulturellen Kontext Kants Umdeutung der Metaphysik von einer Wissenschaft des Absoluten (Wolff) zu einer von den Grenzen der Erkenntnis hinsichtlich Gott, Freiheit, Moral und Unsterblichkeit der Seele stand.

Mit dem Aufkommen der modernen Naturwissenschaften gewann die Idee, die Welt einschließlich des Ideellen allein aus Natürlichem zu erklären, mehr und mehr an Einfluss, so dass transzendente, theologische Naturerklärungen in die Defensive gedrängt oder zu Gegenangriffen herausgefordert wurden. Jetzt bezeichnete man als »Materialisten« vor allem in polemischer Weise jemanden, der die Existenz Gottes oder einer unsterblichen Seele im Sinne der herrschenden Religion leugnete. Diese Gewichtung hat sich jedoch in der gegenwärtigen Epoche verändert. Während in der heutigen Alltagsmoral nach wie vor der Verzicht auf materielle Güter als Tugend gilt, wird in der ökonomischen Sphäre das Streben nach materiellen Vorteilen als legitim, ja als systemisch notwendig anerkannt und nur bei besonderen Exzessen – inkonsistenterweise – moralisch kritisiert. Und was den ontologischen Materialismus betrifft, so ist

14 Wolff, Christian (1737): »Materialisten«. In: ders.: *Philosophisches Lexicon*. Hrsg. von Heinrich Adam Meißner. Bayreuth und Hof: Johann Gottlieb Vierling. S. 363. Photomechanischer Nachdruck 1970. Düsseldorf: Stern. Zitiert nach Schmidt, Alfred (2018): *Marx als Philosoph. Studien in der Perspektive kritischer Theorie*. Hrsg. von Bernard Görlich und Michael Jeske. Springe: zu Klampen. S. 138, Fußn. 103.

unter dem Einfluss des naturwissenschaftlichen, derzeit insbesondere des neurobiologischen Denkens die Zurückführung von Mentalem auf Physiologisches weit verbreitet, auch wenn dabei manchmal der Unterschied zwischen einer Beschreibung des qualitativen Erlebens und der entsprechenden physischen Vorgänge bedenkenlos eingeblendet wird. – Einige Formulierungen, willkürlich aus populären Publikationen zusammengetragen, zeigen Konstanz und Wandel im Alltagsgebrauch des ursprünglich philosophischen Begriffs »Materialismus«: »Wer materialistisch denkt, trägt nicht zu seinem Wohlbefinden bei. Ganz im Gegenteil: Einer neuen Studie zufolge macht Materialismus unglücklich.« »Man muss schon nicht nur materialistisch eingestellt sein, um so ein Ehrenamt im Seniorenheim zu übernehmen.« »Wenn Paare sich küssen, so behaupten die Forscher, testeten sie den Leukozyten-Antikörpercode des anderen. Wenn dieser gut zu dem eigenen passe, gebe es gesunde Nachkommen.«

Ein zusätzlicher Typus betritt mit dem Historischen Materialismus die philosophische Bühne. Er enthält (4) eine polemische Spitze gegen die impliziten Voraussetzungen des überkommenen ethischen Verdikts, indem er den grundsätzlichen Vorrang geistiger vor materiellen Gütern bestreitet. Er behauptet nicht, dass das Gute, Wahre und Schöne an sich wertlos wäre, fragt aber danach, welcher Preis an Ausbeutung und Unterdrückung für die Verwirklichung der kulturellen Werte zu entrichten war. Er verortet sich selbst als Ausdruck von sozialen Kämpfen um die Verminderung der Lebensnot. Demnach hat das Geistige und Kulturelle keine eigenständige Entwicklung, sondern ist Ausdruck der sich weitgehend ungesteuert entwickelnden materiellen Produktionsverhältnisse. Vorstellungen und Begriffe, die der Lebensorientierung dienen, wie zum Beispiel die der Moral, entsprechen bewusst oder unbewusst den jeweiligen Herrschaftsverhältnissen, die ihrerseits Ausdruck der ökonomischen Produktionsweise sind.

Deshalb ist der Historische Materialismus in erster Linie ein ökonomischer Materialismus. Wenn die materialistische Geschichtsauffassung – so führt Schmidt in dem zitierten Handbuch-Artikel im Anschluss an Horkheimer weiter aus – »die Abhängigkeit kultureller Sachverhalte von ökonomischen Verhältnissen nachweist, so besagt das [...] nichts über den Realitätsgrad oder das Rangver-

hältnis der materiellen oder geistigen Güter.«¹⁵ Marx' und Engels' »ökonomisch begründeter Materialismus tritt zwar als soziologische Einsicht auf, ist aber« – was Schmidt auch anderswo nie müde wurde emphatisch hervorzuheben – »kritisch-diagnostisch, nicht weltanschaulich-bekennnishaft zu verstehen«. Die Aussage der Abhängigkeit des Kulturellen vom Ökonomischen ist »keine ewige Wahrheit«, sondern »steht unter dem utopischen Vorbehalt, dass die Menschheit dereinst die ökonomische, von ihr selbst hervorgebrachte Dynamik beherrschen und so zum Herrn ihrer Geschichte werde.«¹⁶ Im Vorgriff auf eine mögliche Entwicklung eines solchen Kollektivsubjekts nimmt der kritische Materialismus an, dass er als Erkenntnispotenzial von den Bedürfnissen, Interessen und Freiheitsspielräumen natürlicher Einzelsubjekte abhängt. Ein solcher Individualismus führt, bei ungünstigen gesellschaftlichen Bedingungen, einen gewissen Pessimismus mit sich, wie ihn zum Beispiel Horkheimer 1937 im Vorfeld des Zweiten Weltkriegs in einem Brief an Pollock ausdrückt:

Die unangenehmste Entdeckung, zu welcher der Materialismus führt, ist der Umstand, daß die Vernunft nur existiert, sofern sie ein natürliches Subjekt hinter sich hat. Diesem natürlichen Subjekt ist sie anheimgegeben, je nachdem es von ihr Gebrauch machen will. Sie kann ihm auch ohne seine Schuld verloren gehen. Die Rückwirkung der Vernunft auf das Subjekt ist nie so stark und nachhaltig, daß es den Charakter der Natürlichkeit verlore.¹⁷

4 Sein und Bewusstsein im Historischen Materialismus

Im Rahmen des ökonomisch bestimmten Materialismus waren die kulturellen Ideen dem generellen Verdacht ausgesetzt, mehr oder weniger unbewusst die jeweiligen Herrschaftsverhältnisse bloß zu affirmieren. So heißt es in der *Deutschen Ideologie* etwa:

15 Schmidt: »Materialismus«. S. 509. Schmidt zitiert hier Horkheimer, Max (1988): »Bemerkungen über Wissenschaft und Krise«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 40–47. Hier: S. 46.

16 Schmidt: »Materialismus«. S. 509.

17 Horkheimer, Max (1995): Brief vom 20. September 1937 an Friedrich Pollock. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 16. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 233–238. Hier: S. 235.

Die Produktion der Ideen, Vorstellungen, des Bewusstseins ist zunächst [!] unmittelbar verflochten in die materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr der Menschen, Sprache des wirklichen Lebens. Das Vorstellen, Denken, der geistige Verkehr der Menschen erscheinen hier noch [!] als direkter Ausfluss ihres materiellen Verhaltens. [...] Das Bewusstsein kann nie etwas anderes sein als das bewußte Sein, und das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß. [...] Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewußtseinsformen behalten [...] nicht länger den Schein der Selbständigkeit. Sie haben keine Geschichte, sie haben keine Entwicklung, sondern die ihre materielle Produktion und ihren materiellen Verkehr entwickelnden Menschen ändern mit dieser ihrer Wirklichkeit auch ihr Denken und die Produkte ihres Denkens. Nicht das Bewusstsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewusstsein.¹⁸

Die berühmt gewordene, ebenso dogmatische wie fragwürdige Bestimmung des Bewusstseins, das »nie etwas anderes sein [kann] als das bewußte Sein«, zeigt, wie wichtig für eine materialistische Philosophiegeschichte Horkheimers Abgrenzung gegenüber einer materialistischen Ontologie war. Denn die marx-englische Bestimmung ließ offen, wie der Zusammenhang zwischen Leben und Bewusstsein *qualitativ* zu denken ist, welche Abhängigkeiten und Vermittlungen zwischen Bewusstsein und gesellschaftlichem Sein bestehen und welche Freiheitsspielräume dem Bewusstsein einzuräumen sind. Wird das Bewusstsein »zunächst« und »noch« als »direkter Ausfluss« der Produktionsweise beschrieben, so wartet man vergeblich auf ein »dann« oder »darüber hinaus«, ohne das doch die reflexive Einsicht der Autoren selbst, die *Kritik* der politischen Ökonomie, nicht möglich wäre. Stattdessen begnügen sich die Autoren der *Deutschen Ideologie* mit einem Begriff des Bewusstseins, dessen Funktion im Registrieren und Abstrahieren aufgeht:

Die selbständige Philosophie verliert mit der Darstellung der Wirklichkeit ihr Existenzmedium. An ihre Stelle kann höchstens eine Zusammenfassung

18 Marx, Karl und Engels, Friedrich (1983): »Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten«. In: dies.: *Marx Engels Werke*. Bd. 3. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 9–530. Hier: S. 26f.

der allgemeinsten Resultate treten, die sich aus der Betrachtung der historischen Entwicklung der Menschen abstrahieren lassen. Diese Abstraktionen haben für sich, getrennt von der wirklichen Geschichte, durchaus keinen Wert. Sie können nur dazu dienen, die Ordnung des geschichtlichen Materials zu erleichtern, die Reihenfolge seiner einzelnen Schichten anzudeuten.¹⁹

Eine solche Funktion des Denkens ist nun genau das, was Horkheimer später unter »traditioneller Theorie« versteht: »das aufgestapelte Wissen in einer Form, die es zur möglichst eingehenden Kennzeichnung von Tatsachen brauchbar macht«.²⁰

Wenn es nun aber, der *Deutschen Ideologie* zufolge, gar keine Geschichte der Philosophie (und anderer geistiger Formationen) im Sinne einer symbolischen Repräsentanz von objektiver, subjektiver und sozialer Welt sowie eines immanenten Prozesses von Argumenten und Gegenargumenten, fortschreitenden Differenzierungen und Synthetisierungen gäbe, dann auch keine Geschichte des materialistischen Denkens. Dessen *Einspruch* gegen die gesellschaftlichen Zumutungen an die Einzelnen, wie zum Beispiel der des Epikur gegen die übliche Entwertung der Glücksansprüche, hätte nur eine expressive, keine semantische Qualität. Auch entstünde die Schwierigkeit, dass eine materialistische Geschichte des Materialismus dasjenige immer schon voraussetzen würde, was sie im jeweiligen Fall erst zu zeigen hätte, nämlich die Abhängigkeit der materialistischen Denkinhalte von den gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen sich ihre Träger befinden und auf die sie gedanklich reagieren. Einer philosophischen Theorie des Materialismus und seiner Geschichtsschreibung wäre durch den Materialismus selbst der Boden entzogen.

Eine allgemeine materialistische Geschichtstheorie, die beinhaltet, dass allgemeine Annahmen über die Geschichte überhaupt nur leere Abstraktionen sein können, stellt ein Paradoxon dar. Dies war – so Michael T. Koltan²¹ – der entscheidende Grund dafür, warum Marx und Engels eine materialistische Theorie der Geschichte nicht systematisch entwickelten, ihre Vorarbeiten dazu nicht weiter führten und ihre entsprechenden Ansichten nur in unvollendeten

19 Ebd. S. 27.

20 Horkheimer, Max (1988): »Traditionelle und kritische Theorie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 162–216. Hier: S. 162.

21 Koltan, Michael (2002): »Die Editions-geschichte der »Feuerbach-Manuskripte««. In: Jour-Fixe-Initiative Berlin (Hrsg.): *Geschichte nach Auschwitz*. Münster: Unrast. S. 119–142.

oder unveröffentlichten Manuskripten oder in Briefen und Vorworten skizzieren; so zum Beispiel Marx im *Vorwort zur Kritik der politischen Ökonomie*. Dort findet sich die im Feuerbach-Kapitel der *Deutschen Ideologie* dargestellte Geschichtsauffassung in knappster Form zusammengefasst wieder. Einen abgeschlossenen Manuskripttext des für den Materialismus-Begriff besonders einschlägigen Feuerbach-Kapitels hat es jedoch, anders als es die verschiedenen Textausgaben des 20. Jahrhunderts suggerieren, nie gegeben. Was den späteren Editionen in Wahrheit zugrunde lag, waren Notizen aus verschiedenen Bearbeitungsstadien ohne endgültige Fassung. Andere Manuskriptteile der *Deutschen Ideologie*, insbesondere das Stirner-Kapitel, gediehen offenbar bis zur Druckreife, aber auch von diesen distanziert sich Marx im Vorwort von 1859, wenn er schreibt, Engels und er hätten das Manuskript willig »der nagenden Kritik der Mäuse«²² überlassen. Die Entwicklung des Denkens war über die fällige Auseinandersetzung mit Hegel und den Junghegelianern hinweggegangen. Erst der Marx des *Kapitals* wandte sich dann erneut Hegel zu. Die Geschichte enthielt für ihn nun doch mehr als das jeweils besondere Geschehen, nämlich das durch die Kritik der politischen Ökonomie zu entschlüsselnde »ökonomische Bewegungsgesetz der modernen Gesellschaft«.²³ So gelangte erst der reife Marx zu einem reflexiven Konzept des Zusammenhangs von Lebens- und Denkformen, dem zufolge die materialistische Theorie die objektiven Strukturen und Entwicklungslinien einerseits nur rekonstruieren kann, andererseits aber doch auf den konkreten Verlauf Einfluss nehmen kann.

Eben deshalb wurde sie dann für Horkheimer zum Paradigma einer »kritischen Theorie«.²⁴ Auch wenn sich Wirklichkeit und Denken in Wahrheit nicht derart säuberlich auseinanderdividieren lassen, wie es die *Deutsche Ideologie* nahe legen wollte, ließ sich doch als ein Grundmotiv des philosophischen Materialismus die Behauptung einer Abhängigkeit des Geistigen von einem davon unabhängigen Materiellen, sei es das der äußeren Natur, sei es das der inneren, psychophysischen Natur des Körpers, sei es das der sozialen Verhältnisse der

22 Marx, Karl (1983): »Zur Kritik der politischen Ökonomie«. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 13. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 3–160. Hier: S. 10.

23 Marx, Karl (1968): »Das Kapital«. Bd. 1. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 23. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 15f.

24 Vgl. Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«. S. 180, Fußn. 14.

Naturbeherrschung, festhalten. Wie ist diese Abhängigkeit zu verstehen? Schmidt weist in dem erwähnten Handbuch-Artikel darauf hin, dass nach Marx »die Darstellung der Abfolge ökonomischer Gesellschaftsformationen nicht den Anspruch erhebt, den Geschichtsverlauf lückenlos zu erklären. Vielmehr dient sie Marx lediglich als methodischer »Leitfaden«.²⁵ In diesem Sinn kommt Schmidt dann zu dem eher bescheiden-abgeklärten Urteil über das Verfahren einer materialistischen Historik:

In dem Maße, wie Geschichtswissenschaft sich heute nicht mehr traditionell geistesgeschichtlich, sondern als kritische Sozialwissenschaft versteht, behält die marx-engelssche Geschichtsbetrachtung, nunmehr politischer Instrumentalisierung ledig, heuristischen Wert auf dem Gebiet der Wissenssoziologie sowie der Mentalitäts- und Ideologieforschung.²⁶

Diese Deutung des Materialismus als Heuristik hat ihre guten Gründe, wenn man sich im Kontrast dazu vergegenwärtigt, welche zum Teil höchst kruden Ableitungen und klassenmäßigen Zuordnungen sich materialistische Philosophie- oder Literaturhistoriker des 19. und frühen 20. Jahrhunderts erlaubten. Ernst Bloch spottet über dieses im frühen Sowjetmarxismus geläufige Verfahren:

Jeder [...] Dichter erhielt [...] einen ökonomischen Zettel angeklebt, Gogol war »literarischer Vertreter der Gutsbesitzer«, Tolstoi »Realismus des weltmännischen Herrenstandes« und damit basta. Gar Dostojewski, der unbequeme Genius, er wurde gänzlich auf ein – übrigens selber schematisiertes – Lesepublikum herunterreduziert, gleich einer Symphonie, die man auf einem Kamm blasen will: »Dostojewski wurde und ist der Dichter eines Teils der romantisch-antikapitalistischen, kleinbürgerlich-intellektuellen Opposition, einer Schicht, die zwar zwischen Rechts und Links hin- und herschwankt, für die aber eine breite, ausgefahrene Straße nach rechts zur Reaktion, nach links dagegen ein schmaler, schwer gangbarer Pfad zur Revolution offen steht.« C'est tout, c'est Dostojewski, als wäre so die Substanz Myschkins²⁷ beschaffen, so die Großinquisitorszene, so die, wie man hört, breite ausgefahrene Straße, auf der Iwan Karamasows Probleme ziehen. Die Blütezeit dieser Schematismen ist vorüber, sie haben durch ihre

25 Schmidt: »Materialismus«, S. 510.

26 Ebd. S. 511.

27 Hauptfigur in Dostojewskis *Der Idiot*.

Karikaturen gezeigt, wie gefährlich es in der Literatur ist, wenn Thersites²⁸ auf den ökonomischen Materialismus sich etwas zugute tut.²⁹

Aber auch Bloch selbst ist gegenüber einer solchen Vorstellung von klassenbezogener Widerspiegelung nicht vollständig gefeit, wenn er schematisch die »bürgerliche« Beschränktheit der marxistischen Dialektik entgegenstellt und zum Beispiel Langes Gegenüberstellung von Stofflichem und Idealem so erklärt: »Einzigartig spiegelt sich in dieser Trennung die Unfähigkeit der Bourgeoisie, ihre mechanistische Wirklichkeit zu ertragen und die noch größere Unfähigkeit, sie dem »Ideal« gemäß zu gestalten.«³⁰ Und selbst noch George Thomson leistet sich in seinen zuerst 1955 erschienenen, sehr erhellenden materialistischen Studien zur altgriechischen Gesellschaft derartige stereotype Zuweisungen, zum Beispiel wenn er feststellt, »Aristoteles und nicht Epikur habe auf der Seite des Fortschritts gestanden«, oder wenn er über Platon befindet,

seine Philosophie bringt die reaktionären Ansichten einer selbstsüchtigen Oligarchie zum Ausdruck, die sich blindlings an ihre Vorrechte klammerte, und dies zu einer Zeit, als ihre gesellschaftliche und ökonomische Grundlage immer mehr zerbröckelte.³¹

Bloch hat das umfangreiche Schlusskapitel seines Buches über *Das Materialismusproblem* der Frage gewidmet, die auch für jede materialistische Philosophiegeschichte relevant ist: wie das Verhältnis von »Sein« und »Bewusstsein« beziehungsweise das »Problem der Kulturerzeugung« materialistisch, aber nicht ökonomistisch zu entschlüsseln und darzustellen sei. Sein Ausgangspunkt dabei ist das bekannte engelsche Resümee:

Nach materialistischer Geschichtsauffassung ist das in letzter Instanz bestimmende Moment in der Geschichte die Produktion und Reproduktion des wirklichen Lebens; mehr hat weder Marx noch ich jemals behauptet. Wenn nun jemand das dahin verdreht, das ökonomische Moment sei das

28 Figur aus Homers *Ilias*, bereits in der Antike sprichwörtlich für einen impertinenten Stänkerer.

29 Bloch, Ernst (1972): »Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz«. In: ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 394f.

30 Ebd. S. 299.

31 Thomson, George (1974): *Die ersten Philosophen. Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft*. Bd. 2. Berlin: Das Europäische Buch. S. 267 und 280f.

einzig bestimmende, so verwandelt er jenen Satz in eine nichtssagende, abstrakte, absurde Phrase.³²

Engels gesteht den politischen, juristischen, religiösen oder philosophischen Ideen und Theorien, die die sozialen Praktiken und Auseinandersetzungen mit bestimmen, ein großes Maß an autonomer Entwicklung zu, so dass er deren Verhältnis zur Produktionssphäre als »Wechselwirkung« bezeichnet. Auch historische Zufälle und individuelle Besonderheiten spielen ihre Rolle. Keineswegs alles und jedes ist ökonomisch zu erklären. Schließlich weist Engels noch auf die transsubjektive und konflikthafte Erzeugung der gesellschaftlichen Formationen hin:

Es sind [...] unzählige einander durchkreuzende Kräfte, eine unendliche Gruppe von Kräfteparallelogrammen, daraus eine Resultante – das geschichtliche Ereignis – hervorgeht [...]. Denn was jeder einzelne will, wird von jedem anderen verhindert, und was herauskommt, ist etwas, das keiner gewollt hat.³³

Dies gilt nicht nur für ökonomische und politische, sondern auch für kulturelle »geschichtliche Ereignisse«. Auch wenn der Beitrag Einzelner zu einer hoch komplexen kulturellen Formation äußerst gering ist und in seiner Wirkung nicht notwendig seinen bewussten Intentionen entspricht, so ist doch die Kreativität Einzelner, die nicht nur das jeweils Bestehende reproduzieren, ein wesentlicher Faktor der kulturellen Dynamik.

Bloch betont, dass das Problem der Vermittlung zwischen »Unterbau« und »Überbau« – eine Metapher, die Marx, so Bloch, in Anlehnung an englische Bezeichnungen aus dem Schiffbau geprägt hatte – keinesfalls dualistisch, als Ableitung oder Zuschreibung und damit als Reduktion der Kultur auf Ökonomie zu verstehen ist. Vielmehr ist der ideelle Überbau per se etwas Eigenes, Neues, das zwar vom Unterbau getragen wird, aber in diesem nicht schon enthalten ist. Für den Historiker geht es darum, einen den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen gemeinsamen Inhalt aufzufinden, dessen Form sich in der Kultur vielfach verändern und erweitern kann. Beispielsweise

32 Engels, Friedrich (1958): Brief vom 21. September 1980 an Joseph Bloch. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 13. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 462–465. Hier: S. 463.

33 Ebd. S. 464.

geht [...] die Grundkategorie Ware seit dem sechzehnten Jahrhundert ebenso durch die Ökonomie wie durch die Quantifizierungen der mathematischen Naturwissenschaft wie noch durch die Kontrast-Ideologien, gegebenenfalls Spreng-Utopien, welche dagegen aufgetreten sind. Und andererseits hat die freie Konkurrenz der Warenbesitzer inhaltlich ebenso die großen Wunsch-Individuen des moralischen und literarischen Überbaus in sich wie das Subjekt des Sich-Auslebens oder der titanischen Person den Unternehmer vergoldet, das Laissez faire bedeutend gemacht. Und die gleiche Tendenz, die die übereinander geschichtete Ständegesellschaft des Mittelalters unterminiert, brachte noch in einem dem Unterbau so entlegenen scheinenden Gebiet wie der neueren Musik den Wechsel von der ständisch horizontal gebauten Fuge zur freien Stimmführung und thematisch-dialektischen Aktivität der Sonate-Symphonie. So ist und bleibt die vom Unterbau verschiedene Form des Überbaus gewiss und ohne Zweifel keine Leerform, sondern füllt und speist sich, was seine Inhalte angeht, allemal mit dem vom Unterbau ausgehenden und mit ihm gemeinsam gesellschaftlichen Tenor.³⁴

5 Besonderheiten einer Geschichte des Materialismus

Zu Beginn des erwähnten Vorlesungsskripts vom Wintersemester 1972/1973 stellt Schmidt einige allgemeine Überlegungen zu einer Geschichte des Materialismus an. Ich extrahiere daraus fünf Punkte.

5.1 Keine immanente Problemgeschichte der Philosophie

Hier ist das Verhältnis zu Hegel wichtig. Dieser verschmähte ein bloßes Sammeln von überlieferten Meinungen und entwickelte einen höchst anspruchsvollen idealistischen Begriff der Philosophiegeschichte, indem er die historische Entwicklung zugleich als dialektisch-logische Entfaltung des Begriffs der Philosophie verstand. Marx und Engels haben dieses Verhältnis von Logischem und Historischem insofern modifiziert, als sie die Entwicklung der Philosophie nicht

34 Bloch: »Das Materialismusproblem«, S. 398.

aus dem Ideellen selbst, sondern aus dem Wandel der Gesellschaftsformationen entsprungen sahen.

So wenig es eine rein immanent zu verstehende Ideen- oder Kulturgeschichte gibt, so wenig gibt es eine rein immanente Problemgeschichte der Philosophie. Das gilt insbesondere [...] von der Geschichte des Materialismus. Dieser folgt keiner bloß aus sich zu verstehenden Problematik, sondern unmittelbarer als die des Idealismus dem Gang der vor- und außertheoretisch gegebenen Lebenswelt.³⁵

Materialistische Begriffe und Theoreme können in unterschiedlichen historischen Zusammenhängen Unterschiedliches bedeuten. Was es zum Beispiel konkret bedeutet, zu sagen, dass der Mensch ein Stück Natur ist, hängt vom jeweiligen Kontext ab. Es kann entweder Rechtfertigung von Herrschaft oder deren Kritik bedeuten. Der Materialismus ist nicht, wie Dilthey ihn typologisierte, eine der dem Geist ursprünglich zur Verfügung stehenden Weltanschauungen, sondern oftmals eine Begriffsbildung »im Handgemenge« (Bloch). Eine Geschichtsschreibung des Materialismus setzt deshalb breitestes historisches Wissen voraus, mit Hilfe dessen »der soziologisch-klassenpolitische Stellenwert materialistischer Aussagen«³⁶ zu eruieren ist.

5.2 Naturalistische Anthropologie

Der Materialismus ist in seiner empiristisch orientierten Hauptlinie antimetaphysisch und hat doch zugleich oft ein unbefangenes Verhältnis zur Metaphysik, von dem man sich aber nicht täuschen lassen soll: Heute wird oft

am Materialismus gerade das als metaphysischer »Rest« gerügt [...], was an ihm zu schätzen ist: das Interesse an *inhaltlich*-philosophischen Fragen, sein politisches Engagement, das entfesselte, sich der unterdrückten Natur annehmende Denken, die Weigerung – was angesichts der empiristischen Vorgeschichte des Materialismus wichtig ist –, vor den bloßen Fakten zu kapitulieren.³⁷

35 Schmidt: »Geschichte des Materialismus«. S. 4.

36 Ebd. S. 6.

37 Ebd. S. 4f.

In diesem Sinn erblickt Schmidt, wie er in der Einleitung zu seiner Vorlesung ausführt, in der alltagssprachlich-pejorativen Redeweise vom Materialisten als Egoisten oder primitivem Genussmenschen auch ein Körnchen Wahrheit, insofern es dem philosophischen Materialismus immer auch um die Rechtfertigung sinnlicher Bedürfnisse geht.

Der Materialismus [gemahnt] an negative Tatbestände: an physische Hinfälligkeit, Krankheit und Tod, an Bedürfnisse und Triebe, Sexualität drunten gehaltener Natur [...]. Jeder Materialismus muss ein »vulgäres«, ein für das bürgerliche Normalbewusstsein unannehmbares Element haben – sonst geht er unweigerlich in Idealismus über.³⁸

5.3 Gegen soziologisch-ökonomischen Reduktionismus

Schmidt grenzt sich von einer soziologistischen Reduktion von Philosophie ab, wie sie nicht nur bei marxistischen Autoren, sondern zum Beispiel auch bei Max Scheler zu finden war. »Wir sollten uns [...] hüten, starr und dogmatisch Materialismus und Fortschritt, Idealismus und Reaktion einander zuzuordnen.«³⁹ Er wendet sich gegen »eine wilde Analogisierung zwischen Ökonomischem und Philosophischem«. Dabei beruft er sich auch auf Lenin, der »die primitive Reduktion philosophischer Lehrgehalte auf ihren klassenmäßigen Untergrund scharf kritisiert«.

Zur kritischen Analyse philosophischer Positionen gehört nicht nur das – sicher wichtige – Aufdecken ihrer konkret-sozialen Genesis und Funktion. Das ist aber eine nur notwendige, nicht hinreichende Bedingung. [...] Immanente Kritik [hier folgt Schmidt dem Kritikbegriff Adornos] bildet ein unauslassbares Moment einer jeden Gesamtdarstellung von Philosophien.⁴⁰

38 Ebd. S. 8f.

39 Ebd. S. 19.

40 Ebd. S. 22.

5.4 **Unsystematischer und außerphilosophischer Materialismus**

Der Materialismus liegt in der Geschichte oft nicht in philosophischer Systematik vor.

Auf weite Strecken ist er das in die offizielle Philosophiegeschichte gar nicht eindringende Credo von Naturforschern oder von politischen Rebellen, deren Gedächtnis ausgelöscht worden ist. [...] Löst man die materialistische Philosophie im Stil herkömmlicher Geisteswissenschaft von der ökonomischen Evolution, den Klassenkämpfen ab, so verengt sich das Blickfeld auf die allemal idealistische Universitätsphilosophie, und der Materialismus bleibt als unfeine, im Grunde philosophie-, gar kulturwidrige Denkweise draußen vor der Tür.⁴¹

5.5 **Kryptomaterialismus**

Eine weitere zu berücksichtigende Form des Materialismus findet sich innerhalb idealistischer oder auch theologischer Auseinandersetzungen. Zum Beispiel bedient sich Aristoteles bei seiner Kritik der Platonischen Ideenlehre materialistischer Argumente. Ebenso steckt das Materialismus-Problem in der mittelalterlich-theologischen Streitfrage, ob unsere Begriffe nur Namen für Verallgemeinerungen seien (Nominalismus) oder ob ihnen ein realer Gehalt zuzuschreiben sei (Realismus).

Kurz: die Breite der materialistischen Problematik kommt in der seitherigen Historiographie nicht wirklich zum Tragen. Nicht nur wegen der Taktik des Totschweigens und Verdrängens materialistischer Tendenzen, sondern auch deshalb, weil Materialismen, auch Kryptomaterialistisches, häufig als solches nicht wahrgenommen wird. [...] Die philosophisch spannendsten Fälle sind oft genug die, bei denen dieser Kampf [zwischen Idealismus und Materialismus] im Inneren ein und desselben Systems stattfindet.⁴²

41 Ebd. S. 8f.

42 Ebd. S. 19.

6 Perspektiven – Der Komplexität historischer Zusammenhänge gerecht werden

In der Geschichte – diesem Grundsatz muss auch eine Geschichte der materialistischen Philosophie folgen – gibt es Bedingungsverhältnisse, aber keinen Determinismus. Zwischen »Sein« und »Bewusstsein« schieben sich vielfältige kulturelle und individuelle Potenziale, Interessen, Diskurse, Strukturen von Macht und Gegenmacht. Bei der Analyse historischer Phänomene sind möglichst viele Dimensionen mit einzubeziehen, neben Ökonomie, Politik, Sozialstruktur auch kulturelle Formationen wie Weltbilder, Symbole, Rituale sowie individuell-biographische Kräfte (auch wenn deren Spielräume und Einflüsse durch strukturelle Restriktionen stark begrenzt sind). Vor allem aber hätte eine Geschichte des Materialismus wiedergutzumachen, was Georg Simmel, von Adorno mehrfach zitiert, der offiziellen Philosophie ankreidete: »es sei erstaunlich, wie wenig man ihrer Geschichte die Leiden der Menschheit anmerkt.«⁴³

Die Kategorien von Unterbau und Überbau, später zumeist »Basis« und »Überbau« genannt, gelten heute, ungeachtet der engelschen und blochschen Differenzierungen und Vermittlungen, als allzu schematisch. Ihre erkenntnisleitende Kraft scheint weitgehend verbraucht. Deshalb haben auch Entgegensetzungen wie die zwischen Historischem Materialismus und beispielsweise Max Webers idealistischer These über die Entstehung des Kapitalismus aus der protestantischen Ethik⁴⁴ heute viel von ihrer einst grundlegenden Bedeutung der Stützung oder Infragestellung von Erklärungsprinzipien verloren. Dazu haben neuere Ansätze in der Kulturforschung beigetragen. Wie schon die Kritische Theorie den Materialismus in Richtung einer Theorie der sozialen Praxis einschließlich der kulturellen und psychischen Verarbeitungsformen erweitert hatte, ging es dann zum Beispiel auch beim »Cultural Materialism« von Raymond Williams und den Birminghamer »Cultural Studies« der 1960er- und 1970er-Jahre um eine Integration kulturtheoretischer Überlegungen in den Marxismus.

Die heutige Ideengeschichte hat ihre einst beschauliche Fixierung auf die Geistesgrößen verlassen und wendet hochdifferenzierte Analysemethoden an.

43 Adorno, Theodor W. (2003): »Negative Dialektik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–412. Hier: S. 156.

44 Weber, Max (1965): *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Hamburg: Siebenstern.

Ein Beispiel dafür ist die von Michel Foucault initiierte »Diskursanalyse«, die sich nach Foucaults Tod zu einem eigenen Feld der qualitativen Sozialforschung weiterentwickelt hat. Allerdings teilt sie das Schicksal anderer innovativer Ansätze, die sich anfänglich weit mehr an Erklärungskraft zutrauten, als sie schließlich einlösen konnten. Die von Foucault den Diskursen zugeschriebene Allmacht lässt sich historisch wohl kaum halten. Dennoch lässt sich der Begriff des Diskurses als soziohistorischer, kollektiver Wissensstruktur historiographisch nutzbar machen. Mit der schon seit langem und bis heute virulenten sozialphilosophischen Tendenz, an den gesellschaftlichen Strukturen vermehrt die Instabilität und die Brüche in den Blick zu nehmen, ist die Einsicht verbunden, dass sich keine ein für alle Mal festzustellende Rangordnung der jeweils bestimmenden Kräfte ausmachen lässt. Zwar kann man heute ebenso wie zu Marx' Zeiten eindeutig eine Hegemonie ökonomischer Strukturen und Interessen gegenüber solchen der Kultur beobachten. Aber die Vorstellung, Veränderungen des Überbaus ergäben sich per se aus solchen des Unterbaus, erscheint kaum weniger formelhaft-dogmatisch als ihr Gegenteil. Solange sich derartige Annahmen nur unzureichend mit konkreten Beobachtungen in Verbindung bringen lassen, muss offenbleiben, was jeweils die genetische Priorität hat.

Der Poststrukturalismus insgesamt und die an ihn anschließenden Ansätze haben wichtige Beiträge zur Ausbuchstabierung der Begriffe »Macht« und »Herrschaft« geliefert. Gegenüber der älteren Kritischen Theorie wurden neue Untersuchungsfelder wie Geschlecht, Jugendkulturen, politische Kommunikation, Migration, Inter- und Transkulturalität oder digitale Medien erschlossen. Obwohl sich diese Ansätze mit der marxistischen Orientierung der Kritischen Theorie kaum noch zu berühren scheinen, ist ihnen doch das radikal »Kritische« nicht abzusprechen. Wie schon die Kritische Theorie sieht auch der Poststrukturalismus in den technischen, rechtlichen oder psychosozialen Errungenschaften der Moderne eine Substruktur der Transformation von Herrschaftsmechanismen am Werk. Es geht einerseits um Kontrolle, Einheit, Normalisierung, andererseits um Subversion, Vielheit, Flucht, Besonderheit. Was im Selbstbild der Moderne üblicherweise als emanzipatorischer Fortschritt gilt, das beschreibt etwa Foucault als Effekt von diskursiven Mechanismen der Disziplinierung. Ihnen kann man sich nur dann entziehen, wenn das scheinbar Universalistische der Moderne als Effekt kontingenter, spezifischer, kultureller Zuschreibungen durchschaut wird. Letztlich ist die Disziplinierung niemals total, die »Mikrophysik der Macht« (Foucault) offenbart Fluchtlinien und Gegen-

mächte. Ähnlich wie die Kritische Theorie setzt auch der Poststrukturalismus auf die Gegenkräfte einer autonomen Subjektivität, die sich der Kontrolle und Disziplinierung, der sie sich selbst verdankt, zugleich immer wieder entzieht.

Was aber den Kritikbegriff der Kritischen Theorie von dem des Poststrukturalismus unterscheidet, ist seine Bindung an den Materialismus im Sinne eines deskriptiv-explanatorischen (nicht evaluativen) Primats der ökonomischen Produktionsverhältnisse. Während die kulturellen Muster und Innovationen, der Kritischen Theorie zufolge, immer auf Probleme des materiellen Unterbaus antworten (wobei über die Art und Richtung der Antworten noch nichts ausgemacht ist), erscheint der materielle Unterbau in der Sicht des Poststrukturalismus selbst primär als Sinnstruktur – wenn er denn überhaupt in dessen Blickfeld gerät. Gesellschaft und Kultur stehen hier nicht mehr in einem Spannungsverhältnis, sondern werden kulturalistisch ineinander aufgelöst. Damit fehlt dem Poststrukturalismus ein klares gesellschaftstheoretisches Profil. Die methodische Gefahr bei der Konstruktion von Diskursen besteht darin, dass sozial und zeitlich allzu heterogene Äußerungen synthetisiert werden, während Materialien, die in die Konstruktion nicht zu passen scheinen, ausgeblendet werden. Der materialistische Einspruch gegen die Verselbständigung der Theorie könnte zur empirischen und theoretischen Erdung dieser Ansätze beitragen.

Eine materialistische Kulturgeschichte muss das Problem der relativen Selbständigkeit des Kulturellen und seiner Wirkungsgeschichte mittels empirischer Bestandsaufnahmen und konsistenter Interpretationen angehen. Für Bloch war in diesem Zusammenhang die Kategorie des »Überschusses« oder des »nicht Abgegoltene« der Kultur entscheidend. Damit sollte das an ihr bezeichnet werden, das nicht in ihren möglicherweise ideologischen, herrschaftslegitimierenden Funktionen aufgeht. Angewandt auf das obige Beispiel Blochs wäre also zu erklären, warum die musikalischen Formen der Fuge und der Sonate auch dann noch überzeugen können, wenn die einmal durch sie ausgedrückten gesellschaftlichen Formationen nicht mehr bestehen. Nach Bloch liegt das daran, dass Kunst und Philosophie ein utopisches Moment haben können, das über ihren gesellschaftlichen Entstehungskontext hinausweist. Sie sind nicht nur, mit Hegel gesprochen, ihre Zeit in Gedanken gefasst,⁴⁵ sondern

45 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 7. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 26.

drücken auch Tendenzen der Zeit aus, insofern diese selbst über sich hinausweist. Dies ist auf Grund einer individuell-schöpferischen Kraft möglich, und so scheut sich Bloch auch nicht, auf den zu gesellschaftlichen Bezügen kontrapunktischen Genie-Begriff zurückzugreifen. »Von daher: vom seinerzeit Neuen, vom jederzeit noch nicht Erfüllten – von diesem [...] Element Utopie in der Genieerscheinung kommt allein der fortwirkende Überschuss über die jeweilige Zeitideologie.«⁴⁶

Das Fragwürdige bei der Erklärung kultureller Hochleistungen oder Innovationen mit Hilfe des Geniebegriffs – man denke an die hagiographischen Darstellungen der großen Erfinder, Ärzte, Künstler, Denker in einer heute veralteten Ideengeschichte – besteht nicht zuletzt in einem Kurzschluss zwischen gesellschaftlichen Voraussetzungen und individuellen Sonderleistungen, im Überspringen jener Diskursformationen, die von den Poststrukturalisten akzentuiert werden. Denn die Genies sind nicht nur Produkte ihrer eigenen Kreativität, die sie gegen gesellschaftliche Widrigkeiten zur Geltung bringen, sondern werden ihrerseits durch kulturelle Umschichtungen erst freigesetzt. Dabei steht auch infrage, welche Freiheitsspielräume den Einzelnen angesichts kultureller Prägungen zuzusprechen sind. Normative Prägungen werden durch Sanktionen abgesichert, aber diese sind sehr unterschiedlich streng oder milde. Und ebenso unterschiedlich fällt die innere Bereitschaft der Individuen aus, sich an die kulturellen Vorgaben anzupassen oder sich ihnen zu entziehen. Unterhalb der Normen und Werte aber verlaufen jene Diskurspraktiken, durch die das Wertvolle vom Wertlosen, das Schöne vom Hässlichen, das Gute vom Schlechten und so weiter getrennt werden und denen die Individuen als einer zweiten Natur weitgehend ausgeliefert sind. Ihre Freiheitsspielräume ergeben sich erst dadurch, dass die Diskurspraktiken keineswegs homogen sind, sondern divergierende Koordinatensysteme darstellen. Die Individuen eignen sich diese an und vereinheitlichen sie auf unterschiedliche Weisen. Das Verhältnis von Individuum, Kultur und Gesellschaft ist ein dialektisches. »Die Kräfte, die im kulturell Vorgegebenen schlummern«, so der Kulturtheoretiker Klaus Hansen,

entfalten sich im Bewußtsein des einzelnen, bringen dort etwas Eigenständiges hervor und werden so zu einer unabhängigen Größe, die der Kultur

46 Bloch: »Das Materialismusproblem«. S. 404.

als Widerpart entgegentritt. Auf diesen unabhängigen Faktor muss sie dann ihrerseits reagieren [...].⁴⁷

Dass es derart einzelne kulturelle Innovatoren gibt, besagt nicht, dass es die vom Historischen Materialismus zumeist in den Vordergrund gerückte Funktion der Kultur als Herrschaftslegitimation nicht gäbe. Diese Funktion mag auch oft genug den kulturellen Mainstream ausmachen, ja der Intellekt zeigt, so jedenfalls die Kritische Theorie, von Grund auf eine »innere Affinität zur Herrschaft«. ⁴⁸ Aber dadurch sind die Möglichkeiten des kulturellen Ausdrucks nicht ausgeschöpft. Dafür spricht das Hervortreten künstlerischer und denkerischer Querköpfe und Abweichler, die – langfristig erfolgreich oder nicht – um ihrer Produktivität willen zunächst Isolation, Nicht-Anerkennung, ja Ausschluss auf sich nehmen. Sie stellen Angebote der Weltdeutung gleichsam zur Debatte, die von größeren oder kleineren Teilen der Kulturgemeinschaft aufgenommen oder zurückgewiesen werden können. Dies gilt insbesondere für die Moderne, in der Kunst und Kultur programmatisch ihre Autonomie gegenüber gesellschaftlichen, normativen Vorgaben erkämpft haben und behaupten. Kultur, als Sinnorientierung, ist unablösbar auf Gesellschaft, als Struktur der Produktion und Verteilung materieller Güter, bezogen, ohne doch in ihr aufzugehen.

Für eine mögliche materialistische Historik des Materialismus bedeutet das zumindest, die relative Autonomie der philosophischen Theorie zu respektieren, ohne doch von der Vermittlung mit den gesellschaftlichen Strömungen und Unterströmungen abzusehen. Dieses schlichte Doppelpostulat ist allerdings für die Praxis von Forschung und Darstellung höchst anspruchsvoll, wovon die großen materialen Interpretationen Blochs, Adornos und einiger anderer Zeugnis ablegen. Wie die »kritische Theorie« auch der Zuarbeit durch »traditionelle Theorie« bedarf – stellt die Letztere doch, Horkheimer zufolge, »der Möglichkeit nach ein Element nicht nur des gegenwärtigen, sondern auch eines gerechteren, differenzierteren und harmonischeren kulturellen Ganzen dar«⁴⁹ –, so bedarf eine materialistische Historik zu allererst der genauesten Rekonstruktion des immanenten Sinns ihres Gegenstandes. Damit hat die Philosophiehistorik

47 Hansen, Klaus (2000): *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen und Basel: Francke. S. 186.

48 Horkheimer, Max (1996): Brief vom 7. Mai 1943 an Friedrich Pollock. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 17. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 444–451. Hier: S. 448.

49 Horkheimer: »Traditionelle und kritische Theorie«. S. 179.

zumeist eigentlich schon genug zu tun. Schmidt hebt diese Leistung an der langgeschen *Geschichte des Materialismus* hervor: Lange

verteidigt die häufig unterschätzte zivilisatorische Rolle auch der schlechter durchdachten Formen des Materialismus, dessen Geschichte er nicht von oben her: geisteswissenschaftlich konstruiert, sondern in all ihrer Brüchigkeit und Inkohärenz.⁵⁰

Die Anerkennung von Inkohärenz tendiert von sich aus zum Materialismus. Dieser fungiert hier nicht als eigenes philosophisches System, sondern eher, wie Bloch es formulierte, als »eine Verlegenheit, zum Denken auffordernd«.⁵¹ Die Brüche wären nicht nur zu registrieren, zum Beispiel indem man empirische oder logische Mängel analysiert, sondern auch zu interpretieren, zum Beispiel durch historische Kontextualisierung oder durch Wirkungsforschung. Die Anforderungen an eine zeitgemäße Geschichte des Materialismus sind zweifellos immens und von einer einzelnen Forscherpersönlichkeit gar nicht einzulösen. Eine Universalgeschichte der Philosophie, wie sie noch Hegel verfasst hat, gehört dem 19. Jahrhundert an und ist heute, gerade vor dem Hintergrund der materialistischen Ansätze, nicht mehr denkbar.

Bezüglich einer an Marx orientierten Historiographie des Materialismus kommt Schmidt das Verdienst zu, den vormarxischen Materialismus aus seiner reduzierten Rolle als bloßer Vorstufe zum Historischen Materialismus befreit zu haben. Insbesondere subjektive Konstituenzien wie Sinnlichkeit, Leiden, Sterblichkeit kamen anhand der Aufklärungsphilosophen des 18. Jahrhunderts sowie durch Feuerbach und Schopenhauer zu ihrem Recht. Aber er bezog auch Nietzsche, Freud und die großen Biologen des 19. Jahrhunderts, wie Darwin oder Haeckel, in seine Forschungen zum Materialismus nachdrücklich mit ein. Was Schmidt bezüglich einer Geschichte des Materialismus geleistet hat, wird durch seinen Lexikonartikel zum Materialismus, auch in dessen umfangreich erweiterter Fassung,⁵² keineswegs deutlich, wird hier doch der Materialismus weitgehend auf eine konventionelle Geschichtsschreibung prominenter Philosophen des 16. bis 18. Jahrhunderts und ihrer Lehren verkürzt. Deutlich wer-

50 Schmidt: »Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxischen Materialismus«. S. XIX.

51 Bloch: »Das Materialismusproblem«. S. 130.

52 Schmidt, Alfred (2017): *Geschichte des Materialismus*. Hrsg. von Klaus-Jürgen Grün und Oliver Hein. Leipzig: Salier.

den könnte dies erst durch die Auswertung seines umfangreichen Nachlasses. Die Vorlesungen aus 40 Jahren sind dort säuberlich aufgezeichnet, müssten allerdings – eine Mammutaufgabe für sich – archivarisch geordnet, erfasst, transkribiert, digitalisiert und schließlich ediert werden. Einzubeziehen wären dabei auch die noch existierenden Tonbandaufnahmen von Vorlesungen, die die frei vorgetragenen Zusätze zu den Skripten wiedergeben. Einige davon sind inzwischen aufgetaucht. Sie werden demnächst dem Archivbestand hinzugefügt und digitalisiert, um sie vor dem unaufhaltsamen chemischen Zerfall der Magnetbänder zu bewahren. Es wäre ein vielversprechendes Projekt, aus diesen Materialien eine lesbare Fassung von Schmidts Vorlesungen zur Geschichte des Materialismus zu generieren. Denn mit dem Tode Schmidts haben wir den zweifellos profundesten Kenner dieser Materie verloren.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (2003): »Negative Dialektik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 6. Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schulz. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 7–412.
- Bloch, Ernst (1972): »Das Materialismusproblem. Seine Geschichte und Substanz«. In: ders.: *Gesamtausgabe*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Engels, Friedrich (1958): Brief vom 21. September 1880 an Joseph Bloch. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 13. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 462–465.
- Hansen, Klaus (2000): *Kultur und Kulturwissenschaft. Eine Einführung*. Tübingen und Basel: Francke.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 7. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, Max (1988): »Bemerkungen über Wissenschaft und Krise«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 40–47.

- Horkheimer, Max (1988): »Traditionelle und kritische Theorie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 162–216.
- Horkheimer, Max (1995): Brief vom 20. September 1937 an Friedrich Pollock. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 16. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 233–238.
- Horkheimer, Max (1996): Brief vom 7. Mai 1943 an Friedrich Pollock. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 17. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 444–451.
- Hurrelmann, Klaus und Albert, Mathias (Hrsg.) (2003): *Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.
- Koltan, Michael (2002): »Die Editionsgeschichte der »Feuerbach-Manuskripte«. In: Jour-Fixe-Initiative Berlin (Hrsg.): *Geschichte nach Auschwitz*. Münster: Unrast. S. 119–142.
- Lange, Friedrich Albert (1974): *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 1. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marcuse, Herbert (1995): Brief vom 6. Mai 1936 an Theodor W. Adorno und andere. In: Horkheimer, Max: *Gesammelte Schriften*. Bd. 15. Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr. Frankfurt am Main: S. Fischer. S. 517–519.
- Marcuse, Ludwig (1949): *Philosophie des Glücks. Von Hiob bis Freud*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Marx, Karl (1968): »Das Kapital«. Bd. 1. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 23. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz.
- Marx, Karl (1983): »Zur Kritik der politischen Ökonomie«. In: Marx, Karl und Engels, Friedrich: *Marx Engels Werke*. Bd. 13. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 3–160.
- Marx, Karl und Engels, Friedrich (1983): »Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiede-

- nen Propheten«. In: dies.: *Marx Engels Werke*. Bd. 3. Hrsg. vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED. Berlin: Dietz. S. 9–530.
- Schmid Noerr, Gunzelin (2013): »Alfred Schmidt und das Projekt einer Geschichte des Materialismus«. In: *Zeitschrift für kritische Theorie* 36/37, S. 160–176.
- Schmidt, Alfred (1972/1973): »Geschichte des Materialismus«. Unveröffentlichtes Vorlesungsmanuskript. Universitätsbibliothek Frankfurt, Archivzentrum, Na 62, 227.
- Schmidt, Alfred (1974): »Friedrich Albert Lange als Historiker und Kritiker des vormarxischen Materialismus«. In: Lange, Friedrich Albert: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 1. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. X–XXV.
- Schmidt, Alfred (1976): *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München und Wien: Hanser.
- Schmidt, Alfred (1993): *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Schmidt, Alfred (2011): »Materialismus«. In: Reinalter, Helmut und Brenner, Peter (Hrsg.): *Lexikon der Geisteswissenschaften. Sachbegriffe, Disziplinen, Personen*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau. S. 505–512.
- Schmidt, Alfred (2012): »Von den philosophischen Ärzten des 18. Jahrhunderts zu Feuerbach, Schopenhauer und Nietzsche«. In: Koßler, Matthias und Jeske, Michael (Hrsg.): *Philosophie des Leibes. Die Anfänge bei Schopenhauer und Feuerbach*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 11–57.
- Schmidt, Alfred (2012): »Einleitung in die Geschichte der Philosophie«. Vorlesung. Universität Frankfurt am Main. Sommersemester 2012. <http://electure.studiumdigitale.uni-frankfurt.de/index.php?cat=1&videolist=217>, abgerufen am 1. März 2013.
- Schmidt, Alfred (2017): *Geschichte des Materialismus*. Hrsg. von Klaus-Jürgen Grün und Oliver Hein. Leipzig: Salier.
- Schmidt, Alfred (2018): *Marx als Philosoph. Studien in der Perspektive kritischer Theorie*. Hrsg. von Bernard Görlich und Michael Jeske. Springe: zu Klampen.

- Thomson, George (1974): *Die ersten Philosophen. Forschungen zur Altgriechischen Gesellschaft*. Bd. 2. Berlin: Das Europäische Buch.
- Weber, Max (1965): *Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Hrsg. von Johannes Winckelmann. Hamburg: Siebenstern.
- Wolff, Christian (1737): »Materialisten«. In: ders.: *Philosophisches Lexicon*. Hrsg. von Heinrich Adam Meißner. Bayreuth und Hof: Johann Gottlieb Vierling. S. 363. Photomechanischer Nachdruck 1970. Düsseldorf: Stern.

Christian Neuhäuser

Zum normativen Status der Reichtumskritik

Reichtum und insbesondere der massive Reichtum der Superreichen steht immer wieder und derzeit sogar regelmäßig in der Kritik.¹ Die knapp zehn reichsten Menschen der Welt, alles Männer, besitzen so viel wie die ärmere Hälfte der Weltbevölkerung, also mehr als 3,5 Milliarden Menschen. In Deutschland sind es immerhin etwas mehr als 30 Milliardäre, die so viel besitzen wie die Hälfte der deutschen Bevölkerung. Topmanager verdienen pro Stunde mehr als 70-mal so viel wie andere Arbeitnehmerinnen.² Solche extremen Einkommens- und Vermögensunterschiede werden häufig als ungerecht empfunden. Sie erodieren den sozialen Zusammenhalt und es besteht Anlass zur Sorge, dass sie sogar die Grundpfeiler der liberalen Demokratie gefährden. Hinzu kommt, dass die massive Reichtumsorientierung industrialisierter Länder die effektive Bekämpfung globaler Armut und des Klimawandels verhindert.

Wenn das alles zutrifft, dann gibt es an Reichtum also einiges zu kritisieren. Doch welchen normativen Status hat diese Kritik? Dieser Frage möchte ich in diesem Text nachgehen und dazu zwischen einer ethischen, einer moralischen und einer politischen Kritik unterscheiden. Eine ethische Reichtumskritik beruht auf der Annahme, dass Reichtum und vernünftige Vorstellungen vom guten Leben unvereinbar sind. Eine moralische Reichtumskritik behauptet, dass

1 Aus philosophischer Sicht beispielsweise bei Reiff, Mark (2013): *Exploitation and Economic Justice in the Liberal Capitalist State*. Oxford: Oxford University Press. Robeyns, Ingrid (2017): »Having Too Much«. In: Knight, Jack und Schwartzberg, Melissa (Hrsg.): *Wealth*. New York: New York University Press. S. 1–44. Thomas, Alan (2017): *Republic of Equals. Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

2 Aktuelle Zahlen für Deutschland lassen sich dem 5. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung entnehmen. Oxfam produziert regelmäßig Zahlen auf globaler Ebene. Die Gehälter von Topmanagern werden regelmäßig in den Medien offengelegt und diskutiert.

Reichtum und vernünftige Vorstellungen richtigen Zusammenlebens unvereinbar sind. Eine politische Reichtumskritik hingegen behauptet weniger, nämlich nur, dass Reichtum und spezifische vernünftige Vorstellungen vom guten Leben unvereinbar sind.

Meine These lautet nun, dass letztlich nur eine politische Reichtumskritik überzeugen kann, weil eine ethische und moralische Reichtumskritik auf Voraussetzungen beruht, die sich nicht argumentativ verteidigen lassen. Das hat zwar den Effekt, dass es so etwas wie eine letztbegründete Reichtumskritik nicht geben kann. Es gibt vernünftige Vorstellungen vom guten Leben und vom richtigen Zusammenleben, die mit Reichtum vereinbar sind. Aber bestimmte Vorstellungen des richtigen Zusammenlebens sind es nicht und man kann politisch dafür streiten, dass sich diese Vorstellungen durchsetzen. Dabei ist es wichtig zu beachten, dass in diese politischen Kämpfe durchaus Vorstellungen des guten und richtigen Zusammenlebens einfließen. Diese können aber keinen Allgemeingültigkeitsanspruch erheben. Es ist wichtig, das zu betonen, weil die Reichtumskritik nur dann selbstkritisch ihre eigenen Grundlagen berücksichtigt und nicht Gefahr läuft, fundamentalistisch zu werden.

Bevor ich mich diesen kritischen Perspektiven zuwende, sollte ich noch etwas dazu sagen, was unter Reichtum überhaupt zu verstehen ist. Reichtum heißt im Grunde nur, sehr viel von etwas Gutem zu haben.³ Deswegen kann man sagen, dass man reich an Glück oder Freunden oder Liebe ist. Das ist vielleicht keine gewöhnliche, aber auch keine unverständliche Verwendung des Wortes. Allerdings steht Reichtum im normalen Sprachgebrauch zumeist für Geldreichtum, wenn es nicht näher qualifiziert wird. Wenn wir über einen Menschen einfach nur sagen, er sei reich, und mehr nicht, dann meinen wir, dass er viel Geld hat. Wenn wir etwas anderes meinen, dann müssen wir es dazu sagen, um keine Verwirrung zu stiften. Der Grund dafür ist wahrscheinlich, dass sich Geld in sehr viele andere, wenn auch nicht alle anderen Güter umwandeln lässt. Daraus folgt, dass man die Möglichkeit hat, in vielen Hinsichten reich zu sein, wenn man über Geldreichtum verfügt.

Doch wann hat man so viel Geld, dass man geldreich ist? Das ist nicht leicht zu beantworten, denn man braucht einen normativen Maßstab, um zu bestimmen, was viel Geld ist. Bei Armut ist es ähnlich, denn da braucht man

3 Vgl. für eine ausführliche Auseinandersetzung mit dieser Frage Neuhäuser, Christian (2018): *Reichtum als moralisches Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

einen normativen Maßstab, um sagen zu können, was wenig Geld ist. Üblich ist es dabei, den Maßstab der Würde zugrunde zu legen. Arm ist dann, wer über zu wenig Geld verfügt, um ein Leben in Würde führen zu können.⁴ Um das genauer bestimmen zu können, muss man herausfinden, welche materiellen Güter und Dienstleistungen man braucht, um in Würde leben zu können, und wieviel das kostet. Dann weiß man, wieviel Geld nötig ist, um nicht arm sein zu müssen. Natürlich gibt es unterschiedliche Auffassungen darüber, was ein Leben in Würde beinhaltet, und die Bestimmung von Armut hängt genau davon ab.

Beim Reichtum ist es ähnlich. Man kann Reichtum als einen Zustand verstehen, in dem man deutlich mehr Geld hat, als man für ein Leben in Würde braucht.⁵ Wann genau das der Fall ist, muss gesellschaftlich in demokratischen Prozessen festgelegt werden, weil solche komplizierten Fragen keine mathematische Eindeutigkeit zulassen. Auch auf die Frage, ab welchem Alter man erwachsen ist, gibt es ja sehr unterschiedliche Antwortmöglichkeiten. Beim Reichtum sind gängige Maßstäbe für Einkommensreichtum das Dreifache des Durchschnittseinkommens und bei Vermögenseinkommen ein Vermögen von mehr als einer Million Euro.⁶

Der Maßstab für Einkommensreichtum scheint mir gar nicht so schlecht zu sein. So jemand hat in einem Haushalt für eine Person immerhin mehr als 5.500 Euro im Monat zur freien Verfügung. Damit kann man in Deutschland sehr bequem leben und hat sicherlich deutlich mehr, als für ein Leben in Würde notwendig ist. Dennoch haben diese Zahlen auch etwas Willkürliches. Der Maßstab für Vermögenseinkommen beispielsweise ist im Moment vielleicht zu niedrig, weil die Immobilienpreise so hoch sind. Wer eine etwas größere Wohnung in München oder Frankfurt erbt, wäre dann schon reich, auch wenn er selbst darin wohnt und sonst gar kein Vermögen besitzt. Das klingt seltsam und verdeutlicht noch einmal die Schwierigkeit einer klaren Bestimmung der Kennzahlen für Reichtum.

4 Vgl. Beck, Valentin (2016): *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

5 Dafür argumentiere ich in Neuhäuser: *Reichtum als moralisches Problem*.

6 Vgl. für eine Übersicht über die sozialwissenschaftliche Debatte Druyen, Thomas, Lauterbach, Wolfgang und Grundmann, Matthias (Hrsg.) (2009): *Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung*. Wiesbaden: Springer VS.

Übrigens wird häufig noch von Superreichtum gesprochen, um einen Begriff für wirklich sehr reiche Menschen zu haben.⁷ Superreiche haben ein Einkommen von mehr als einer Million Euro pro Jahr oder ein Vermögen von mehr als 30 Millionen Euro. Diese Zahlen sind natürlich besonders willkürlich. Sie könnten auch deutlich höher oder niedriger sein. Immerhin bringen sie aber sehr gut zum Ausdruck, dass diese superreichen Menschen wirklich sehr viel mehr Geld haben, als man für ein Leben in Würde braucht.

Ich werde diese Begriffsbestimmungen und Definitionsversuche hier nicht weiter problematisieren, sondern mich an den genannten üblichen Verständnissen von Reichtum und Superreichtum orientieren. Für die folgende Diskussion des normativen Status der Reichtumskritik ist es unerheblich, wie genau die Grenzen quantitativ bestimmt werden. Es ist eher umgekehrt so, dass diese Diskussion bei der Bestimmung der Zahlen helfen kann, so meine Auffassung. Was also spricht für und gegen eine ethische, eine moralische und eine politische Reichtumskritik?

1 Ethische Reichtumskritik

Eine ethische Reichtumskritik beruht auf der Idee, dass Reichtum für reiche Menschen selbst schlecht ist, weil er ihr Leben schlechter macht. In Kunst und Kultur gibt es unzählige Erzählungen, die diese Kritik zum Ausdruck bringen. Reiche Menschen erscheinen da oft als ganz und gar egoistisch, sie haben keine Freunde und sind unfähig zu echter Liebe. Sie können den Augenblick nicht genießen und ihnen reicht es nicht, gleich gut unter Gleichen zu sein. Stattdessen müssen sie immer noch reicher werden, sie laufen gierig dem Geld hinterher und schaffen es nicht, andere Menschen wirklich als Menschen zu sehen. Ihr Leben wirkt dann trotz all des Glamours und trotz all dem zur Schau gestellten Selbstbewusstsein von außen und bei Lichte betrachtet ganz armselig. Es wäre für diese Menschen besser, wenn sie nicht reich wären. Dann wären sie freier, ehrlicher und herzlicher. Ihr Leben würde eine glückliche Wendung nehmen.⁸

7 Ebd.

8 Eindrücklich ist diese Form der Kritik vorgeführt bei Westacott, Emrys (2018): *Wisdom and Frugality. Why Less Is More, More or Less*. Princeton und New Jersey: Princeton University Press.

Das zentrale Problem dieser Form der ethischen Reichtumskritik besteht darin, dass sie auf falschen Voraussetzungen beruht. Das gilt zumindest dann, wenn es eine universelle Kritik sein soll. Denn nicht alle reiche Menschen sind so armselig und wahrscheinlich sind es nicht einmal besonders viele. Sicherlich mag es reiche Menschen geben, die jenem literarischen Bild entsprechen. Für diese Menschen wäre es dann wahrscheinlich auch besser, nicht reich zu sein. Aber es gibt auch sehr viele reiche Menschen, die herzlich, liebevoll und persönlich tugendhaft sind. Bei diesen Menschen steht zumindest ihr Reichtum ihnen nicht dabei im Wege, wenn sie ihr Leben zu einem guten machen wollen. Vielleicht haben sie andere Hindernisse zu bewältigen. Vielleicht wird ihre Liebe nicht erwidert. Vielleicht sind sie mit einer schweren Krankheit belastet. Es ist dann aber nicht das Geld, das ihr gutes Leben schmälert. Im Gegenteil, es kann sogar tröstlich sein.

Diese kulturell wirkungsmächtige, aber auch sehr brachiale Kritik am barmherzigen Reichen kann also nicht überzeugen. Reichtum macht das Leben nicht immer schlecht, weil es reiche Menschen nicht immer zu schlechten Menschen macht. Vielleicht ist das sogar nicht einmal besonders häufig der Fall. Allerdings gibt es auch subtilere Formen der ethischen Reichtumskritik. Eine besagt beispielsweise, dass reiche Menschen verschiedenen Aktivitäten schnell nicht den angemessenen Stellenwert einräumen. Sie leben vielleicht zu sorglos und allzu hedonistisch, obwohl sie gerne mehr Zeit dafür aufwenden würden, eine bestimmte Fähigkeit im Beruf oder in der Freizeit auszubilden und zu verbessern. Sie wären vielleicht gern ein besserer Sportler oder eine bessere Managerin. Aber sie können sich nicht dazu durchringen, die damit verbundenen Anstrengungen zu ertragen, weil sie sich von ihrem Geld allzu viele Ablenkungen leisten können. Ihr Reichtum verführt sie dann, wichtige Ziele nicht weiterzuerfolgen, und macht so letztlich unglücklich.⁹

Ein anderes Problem besteht darin, dass reiche Menschen bestimmte Schwierigkeiten mit engen Beziehungen haben können. Das muss nicht unbedingt daran liegen, dass sie ganz plump die Gunst anderer mit ihrem Geld erkaufen wollen. Das kann vielmehr auch daran liegen, dass sie sich nie sicher sein können, ob es die anderen Personen mit der Freundschaft oder sogar der Liebe wirklich ernst meinen oder doch nur auf ihr Geld schielen. Sie neigen dann vielleicht dazu, sich nur unter ebenfalls reichen Menschen zu bewegen.

9 Vgl. zur Diskussion Schürz, Martin (2019): *Überreichtum*. Frankfurt am Main: Campus.

Aber auch das macht ihr Leben dann ärmer, weil sie zu sehr vielen Menschen mit interessanten Persönlichkeiten, die nicht reich sind, einfach keinen entspannten Kontakt haben können. Sie sind gewissermaßen dazu verurteilt, sich in sehr kleinen Zirkeln zu bewegen.¹⁰

Auch diese Kritikpunkte überzeugen letztlich aber nicht. Ihr Problem besteht nicht einfach nur darin, dass sie zutreffen können oder auch nicht. Es liegt vielmehr darin, dass ihre Wirkung davon abhängt, welche Vorstellung von einem guten Leben ein reicher Mensch hat. Wenn es ihn nicht stört, eher hedonistisch und nur unter Reichen zu leben, dann gibt es auch nichts zu kritisieren. Ethische Reichtumskritik kann nämlich immer nur intern sein. Sie hängt von den tatsächlichen Vorstellungen des gelingenden Lebens der jeweiligen Person ab. Natürlich kann es sein, dass ein reicher Mensch sich über sich selbst täuscht und nach reiflicher Überlegung zu der Einsicht gelangt, dass er doch eine andere Vorstellung vom Glück besitzt. Aber das muss nicht das Ergebnis sein. Er kann auch bei seinem vorherigen Urteil bleiben.¹¹ Ebenfalls unangemessen ist es daher, ihm vorzuwerfen, er sei ja nur ein Produkt herrschender gesellschaftlicher Zustände, die durch Sozialisation in seinen Körper und sein Denken und Fühlen eingeschrieben sind. Auch darüber kann er nachdenken und zu dem Ergebnis kommen, dass es ihn tatsächlich freut, solch ein Mensch zu sein, und er so bleiben möchte.

Ich will gar nicht bestreiten, dass eine in stärkerem Maße objektive Kritik am Reichtum als wesentlichem Element einer Vorstellung vom guten Leben denkbar ist. Man könnte Werte identifizieren, die objektiv für alle Menschen von Bedeutung sind, und ihnen daher Gründe liefern, eine Vorstellung vom guten Leben zu entwickeln, die mit Reichtum unvereinbar ist. Solch eine Position, die auf der Idee objektiver Werte beruht, ist nicht unverständlich und philosophisch spricht sogar einiges für sie.¹² Allerdings ist es noch nie jemandem gelungen, überzeugend darzulegen, welches denn nun diese objektiven Werte sind, die für alle Menschen gelten sollen. Eine objektive Werttheorie des guten Lebens ist theoretisch also denkbar und vielleicht sogar attraktiv. Prak-

10 Vgl. Scanlon, Thomas (2018): *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press.

11 Holmar Steinfath hat eine Position erarbeitet, in der er diese Reflexivität in den Mittelpunkt einer subjektiven Werttheorie stellt (vgl. Steinfath, Holmar (2001): *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp).

12 Vgl. für eine immer noch gute Übersicht zur Diskussion Steinfath, Holmar (Hrsg.) (1998): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

tisch ist sie jedoch ganz bedeutungslos. Eine Reichtumskritik bedürfte jedoch einer praktikablen Werttheorie, weil sie sich nur auf solch einer robusten Grundlage für andere überzeugend durchführen lässt.

Eine ethische Reichtumskritik, so lässt sich schließen, kann weder auf der Grundlage subjektiver noch auf der Grundlage objektiver Werttheorien universell gültig sein. Auf objektiven Werten kann sie deswegen nicht beruhen, weil es keine hinreichend überzeugende epistemische Rechtfertigung für bestimmte mit Reichtum unvereinbare objektive Werte gibt. Wenn Reichtumskritik hingegen auf subjektiven Werttheorien beruht, dann ist sie mit dem Problem konfrontiert, dass sie nur intern funktioniert. Sie ist nur dann wirksam, wenn ein reicher Akteur auch bestimmte mit Reichtum unvereinbare Werte besitzt. An dieser Stelle lässt sich einwenden, dass es eine bestimmte Art von Werten gibt, für die das eine oder das andere gilt. Gemeint sind moralische Werte und insbesondere der Wert der Gerechtigkeit. Entweder gilt der Wert der Gerechtigkeit objektiv, so ließe sich annehmen, oder aber alle oder zumindest so gut wie alle Menschen bejahen ihn subjektiv und wollen gerecht sein. Wenn Gerechtigkeit und Reichtum unvereinbar sind, dann wäre das eine gute Grundlage für eine ethische Reichtumskritik.

Natürlich stimmt es, dass die meisten Menschen gerne moralisch und gerecht sein wollen. Zumindest wollen sie das auch. Allerdings wollen sie auch viele andere Dinge, und wenn Moral und Eigeninteresse in einen Konflikt geraten, dann ist gar nicht so klar, wofür sie sich entscheiden werden. Das ist nicht nur eine soziale Tatsache. Es ist auch vom Standpunkt des guten Lebens aus nicht klar, ob dann der Moral oder anderen Freuden des Lebens der Vorzug zu geben ist. Denn dann sind Moral und Gerechtigkeit nur bestimmte Werte unter vielen anderen und gegen diese abzuwägen. Dieser Punkt wird in der Moralphilosophie sehr häufig übersehen. Sie geht entweder davon aus, dass es zu solchen Konflikten nicht kommt, was aber ganz unplausibel erscheint. Oder sie geht davon aus, dass moralische Erwägungen andere Wertfragen immer übertrumpfen und einen Vorrang vor ihnen haben.¹³

Die Moral hat vor anderen Werten des guten Lebens aber nur dann einen Vorrang, wenn man bereits den moralischen Standpunkt eingenommen hat.

13 Vgl. zur Diskussion dieser Frage Hoffmann, Martin, Schmücker, Reinold und Wittwer, Héctor (2017): *Vorrang der Moral? Eine metaethische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Ansonsten kann es gut sein, dass es ethisch vernünftiger wäre, kleine moralische Verstöße für ein großes Lebensglück in Kauf zu nehmen.¹⁴ Stellen wir uns eine Person vor, die gerne reich werden möchte, um damit das luxuriöse Leben zu finanzieren, von dem sie immer geträumt hat. Diese Person wird deswegen Immobilienmaklerin und greift zu manipulativen Verkaufstaktiken und lügt hier und da auch ein wenig bei Geschäften. Sie richtet keinen großen Schaden an, aber kann sich durch ihr Verhalten immer eine relative hohe Courtage sichern. Die von ihr verkauften Immobilien werden immer teurer und ihr Leben immer luxuriöser. Natürlich weiß die Maklerin, dass ihre Verkaufsstrategien unmoralisch sind, aber das stört sie nicht besonders. In allen anderen Bereichen ihres Lebens verhält sie sich vorbildlich und ehrlich. Sie ist eine gute Freundin, Partnerin, Mutter, spendet viel Geld und vieles mehr. Sie ist glücklich und findet ihr Leben richtig gut.

Ich sehe nicht, wie man jetzt noch argumentieren kann, dass die Maklerin in Wahrheit gar kein gutes Leben hat. Aus diesem einfachen Grund scheidet die ethische Reichtumskritik meiner Ansicht nach. Sie kann nicht etablieren, dass die moralischen Verstöße reicher Menschen so groß sind, dass ein gutes Leben selbst aus subjektiver Sicht wirklich ganz undenkbar wird. Reichtumskritik kann also nur sehr bedingt und unter bestimmten Voraussetzungen auf der Idee des guten Lebens beruhen. Wenn sie universell gelten will, dann muss sich Reichtumskritik daher auf einen anderen Standpunkt stellen. Das scheint, wie sich bereits gezeigt hat, der moralische Standpunkt zu sein. Dieser Art der Reichtumskritik wende ich mich nun zu.

2 Moralische Reichtumskritik

Eine moralische Kritik hat auf eine gewisse Weise einen weniger umfassenden Anspruch als eine ethische Reichtumskritik. Es kann vorausgesetzt werden, dass alle Menschen ein gutes Leben führen wollen, auch wenn sie darunter unterschiedliche Dinge verstehen mögen. Es kann aber nicht vorausgesetzt werden, dass alle Menschen auch moralisch oder sogar vor allem moralisch

14 Dafür argumentieren meiner Ansicht nach überzeugend Wolf, Susan (1982): »Moral Saints«. In: *Journal of Philosophy* 79 (8), S. 419–439. Copp, David (1997): »The Ring of Gyges. Overridingness and the Unity of Reason«. In: *Social Philosophy and Policy* 14 (1), S. 86–106.

leben wollen. Moralphilosophinnen ignorieren diesen Umstand manchmal und schreiben so, als wollten alle Menschen moralisch sein oder als sei es zumindest unvernünftig, nicht moralisch sein zu wollen.¹⁵ Doch dafür, dass das so ist, spricht wenig, wie sich gleich noch zeigen wird. Eine moralische Reichtumskritik jedenfalls richtet sich nur an Menschen, für die es von Bedeutung ist, ein moralisches Leben zu führen, und wahrscheinlich sogar nur an diejenigen, für die das von besonderer Bedeutung ist. Allerdings besteht natürlich doch Hoffnung, dass die meisten Menschen so sind.

Worauf beruht solch eine moralische Reichtumskritik? Die Grundannahme muss lauten, dass Reichtum mit bestimmten moralischen Prinzipien oder Gründen unvereinbar ist. Wer moralisch sein will, muss sich dann an diesen Prinzipien und Gründen orientieren und seinen vielleicht bestehenden Reichtum aufgeben. Das können beispielsweise Gründe der Wohltätigkeit sein oder die Reichtumskritik kann auf Gerechtigkeitsprinzipien beruhen. Ich möchte mich hier auf die Diskussion von Gerechtigkeitsprinzipien beschränken und beispielhaft die Prinzipien von John Rawls zugrunde legen. Denn dieses eine Beispiel reicht aus, um das grundlegende Problem einer moralischen Reichtumskritik offenzulegen. Rawls zufolge gibt es zwei Gerechtigkeitsprinzipien, wobei das zweite Prinzip aus zwei Teilen besteht:

Jede Person hat den gleichen unabdingbaren Anspruch auf ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten, das mit demselben System von Freiheiten für alle vereinbar ist.

Soziale und ökonomische Ungleichheiten müssen zwei Bedingungen erfüllen: erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen (Differenzprinzip).¹⁶

Reichtum wäre demnach ein Problem, wenn er erstens mit dem Prinzip der gleichen Grundfreiheiten, zweitens mit dem Prinzip der fairen Chancengleichheit oder drittens mit dem Differenzprinzip unvereinbar ist. Rawls selbst glaubte – und auch viele seiner gegenwärtigen Interpreten sind diese Meinung –, dass

15 Vgl. für eine umfassende Diskussion dieser Frage Bayertz, Kurt (2004): *Warum überhaupt moralisch sein?* München: C. H. Beck.

16 Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairness*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 78.

alles drei der Fall ist.¹⁷ Reiche Menschen können sich politische Macht erkaufen und das ist mit politischer Gleichheit unvereinbar. Reiche Menschen können sich durch Bildungsvorteile und persönliche Netzwerke einen unfairen Zugang zu gesellschaftlichen Ämtern und beruflichen Positionen verschaffen. Reiche Menschen können mithilfe ihrer wirtschaftlichen Macht dafür sorgen, dass sie einen überproportionalen Anteil der ökonomischen Gewinne abbekommen. Weil das so ist, ist Reichtum aus rawlsianischer Perspektive ungerecht und in diesem Sinne unmoralisch. Entweder muss verhindert werden, dass Reichtum die drei Gerechtigkeitsprinzipien verletzt, was aber schwer vorstellbar ist. Oder Reichtum muss so stark begrenzt werden, dass es zu keiner Verletzung der Gerechtigkeitsprinzipien kommt.

Die Theorie von Rawls ist sehr durchdacht und zählt zurecht zu den wichtigsten Gerechtigkeitstheorien überhaupt. Allerdings kann sie keine überzeugende Reichtumskritik begründen, wenn sie als moralische Theorie verstanden werden soll. Sie liefert vielmehr ein Beispiel dafür, warum die moralische Reichtumskritik letztlich mit demselben Problem konfrontiert ist wie die ethische Reichtumskritik. Es gibt nämlich keine zwingenden Gründe dafür, die Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls akzeptieren zu müssen. Er selbst führt zwar den Schleier des Nichtwissens als Darstellungsmittel ein, um die intuitive Plausibilität seiner Prinzipien zu zeigen. Demnach soll man bei der Wahl der Gerechtigkeitsprinzipien von seiner tatsächlichen Lebenslage abstrahieren und unter jenem Schleier des Nichtwissens unparteilich entscheiden. Aber es ist keineswegs klar, dass dabei die von Rawls vorgeschlagenen Gerechtigkeitsprinzipien herauskämen. Es ist nicht einmal klar, warum man sich auf diese Prozedur der unparteilichen Entscheidungsfindung einlassen sollte. Man könnte auch eine andere Regel der Unparteilichkeit bevorzugen oder diese Anforderung ganz zurückweisen.

Über solche Fragen gibt es einen anhaltenden philosophischen Streit.¹⁸ Das ist keine Überraschung und auch gut so. Denn es ist die Aufgabe der Philosophie, eine fortwährende Debatte über grundlegende Fragen zu führen. Es kommt dabei darauf an, ständig neue Deutungen und Einsichten zu erreichen, aber nicht unbedingt ein abschließendes Ergebnis zu erzielen. Ein Problem stellt das

17 Vgl. für zwei ausführliche Diskussionen dieser Frage Freeman, Samuel (2007): *Rawls*. London: Routledge. Thomas: *Republic of Equals*.

18 Einen guten Einblick in diese Debatte liefert Sen, Amartya (2002): »Open and Closed Impartiality«. In: *Journal of Philosophy* 99 (9), S. 445–469.

allerdings für praktische Anwendungsfragen dar. Denn aus philosophischer Sicht ist die moralische Reichtumskritik rawlsianischer Prägung nur eine Gerechtigkeitsposition unter vielen und einige Philosophinnen argumentieren dafür, andere jedoch dagegen. Das ist für die Praxis ein Problem, weil die philosophische Moraltheorie dann keine abschließend begründete Reichtumskritik liefern kann, die alle Menschen überzeugen könnte. Es ist vielmehr immer so, dass etwas für, aber auch etwas gegen diese Form der Kritik spricht.

Das Problem ist also, dass moralische Gründe immer nur bedingte Überzeugungskraft haben, und das gilt auch für die moralische Reichtumskritik. Übrigens ist es nicht notwendig, dafür einen moralischen Subjektivismus oder Relativismus anzunehmen. Solche metaethischen Positionen besagen, dass moralische Gründe immer nur relativ zu bestimmten Menschen oder Kulturen und ihren Überzeugungen oder Gefühlen gelten.¹⁹ Dem stehen objektive Positionen entgegen, die an der Idee festhalten, dass es moralische Gründe gibt, die für alle Menschen gleichermaßen gelten. Auch für Philosophinnen, die metaethisch eine objektive Position vertreten, besteht das Problem mit der Bedingtheit der moralischen Reichtumskritik weiterhin, und es ist vielleicht wichtig, das zu betonen. Denn zwar können sie gute Argumente dafür haben, in Fragen der Moral eine objektive Position einzunehmen. Aber es ist diesen Objektivisten bisher noch nicht gelungen, darzulegen, wie man erkennen kann, was diese objektiven moralischen Gründe sind.

Zwar gibt es Unparteilichkeitstests, wie die goldene Regel, den Perspektivwechsel nach Adam Smith, den Universalisierungstest von Kant oder eben den Schleier des Nichtwissens bei Rawls. Aber diese Tests liefern niemals eindeutige Ergebnisse und sind selbst nur bedingt überzeugend. Die Frage ist also nicht, ob es objektive moralische Gründe geben kann, sondern wie wir sie erkennen können. Bisher ist die Philosophie darauf eine überzeugende Antwort schuldig geblieben, und solange das so ist, gelten moralische Argumente immer nur relativ zu bestimmten Grundannahmen. Das trifft auch auf die moralische Reichtumskritik zu, die dann beispielsweise nur relativ zu den Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls gilt. Ich selbst glaube nicht, dass dieses Ergebnis einen Skandal für die Philosophie darstellt, sondern denke, dass es einfach den höchsten Grad der Genauigkeit und Gewissheit zum Ausdruck bringt, den wir in so schwierig-

19 Auf eindruckliche Weise verteidigt Copp diese Position (vgl. Copp, David (1995): *Morality, Normativity, and Society*. Oxford: Oxford University Press).

gen Fragen der Moral wie dem moralischen Status von Reichtum erreichen können.

Das gerade identifizierte erkenntnistheoretische Problem scheint aber dennoch einen moralischen Skeptizismus zur Folge zu haben und damit auch eine moralische Reichtumskritik unmöglich zu machen. Wie gerade dargelegt, gibt es keinen überzeugenden Weg der Identifikation objektiver moralischer Gründe. Das gilt auch dann, wenn man die Möglichkeit ihrer Existenz grundsätzlich zugesteht. Das hat Auswirkungen auf die Gerechtigkeitsprinzipien, die zur Reichtumskritik dienen. Es ist immer möglich, die Geltung dieser Prinzipien in Frage zu stellen und ihnen andere, gewissermaßen reichumsfreundlichere entgegenzuhalten. Robert Nozick zufolge sind beispielsweise alle Besitzverhältnisse gerechtfertigt, die nicht auf ungerechte Weise zustande gekommen sind, ganz gleich wie groß die Vermögensungleichheit dann ist.²⁰ Doch aus zwei Gründen ist kein grundlegender moralischer Skeptizismus angezeigt.

Erstens suchen Philosophinnen weiterhin nach Wegen, um moralische Gründe zu identifizieren und damit Prinzipien zu rechtfertigen. Zwar gibt es in Fragen der Moral bisher keine Rechtfertigungen, die zwingend überzeugend sind. Aber das bedeutet ja nicht, dass es so bleiben muss. Außerdem, und das ist vielleicht der wichtigere Punkt, sind existierende Begründungen weiterhin nur mehr oder weniger gut. Die Suche nach zwingend überzeugenden Begründungen hilft dabei, sie besser zu machen. Moralisch kompetente Akteure können dann verschiedene Begründungen miteinander vergleichen und überlegen, welche sie besonders überzeugend finden. Die Eigentumstheorie von Robert Nozick halten inzwischen sehr viele Kommentatoren für nicht sonderlich gut begründet, weil eine erhebliche argumentative Lücke zwischen der Idee des Selbst Eigentums und dem Besitz an äußeren Gegenständen klafft.²¹ Wer also die Prinzipien der Reichtumskritik zurückweisen will, braucht eine bessere Theorie als diejenige von Nozick.

Zweitens lässt sich Moral stärker praktisch und politisch denken. Dann geht es dabei gar nicht um so etwas wie eine Letztbegründung, die jeden vernünftigen Menschen zwingend überzeugen muss. Vielmehr gibt es dann nur moralische Argumente als Grundlage für stärker parteiische Positionen, die von

20 Vgl. Nozick, Robert (2011): *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog.

21 Besonders prominent hat Nagel diese Kritik vorgebracht (vgl. Nagel, Thomas (1975): »Liberalism Without Foundations. Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick«. In: *Yale Law Journal* 85 (1), S. 136–149.

Menschen geteilt werden, die dieselben Grundwerte haben. Politisch wird diese Position dann, wenn genug dieser Menschen auch bereit sind, sich für ihre Grundwerte praktisch einzusetzen. So ist es letztlich auch bei der Reichtumskritik. Sie beruht auf plausiblen moralischen Argumenten, die aber nicht voraussetzungslos sind. Man muss also bereits bestimmte Grundannahmen mitmachen und Grundüberzeugungen haben, damit diese Argumente greifen. Wenn das so ist, dann gehört man jedoch der Partei der Reichtumskritikerinnen an und hat dafür, wie ich glaube und im nächsten Abschnitt darlegen möchte, auch gute Argumente.

3 Politische Reichtumskritik

Politik lässt sich als Bereich denken, in dem es um Macht geht. Dann wäre Reichtumskritik eine Waffe der ansonsten relativ Ohnmächtigen im Kampf gegen die Macht der Reichen.²² Ich glaube, dass man das so sehen kann und diese Perspektive auch legitim ist. Es gibt aber auch ein anderes Verständnis von Politik, das sie näher in die Richtung der Moral rückt. Dann geht es einer politischen Gruppierung nicht nur darum, ihre Macht zu erhalten oder neue Macht zu gewinnen. Vielmehr glaubt sie, dass sie für ihre Position gute Gründe hat, die auch für andere überzeugend sein können. Oft glauben diese Gruppierungen sogar, dass ihre Gründe zwingend sind und ihre Gegner verblendet oder unvernünftig oder manipuliert sind, wenn sie sich nicht davon überzeugen lassen. Es kann natürlich sein, dass sich politische Akteure über sich selbst täuschen. Es kann aber auch sein, dass sie einfach eine andere moralische Grundposition haben, wie sich im letzten Abschnitt gezeigt hat.

In solchen Fällen muss man lernen, miteinander auszukommen. Wenn das jedoch aus irgendwelchen Gründen nicht geht, dann kommt es zu politischen Konflikten, die hoffentlich institutionell in friedliche Bahnen gelenkt werden. Die zentrale Voraussetzung dafür ist stets, dass auf grundsätzlicher Ebene genug miteinander geteilt wird, so dass die beteiligten Parteien den politischen Rahmen, der für friedliche Konfliktlösungen vorgesehen sind, auch akzeptieren.

22 Vgl. für eine leidenschaftliche Auseinandersetzung mit den Waffen der Schwachen Scott, James (1987): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Karl Marx beispielsweise hat gedacht, dass die Arbeiterklasse den demokratischen und liberalen Rechtsstaat nicht als Grundlage für die friedliche Austragung von Konflikten akzeptieren wird. In sehr vielen Ländern haben die meisten Arbeiter und Arbeiterinnen das jedoch anders gesehen und so ist es immer noch. Der Konflikt zwischen Arbeitnehmerinnen und Arbeitgebern wird daher zumeist mehr oder weniger friedlich, auf jeden Fall aber häufig so ausgetragen, dass die liberale Grundordnung nicht in Frage gestellt wird.²³

In diese Kategorie der aus liberaler Perspektive internen Kritik gehört wahrscheinlich auch die gegenwärtig dominante Form der moralisch begründeten politischen Reichtumskritik. Sie akzeptiert den demokratischen und liberalen Rechtsstaat als Grundlage. Zugleich streitet sie aber in politischen Auseinandersetzungen dafür, dass es zu einer Reichtumsbegrenzung kommt, die beispielsweise Superreichtum durch entsprechende Steuern vollständig verbietet und anderen Geldreichtum massiv einschränkt. Was sind die moralischen Argumente der Reichtumskritiker für ihre politische Positionierung? Ich möchte drei davon kurz vorstellen und zeigen, dass sie gut, aber eben nicht letztbegründet sind. Die erste Position beruht auf der Gerechtigkeitstheorie von Rawls. Die zweite Position beruht auf dem von Ingrid Robeyns in Anschluss an Amartya Sen entwickelten Limitarismus. Der dritte Ansatz ist mein eigener und beruht auf einem bestimmten Verständnis von Selbstachtung.

Wie oben dargestellt, hat Rawls in seiner Gerechtigkeitstheorie zwei Gerechtigkeitsprinzipien entwickelt, wobei das zweite Prinzip aus zwei Teilen besteht. Eigentlich sind es also drei Gerechtigkeitsprinzipien. Das erste Prinzip besagt grob, dass allen Bürgerinnen eines Staates die gleichen Grundfreiheiten zukommen. Der erste Teil des zweiten Prinzips besagt, dass die institutionelle Grundstruktur für faire Chancengleichheit unter allen Bürgern sorgen soll. Der zweite Teil des zweiten Prinzips fordert eine spezifische Einrichtung der gesellschaftlichen einschließlich der wirtschaftlichen Grundordnung. Diesem sogenannten Differenzprinzip zufolge sollen die schlechtestgestellten Bürgerinnen ökonomisch bessergestellt sein, als es in jeder alternativen Grundordnung möglich wäre. Alle drei Prinzipien verlangen eine Einschränkung von Reichtum, weil bestimmte Formen von Reichtum mit ihnen unvereinbar sind, wie Rawls selber argumentiert.

23 Vgl. zur Diskussion Priddat, Birger (2011): *Leistungsfähigkeit der Sozialpartnerschaft in der Sozialen Marktwirtschaft. Mitbestimmung und Kooperation*. Marburg: Metropolis.

Erstens kann Reichtum den fairen Wert der gleichen politischen Freiheit unterwandern. Denn es besteht die ernste Gefahr, dass aufgrund von sehr großem Reichtum oligarchische Strukturen innerhalb einer dann nur noch formal bestehenden Demokratie entstehen. Zweitens unterläuft Reichtum die faire Chancengleichheit, weil zwar formal alle denselben Zugang zu Ämtern und Positionen haben, reiche Akteure sich jedoch unfaire Vorteile erkaufen können. Beispielsweise können sie Zusatzleistungen auf dem Bildungsmarkt erwerben, um ihre Bildungserfolge zu verbessern. Drittens trägt die Konzentration von Reichtum nicht dazu bei, dass die schlechtestgestellten Gesellschaftsmitglieder besonders gut dastehen. Vielmehr gehen die hohen Renditeerwartungen der Reichen auf ihre Kosten, so dass der prozentuale Einkommensanteil der Armen am Bruttosozialprodukt jedes Jahr schrumpft.

Wenn man die Gerechtigkeitsprinzipien von Rawls teilt, dann ist diese Argumentation außerordentlich einleuchtend. Das Problem ist allerdings, dass man sie selbst aus liberaler Perspektive nicht teilen muss. Man kann beispielsweise der Meinung sein, dass formale demokratische Strukturen ausreichen, um gleiche politische Freiheit zu gewährleisten. Man kann auch der Meinung sein, dass es hinreichend ist, für formale Chancengleichheit zu sorgen und den Rest dem Spiel gesellschaftlicher Kräfte zu überlassen. Außerdem lässt sich gegen das Differenzprinzip argumentieren und stattdessen auf eine Suffizienzschwelle verweisen, die überschritten sein muss, damit niemand in Armut leben muss und damit der Gerechtigkeit genüge getan ist. Hier liegen dann einfach klassisch liberale und sozialliberale Positionen in einem Streit miteinander, der sich nicht mehr mit den Mitteln der Moralphilosophie auflösen lässt. Vielmehr sind beide Positionen auf unterschiedliche Weise moralphilosophisch informiert und begründet.

Etwas Ähnliches gilt für die Position von Ingrid Robeyns.²⁴ Sie argumentiert, dass Reichtum begrenzt werden sollte, weil er einerseits nichts mehr zum Wohlergehen der Reichen beiträgt und andererseits das Geld für aus moralischer Sicht wichtigere Belange wie den Kampf gegen Armut oder den Klimawandel aufgewendet werden kann. Sie ist sich im Klaren darüber, dass Wirtschaft kein Nullsummenspiel ist, dennoch hält sie Reichtum in seiner gegenwärtigen Form letztlich für moralische Ressourcenverschwendung. Auch diese Position klingt überzeugend, wenn man die Grundannahmen mitmacht. Erstens muss man

24 Vgl. Neuhäuser: *Reichtum als moralisches Problem*.

glauben, dass Reichtum keinen Effekt auf das Wohlergehen der Reichen hat. Das lässt sich durchaus bestreiten, abhängig davon wie man Wohlergehen versteht. Zweitens muss klar sein, dass Reiche ihren Reichtum beispielsweise weniger verdient haben als wohlhabende, aber nicht reiche Menschen. Ansonsten müsste man das nötige Geld für Armutsbekämpfung und Klimawandel von beiden Gruppen einsammeln. Auch diese Annahme lässt sich bestreiten.

Ich halte die Positionen von Rawls und Robeyns für plausibel, weil ich ihre Grundannahmen teile. Meiner Ansicht nach kommt sogar noch ein weiteres Argument hinzu. Reichtum sorgt für einen über Geld vermittelten Statuswettbewerb, der bei besonders großer Ungleichheit den Effekt hat, dass die soziale Würde der Menschen mit ihrem ökonomischen Status in Verbindung gebracht wird. Da Menschen jedoch ihre Selbstachtung an ihre soziale Würde, also die Achtung als gleichrangige Gesellschaftsmitglieder, binden, wird die Selbstachtung durch Reichtum verletzt. Das allein, so meine ich, ist ein hinreichender Grund dafür, Reichtum einzuschränken, weil die soziale Gleichrangigkeit verbunden mit Selbstachtung ein so hohes Gut ist.²⁵ Auch diese Position lässt sich natürlich angreifen. Beispielsweise ist es möglich zu bestreiten, dass alle Menschen dieselbe soziale Würde haben oder haben sollten. Außerdem lässt sich argumentieren, dass man seine Selbstachtung nicht an soziale Achtung binden sollte.

Zu all den genannten Fragen finden philosophische Diskussionen statt, die dazu beitragen, die jeweiligen Positionen zu schärfen. Solche Diskussionen sind philosophisch fruchtbar. Aber letztlich lassen sie sich nicht philosophisch entscheiden, sondern Menschen müssen Partei ergreifen. Für Reichtumsbeschränkungen sind all diejenigen, die die Argumente von sozialliberalen Autorinnen wie Rawls, Robeyns oder mir teilen. Dahinter steckt zumeist der Wunsch, in einer Gesellschaft zu leben, in der Menschen sich in einem sehr umfassenden Maße als Gleichrangige begegnen. Wer solch einen Wunsch nicht verspürt und eine andere Vorstellung vom guten und richtigen Zusammenleben hat, der wird diese Position nicht überzeugend finden. So jemand ist aus sozialliberaler Sicht dann ein politischer Gegner, den es entweder zu überzeugen oder mit politischen Mitteln zu bekämpfen gilt.

Es ist wichtig, hier zu sehen, dass die verschiedenen Seiten für sich in Anspruch nehmen werden, eine moralisch wohl begründete politische Position

25 Vgl. ebd.

einzunehmen. Es geht also nicht einfach nur um Interessengegensätze, sondern um unterschiedliche Vorstellungen von einer wohlgeordneten liberalen Gesellschaft. Wenn das einmal etabliert ist, dann sind es tatsächlich politische Mittel, die darüber entscheiden, welche Position sich durchsetzt. Aus diesem Grunde ist es auch erlaubt, die üblichen politischen Mittel von öffentlichen Reden bis zu zivilem Ungehorsam einzusetzen, um die eigene Position durchzusetzen. Je stärker man von der Gerechtigkeit der eigenen Sache überzeugt ist und je weniger man die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse damit im Einklang sieht, desto eher wird man auch stärkere politische Mittel für legitim halten. Außerdem wird man nach strategisch klugen Wegen suchen, um die eigene Position politisch durchzusetzen.

Ich denke also, dass es durchaus Teil einer Philosophie der Reichtumskritik ist, sich zwei Fragen zu stellen, die eher politisch als philosophisch zu sein scheinen. Der Grund dafür ist, dass sich in kontroversen Fragen gar keine klare Trennlinie zwischen Philosophie und moralisch begründeter Politik ziehen lässt. Die erste Frage lautet dann: Welche politischen Mittel sind abhängig vom Grad der Ungerechtigkeit der bestehenden Gesellschaft legitim, um die eigene Partei gegen konzentrierten Reichtum stark zu machen? Die zweite Frage lautet: Welche Strategien sind geeignet, um einer reichtumskritischen Position politisch zum Durchbruch zu verhelfen? Um zu zeigen, dass beide Fragen durchaus eine philosophische Ebene haben, gehe ich abschließend kurz im Ausblick auf sie ein.

4 **Ausblick**

Reichtumskritik kann sich letztlich nicht auf ethische oder moralische Gewissheiten stützen, sondern ist immer politisch zu verstehen, wenn auch auf moralischer Grundlage. Wenn das zutrifft, dann muss sich die Partei der Reichtumskritiker fragen, wie sie politisch agieren will. Welche politischen Mittel will sie einsetzen? Welche Strategien sind für ihr Anliegen geeignet? Der entscheidende Punkt an dieser Stelle ist, dass es sich bei diesen beiden nicht um rein strategische und machtorientierte Fragen handelt. Wenn die Parteigänger der Reichtumskritik aus einem moralischen Selbstverständnis heraus politisch agieren, dann müssen die Antworten auf diese Fragen ebenfalls moralisch imprägniert sein. Außerdem beruhen die Antworten nicht nur auf empirischen, sondern

ebenfalls auf anthropologischen und gesellschaftstheoretischen, also philosophischen Annahmen.

Die Wahl der Mittel hängt folglich nicht nur davon ab, welche Mittel zur Verfügung stehen und erfolversprechend sind, sondern auch davon, welche legitim sind. Das hängt wohl vor allem davon ab, wie ungerecht eine Gesellschaft erscheint. Gewaltanwendung beispielsweise erscheint nur in massiv ungerechten Gesellschaften legitim, also nur dann, wenn die basalen Grundrechte nicht gewährleistet sind und kein aussichtsreicher Weg zur friedlichen Sicherung dieser Grundrechte offensteht.²⁶ Reichtumskritik setzt eher auf einer anderen Ebene der Ungerechtigkeit an, nämlich dann, wenn die basalen Rechte gewährleistet sind, aber die eher sozialen und gleichheitsbezogenen Rechte nicht erfüllt sind. Da in solch einem Fall davon ausgegangen werden kann, dass das Grundgerüst der Gesellschaft minimal gerecht und eher bestimmte institutionelle Ausformungen ungerecht sind, erscheinen auch die üblichen demokratischen Formen des politischen Aktivismus von öffentlichen Debatten bis zu zivilem Ungehorsam angemessen.²⁷

Was aus moralischer Sicht legitim erscheint, muss aber nicht unbedingt strategisch klug sein. Klug sind vielmehr nur diejenigen Maßnahmen, die reichumseinschränkende Gesetze direkt ermöglichen oder die Partei der Reichtumskritiker stärker werden lassen, um von dieser schrittweise gestärkten Position aus dann später entsprechenden Gesetzen zur Durchsetzung zu verhelfen. Beide Perspektiven können sich offensichtlich widersprechen. Soziologischen Beobachtungen zufolge haben im Moment in Deutschland vor allem solche Steuern eine gewisse Chance darauf, realisiert zu werden, die besonders auf Superreichtum abzielen. Das betrifft vor allem die Vermögenssteuer. Zur Erbschaftssteuer gibt es hin und wieder politische Diskussionen, die jedoch von bestehenden Parteien kaum programmatisch aufgegriffen werden.²⁸

Ein Grund für diese diskursive Lage ist sicherlich, dass viele Menschen nicht gut über die tatsächlichen Wirkungen solcher Steuern informiert sind. Sie sorgen sich um negative Effekte auf die Volkswirtschaften und haben Angst,

26 Vgl. Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. § 57.

27 Vgl. für eine kritische Diskussion solch eines Aktivismus Celikates, Robin (2016): »Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation. Beyond the Liberal Paradigm«. In: *Constellations* 23 (1), S. 37–45.

28 Diese Frage wird ausführlich diskutiert von Beckert, Jens (2013): *Erben in der Leistungsgesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.

dass ihre eigenen kleinen Vermögen oder Erben stark besteuert werden. Einige glauben auch irrtümlicherweise, dass Vermögen verdient sind und deswegen nicht besteuert werden dürfen. Manche sind sogar davon überzeugt, dass solche Steuern die freiheitliche Grundordnung in Frage stellen. Leider sind solche Einstellungen aber schlecht untersucht, so dass sich nicht allzu viel dazu sagen lässt. Dennoch spricht dieser Befund eher dafür, dass es momentan nicht angezeigt ist, direkt auf entsprechende Gesetze abzielen, weil allzu viel Zugeständnisse nötig wären und ohnehin die politische Basis fehlt. Die Alternative besteht dann darin, solch eine politische Basis aufzubauen. Das hat natürlich vor allem eine aktivistische und pragmatische Seite, an der die Philosophie nur indirekt als kritische Gesellschaftstheorie und Philosophie der Praxis beteiligt ist.

Es hat aber auch unmittelbar eine philosophische Seite, weil es offensichtlich Teil eines solchen politischen Programms sein muss, bestehende falsche Überzeugungen und auch ideologische Manipulationen aufzudecken. Beispielsweise wäre das Verhältnis von Gerechtigkeitsfragen und Effizienzargumenten mit Blick auf Reichtum zu klären, um den Gegnerinnen der Reichtumskritik die Möglichkeit zu nehmen, ihre Position mit Effizienzargumenten gegen Kritik zu immunisieren. Auch wäre es wichtig, falsche Vorstellungen über moralisch verdiente ökonomische Gewinne offenzulegen. Zudem wäre der Unterschied zwischen bescheidenen Vermögen und Erbschaften der Wohlhabenden und den riesigen Vermögen und Erbschaften der Reichen begrifflich klar herauszuarbeiten, um hier Missverständnisse auszuräumen. Das alles müsste einerseits normativ sauber gearbeitet, andererseits aber auch gut verständlich und an ein großes Publikum gerichtet sein. Vor allem aber könnte einer zunächst außerparlamentarischen Partei der Reichtumskritiker ein festes moralphilosophisches Fundament gegeben werden. Es zeigt sich also, dass es auch auf einer moralisch-politischen Grundlage reichlich Arbeit für eine philosophische Reichtumskritik gibt.

Literatur

- Bayertz, Kurt (2004): *Warum überhaupt moralisch sein?* München: C. H. Beck.
- Beck, Valentin (2016): *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Beckert, Jens (2013): *Erben in der Leistungsgesellschaft.* Frankfurt am Main: Campus.

- Celikates, Robin (2016): »Rethinking Civil Disobedience as a Practice of Contestation. Beyond the Liberal Paradigm«. In: *Constellations* 23 (1), S. 37–45.
- Copp, David (1995): *Morality, Normativity, and Society*. Oxford: Oxford University Press.
- Copp, David (1997): »The Ring of Gyges. Overridingness and the Unity of Reason«. In: *Social Philosophy and Policy* 14 (1), S. 86–106.
- Druyen, Thomas, Lauterbach, Wolfgang und Grundmann, Matthias (Hrsg.) (2009): *Reichtum und Vermögen. Zur gesellschaftlichen Bedeutung der Reichtums- und Vermögensforschung*. Wiesbaden: Springer VS.
- Freeman, Samuel (2007): *Rawls*. London: Routledge.
- Hoffmann, Martin, Schmücker, Reinold und Wittwer, Héctor (2017): *Vorrang der Moral? Eine metaethische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Nagel, Thomas (1975): »Libertarianism Without Foundations. Anarchy, State, and Utopia by Robert Nozick«. In: *Yale Law Journal* 85 (1), S. 136–149.
- Neuhäuser, Christian (2018): *Reichtum als moralisches Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nozick, Robert (2011): *Anarchie, Staat, Utopia*. München: Olzog.
- Priddat, Birger (2011): *Leistungsfähigkeit der Sozialpartnerschaft in der Sozialen Marktwirtschaft. Mitbestimmung und Kooperation*. Marburg: Metropolis.
- Rawls, John (1979): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairness*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reiff, Mark (2013): *Exploitation and Economic Justice in the Liberal Capitalist State*. Oxford: Oxford University Press.
- Robeyns, Ingrid (2017): »Having Too Much«. In: Knight, Jack und Schwartzberg, Melissa (Hrsg.): *Wealth*. New York: New York University Press. S. 1–44.
- Scanlon, Thomas (2018): *Why Does Inequality Matter?* Oxford: Oxford University Press.
- Schürz, Martin (2019): *Überreichtum*. Frankfurt am Main: Campus.
- Scott, James (1987): *Weapons of the Weak. Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

- Sen, Amartya (2002): »Open and Closed Impartiality«. In: *Journal of Philosophy* 99 (9), S. 445–469.
- Steinfath, Holmar (Hrsg.) (1998): *Was ist ein gutes Leben? Philosophische Reflexionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Steinfath, Holmar (2001): *Orientierung am Guten. Praktisches Überlegen und die Konstitution von Personen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thomas, Alan (2017): *Republic of Equals. Predistribution and Property-Owning Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Westacott, Emrys (2018): *Wisdom and Frugality. Why Less Is More, More or Less*. Princeton und New Jersey: Princeton University Press.
- Wolf, Susan (1982): »Moral Saints«. In: *Journal of Philosophy* 79 (8), S. 419–439.

Andreas Arndt

»Wir sind nie Subjekte gewesen«

Anmerkungen zum »Tod des Subjekts«

Wie leicht zu erkennen, ist der Titel meines Beitrags eine Anspielung auf Bruno Latours zuerst 1991 erschienenes Buch *Wir sind nie modern gewesen*.¹ Seine These impliziert, dass wir auch nicht postmodern sein können, denn zu etwas, das wir nie gewesen sind, gibt es auch kein »post«. Latour sieht die Moderne durch zwei vollkommen entgegengesetzte Praktiken bestimmt: die erste ist die »Übersetzung«, die Vermischung von Natur und Kultur in hybriden Netzwerken; die zweite ist die »Reinigung«, die Trennung von Natur (nichtmenschliche Wesen) und Kultur (menschliche Wesen). Das heißt: »Unter dem Pflaster liegt der Strand«, wie es im Mai 1968 hieß. Solange ich nur auf das gereinigte Pflaster starre, sehe ich nicht, was sich darunter verbirgt. Ich muss die Pflastersteine ausgraben und wegwerfen (1968 natürlich am besten in die Fenster von Banken oder in Ansammlungen von Polizisten), um den Strand zu entdecken. Solange ich Natur und Kultur entmische und jedes Element rein für sich betrachte, werde ich die hybriden Netzwerke nicht wahrnehmen, die sich unterhalb dieser Ordnung angesiedelt haben. Modern bin ich, wenn ich diesen Blick habe. Wir wissen jetzt aber schon, dass er nur oberflächlich ist. Die Moderne ist Schein. Tatsächlich sind wir nie modern gewesen, weil es die Vermischungen und hybriden Netzwerke auch schon immer gab.

Soweit Latour. Indem der einseitige Blick der Moderne – der kritisch, reinigend und entmischend ist – Natur und Kultur sorgfältig trennt, trennt er auch das zur Kultur gehörige Subjekt von der Welt der Objekte. Latours These be-

1 Latour, Bruno (1991): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

rührt daher unmittelbar unser Thema. Dass wir nie Subjekte gewesen sind, scheint somit auch in der Konsequenz der latourschen These zu liegen. Gleichwohl wiederhole ich keineswegs nur Latour. Zumindest in Bezug auf die Subjektproblematik scheint mir nämlich Latours eigener Blick recht einseitig zu sein. Ich möchte daher die Blickrichtung wechseln und gewissermaßen die Täterperspektive einnehmen. Hat es im strengen Sinne jemals diejenige Auffassung des Subjekts gegeben, welche die Kritik am Subjekt unterstellt? Hat die Subjektphilosophie jemals das behauptet, was ihr unterstellt wird, wenn vom Tod des Subjekts die Rede ist? Meine Antwort wird lauten: Nein. Wir sind – jedenfalls in diesem Sinne – nie Subjekte gewesen.

Ich werde zunächst danach fragen, welcher Begriff des Subjekts in der Kritik am Subjekt eigentlich zugrunde gelegt wird. In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf die oftmals recht unspezifisch angesprochene sogenannte »Subjektphilosophie« zurück, um am konkreten Fall zu erkunden, was es damit auf sich hat. Ich beziehe mich dabei auf Hegel. Und drittens schließlich möchte ich fragen, warum der Subjektbegriff der Kritik mit dem Subjektbegriff der kritisierten Tradition eigentlich nichts zu tun hat.

1

Das Subjekt, so wird uns von seinen Kritikern gern versichert, sei eine neuzeitliche »Erfindung«. Interessant daran ist, dass man das überhaupt für ein Argument hält. Ein Argument wofür eigentlich? Bestenfalls ist damit gesagt, dass es sich um ein geschichtliches Phänomen handelt, das es vorher nicht gab. Sollte dies ein kritischer Einwand sein, dann stünde dahinter eine krude Vorstellung ewiger Wahrheiten, die auf keinen Fall geschichtlich konstituiert sein können. Oder »Erfindung« meint so viel wie »Erdichtung«, um eine noch relativ freundliche Formulierung zu wählen. Dann wäre damit gesagt, das Subjekt sei eine Illusion, die von – vermutlich böswilligen – Philosophen in die Welt gesetzt worden sei, also eine Art Priesterbetrugstheorie. Zweifellos ist der moderne Begriff des Subjekts ein geschichtliches Produkt, aber er ist deswegen keine Erfindung. Geschichtlich ist er schon deswegen, weil der traditionelle Begriff »hypokeimenon« beziehungsweise »subiectum« kein Subjekt im Gegensatz zum Objekt meinte, wie es dem modernen Sprachgebrauch entspricht.

Wie stellt sich dieser Sprachgebrauch in der Kritik am Subjekt dar? Zwei Namen sind hier zunächst zu nennen: Nietzsche und Heidegger. Beide haben die postmoderne Kritik am Subjekt wesentlich beeinflusst.² Nietzsche zufolge ist das Subjekt in der Tat eine Fiktion. Es entsteht durch Zuschreibung, nämlich dadurch, »daß wir Subjekte ›*Thäter* in die Dinge hineingedeutet haben.«³ Dies ist gewissermaßen der Sündenfall. Hat man nämlich, so Nietzsche, »begriffen, daß das ›Subjekt‹ nichts ist, was *wirkt*, sondern nur eine Fiktion, so folgt Vielerlei«. Mit dem Subjekt fällt auch die »nach dem Vorbild des Subjekts« erfundene »Dinglichkeit«, und mit ihr »der Glaube an *wirkende* Dinge, an Wechselwirkung, Ursache und Wirkung«. Auch das »Ding an sich«, welches gemäß dieser Logik eigentlich ein »Subjekt an sich« sei, falle fort, und mit ihm auch der Begriff der Erscheinung.⁴ Damit nicht genug. Auch der Begriff des Objekts wird abgeräumt und zugleich mit ihm verschwindet der Begriff des Gegensatzes, den wir nur von der Logik her »fälschlich in die Dinge übertragen« haben. Begriffe wie Substanz, Materie, Geist, Stofflichkeit sind wir damit auch gleich los.

Hervorzuheben ist, dass Nietzsche seine Kritik am Subjekt im Grunde als Kritik der Verdinglichung fasst. Die Dinglichkeit, nämlich die »Annahme des Seienden«,⁵ werde »in den Sensationenwirrwarr hineininterpretiert«,⁶ um die »Welt« für uns erkennbar zu machen: es ist »Wille zur Macht«, aktives Bestimmen des Unbestimmten im Interesse des »Lebens«. ⁷ Zusammengefasst: »die *fingirte Welt* von Subjekt, Substanz, ›Vernunft‹ usw. ist *nötig* –: eine ordnende vereinfachte, fälschende, künstlich-trennende Macht ist in uns. ›Wahrheit – Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen.«⁸

Heidegger, auf dessen Nietzsche-Interpretation ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen kann, nimmt ebenfalls den Zusammenhang von Subjekt und Verdinglichung ins Visier. In § 10 von *Sein und Zeit* heißt es:

2 Vgl. Vetter, Helmuth (1987): »Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt.« In: Nagl-Docekal, Herta und Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Tod des Subjekts?* Wien und München: Oldenbourg, S. 22–42.

3 Nietzsche, Friedrich: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887.« In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 12. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 383.

4 Ebd. S. 384.

5 Ebd. S. 382.

6 Ebd. S. 383.

7 Ebd. S. 385.

8 Ebd. S. 382.

Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum (ὕποκειμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag.⁹

Somit markiert der Begriff des Subjekts für Heidegger seinsgeschichtlich die Vergessenheit des Seins des Seienden, weil er schon immer ontologisch auf das Seiende festgelegt ist.

Virulent geworden sind diese Thesen vor allem in der französischen Philosophie des späteren 20. Jahrhunderts. Protagonist einer durch Nietzsche und Heidegger inspirierten Subjektkritik war Michel Foucault. Genauer gesagt: Er war es zeitweilig, denn nach über 20 Jahren Subjektkritik kehrte er Anfang der 1980er-Jahre des vorigen Jahrhunderts in der Fortsetzung von *Sexualität und Wahrheit* zum Subjektbegriff zurück:

Jetzt schien es nötig, eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als »das Subjekt« bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.¹⁰

Tatsächlich handelte es sich bei dieser Ankündigung um einen Bruch und nicht um eine Verschiebung.¹¹ Gleichwohl lässt sich zeigen, dass dieser Bruch auch eine Konsequenz der durchgeführten Subjektkritik darstellt, wenn man darauf achtet, welche Funktionen der »Erfindung« des Subjekts zugeschrieben werden.

Der Tod des Subjekts ist der Tod des Menschen. Gemeint ist damit nicht das Nachdenken über den Menschen überhaupt, sondern der Mensch als epistemisches Konstrukt, ein »historisches Apriori«,¹² wie es nach Foucault an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert auftauchte: »Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht. [...] Er ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zwei-

9 Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. S. 46.

10 Foucault, Michel (1995): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2. *Der Gebrauch der Liste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 12.

11 Fink-Eitel, Hinrich (1992): *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius. S. 98.

12 Foucault, Michel (1978): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humantwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 373.

hundert Jahren geschaffen hat.«¹³ Dieser Mensch ist »dichte und ursprüngliche Realität, [...] schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis«.¹⁴ Anders als gängige Betrachtungsweisen der neueren Philosophie lässt Foucault das Subjekt nicht mit dem cartesianischen »cogito« auftauchen. Descartes' »Cogito, ergo sum cogitans« wurde im Rahmen eines Diskurses ausgesprochen, in dem Repräsentation und Sein miteinander verbunden wurden, ohne dass die besondere Seinsweise des »cogito« dabei in Frage stand. Das »cogito« war Repräsentant einer Seinsordnung, auf deren Grund es stand, aber nicht der Grund dieser Ordnung. Die Emergenz des Subjekts setzte die Entdeckung der Endlichkeit in dem Sinne voraus, dass das Individuum von diesem Seinsgrund gleichsam abgespalten wurde. Der Mensch bekam nicht nur einen ausgezeichneten Ort in der Ordnung der Welt zugewiesen, er wurde jetzt auch gedacht.¹⁵ Das meint: Der Ort der Analyse und das, was gedacht wird, ist nicht mehr die Repräsentation (und ihr Verhältnis zum Sein), sondern der Mensch in seiner Endlichkeit. In dieser »Analytik der Endlichkeit«, wie Foucault sie nennt, ist der Mensch »eine seltsame, empirisch-transzendente Doublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht«.¹⁶ Es ist Kant, der diese Duplizierung des Menschen in ein empirisches und ein transzendentes Subjekt begründet und darin zugleich die Anthropologie zur grundlegenden Position macht. Nach Kant treten Sprache, Leben und Arbeit an die Stelle der transzendentalen Subjektivität, aber an der Grundkonstellation ändert sich dadurch nichts.

Mit der Etablierung der Humanwissenschaften durch diese Duplizierung erhält der Mensch zwei Rollen zugeschrieben: »Er ist gleichzeitig die Grundlage aller Positivitäten und auf eine Art, die man nicht einmal als privilegiert bezeichnen kann, im Element der empirischen Dinge präsent.«¹⁷ Indem aber der Ort der Analyse, das Konstrukt »Mensch«, von Gegenwissenschaften aus thematisiert wird, die nicht auf das Bewusstsein des Subjekts (im doppelten Sinne des *genetivus subjectivus* und des *genetivus objectivus*) fokussiert sind, sondern die unbewussten Strukturen in den Mittelpunkt stellen – wie Psychoanalyse (Lacan),

13 Ebd. S. 413.

14 Ebd. S. 375.

15 Vgl. ebd. S. 384.

16 Ebd.

17 Ebd. S. 413.

Ethnologie (Lévi-Strauss) und strukturelle Linguistik –, löst sich das Konstrukt Mensch/Subjekt auf und hinterlässt eine Leerstelle, die nun neu zu denken ist:

In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.¹⁸

Die Konzentration auf das Subjekt/den Menschen – Foucault sprach von einer »dichten und ursprünglichen Realität« – wird konterkariert durch eine Diffusion, die diese Realität in der Empirie erleidet, wo ihr Platz von Strukturen besetzt wird, welche die transzendente Einheit des Menschen/des Subjekts unterlaufen und auflösen. Das Subjekt ist für Foucault überhaupt so etwas wie ein Identitätsmedium. In der *Archäologie des Wissens* versucht er, zu zeigen, dass das Geschichtsdenken seit Marx »die vergewissernde Form des Identischen« abgestreift habe, wir aber offenbar Angst hätten, »das Andere in der Zeit unseres eigenen Denkens zu denken«:

Die kontinuierliche Geschichte ist das unerläßliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts: die Garantie, daß alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann; die Gewißheit, daß die Zeit nichts auflösen wird, ohne es in einer erneut rekonstruierten Einheit wiederherzustellen; das Versprechen, daß alle diese in der Ferne durch den Unterschied aufrechterhaltenen Dinge eines Tages in der Form des historischen Bewußtseins vom Subjekt erneut angeeignet werden können und dieses dort seine Herrschaft errichten [...] kann.¹⁹

Hier wird deutlich, dass Foucault in den Spuren Nietzsches denkt: Das Festhalten von Identitäten, die Zuschreibung eines Ursprungs und die Bemächtigung des Anderen, Nichtidentischen gehen in der Konstruktion des Subjekts zusammen. Wie bei Nietzsche wird darin zugleich das Motiv dieser Konstruktion erkennbar als Wille zur Macht. Gleichsam mikrophysikalisch²⁰ hat Foucault dies an der Rolle des Autors/Auctors zu zeigen versucht.²¹ »Der Be-

18 Ebd. S. 214.

19 Foucault, Michel (1995): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 23.

20 Vgl. Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve.

21 Vgl. Arndt, Andreas (2002): »Subjektivität und Autorschaft«. In: *Editio* 16, S. 1–13.

griff Autor«, so Michel Foucault, »ist der Angelpunkt für die Individualisierung in der Geistes-, Ideen- und Literaturgeschichte, auch in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte«; er konstituiert als Ordnungsprinzip eine »erste, solide und grundlegende Einheit: Autor und Werk.«²² Der Autor hat hier wiederum eine identifizierende Funktion: Er erlaubt es vor allem, Texte jemandem zuzurechnen: das Subjekt hat Stifterfunktion.

Auch hier ist das Autor-Subjekt durch eine transzendente Duplizierung zustande gekommen. Der Autor ist ein konstruiertes »Vernunftwesen«,²³ das heißt ein imaginäres Transzendentsubjekt, das auf ein empirisches Individuum, sozusagen den leibhaftigen Autor, projiziert wird. Es ist »die mehr bis minder psychologisierende Projektion der Behandlung, die man Texten angeeignet läßt.«²⁴ Tatsächlich ist die Funktion des Autors aber auch für Foucault – wenigstens in Diskursen mit Autor-Funktion, das heißt in einem Teil der Diskurse – mehr als nur eine Projektion. Er ist weder mit dem »wirklichen Schriftsteller«, dem leibhaftigen Individuum, noch mit dem »fiktionalen Sprecher« identisch, sondern »die Funktion Autor vollzieht sich gerade in diesem Bruch – in dieser Trennung und dieser Distanz.«²⁵ Der Autor wird damit zur Funktion eines Diskurses, der von Anfang an die Zuschreibung des Textes an ein empirisches Individuum unterläuft; das Individuum ist vielmehr Moment einer die empirische Subjektivität übergreifenden Formation.

Erst unter dieser Voraussetzung wird auch einsehbar, weshalb Foucault den Begriff des Autors noch für eine weitere Funktion in Anspruch nehmen kann, nämlich die »transdiskursive« Rolle der »Diskursivitätsbegründer«;²⁶ darunter sind Autoren zu verstehen, welche durch ihre Bücher »die Möglichkeit und die Bildungsgesetze für andere Texte«²⁷ geschaffen haben (wie zum Beispiel Freud oder Marx). Der besondere Status der von ihnen gestifteten Diskurse besteht darin, dass ihre Werke Unterscheidungen und Transformationen, also einen produktiven Umgang, gerade dadurch ermöglichen, dass immer wieder auf sie zurückgekommen wird: »Sie haben Raum gegeben für etwas anderes als

22 Foucault, Michel (2000): »Was ist ein Autor?« In: Jannidis, Fotis, Lauer, Gerhard, Martinez, Matias und Winko, Simone (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Reclam. S. 198–229. Hier: S. 202.

23 Vgl. ebd. S. 214.

24 Ebd.

25 Ebd. 216f.

26 Ebd. 218f.

27 Ebd. S. 219.

sie selbst, das jedoch zu dem gehört, was sie begründet haben.«²⁸ Dies setzt voraus, dass das »Werk«, auf das zurückgekommen wird, mehr ist als bloß die Objektivierung eines individuellen Autoren-Subjekts und auch mehr als ein in sich geschlossenes, mit sich identisches Ganzes, das nur immer wieder angeeignet werden könnte. Autor und Werk sind gleichermaßen Elemente eines sie übergreifenden und durchdringenden Zusammenhangs, der nicht auf sie zurückgerechnet werden kann.

Was meint nun hier das Verschwinden oder der Tod des Subjekts, das heißt: des Autors? Was sich so dramatisch ankündigt, ist – wie schon beim Verschwinden des Menschen – nicht mehr und nicht weniger als das Verschwinden einer identifizierbaren Einheit, die als Ursprung angesehen werden kann. Auch hier wird, ganz analog zum Verschwinden des Menschen, ein Raum frei, der dazu auffordert, »der Verteilung der Lücken und Risse nachzugehen und die freien Stellen und Funktionen, die dieses Verschwinden sichtbar macht, auszukundschaften«.²⁹

2

Ist damit nun aber das Subjekt überhaupt »erledigt« oder nur eine bestimmte Auffassung des Subjekts als einer autonomen Ursprungsinstanz? Dass das *endliche* Subjekt – um dieses geht es bei Foucault immer, denn das Subjekt konstituiert sich ja gerade durch die Analytik der Endlichkeit –, dass der »Mensch« als empirische Existenz gerade dies *nicht* ist, ist jedenfalls die gemeinsame Überzeugung derjenigen Epoche der Philosophiegeschichte, in der nach Foucault das Subjektivitätstheoretische Paradigma erst entsteht, nämlich der Epoche der Philosophie, die von Kant ihren Ausgang nimmt. Zunächst einmal ist an die scheinbare Trivialität zu erinnern, dass es das Anliegen dieser Epoche ist, das Bedingte mit dem Unbedingten, das Endliche mit dem Unendlichen oder Absoluten zu verbinden. Das gilt auch für Kant, denn erst durch den Ausgriff auf das Unbedingte, der in der transzendentalen Dialektik versucht wird und scheitert, könnte die Analytik des Endlichen, der Erfahrung, mit sich selbst

28 Ebd. S. 220.

29 Ebd. S. 208.

übereinstimmend gemacht werden.³⁰ Das spekulative Denken der Klassischen Deutschen Philosophie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es das Endliche *nicht* als ein Letztes nimmt. Selbst ein ausgesprochener Denker der (endlichen) Individualität wie Schleiermacher versteht sie als Modifikation des Absoluten, eines Unendlichen. Diese Grundposition der nachkantischen Philosophie hat Konsequenzen für die Auffassung der Subjektivität.

Dass das transzendente, reine oder sonst irgendwie überempirische Ich nur eine Hypostasierung des empirischen Ich sei, war freilich schon die Meinung der spätaufklärerischen Kritik an der »neuen und neuesten« Philosophie – also an Kant, Fichte, Schlegel, Schelling, Hegel und Compagnie. Das macht indes die These von der Duplizierung des Menschen in der Philosophie nach Kant nicht richtiger. Gerade die – wie ich sie hier abkürzend nennen möchte – dialektischen Konzeptionen von Subjektivität am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts widerlegen diese Auffassung. Ich verstehe darunter jene Konzeptionen, in denen Subjektivität in Anlehnung an die dialektischen Oppositionen in der transzendentalen Dialektik Kants durch eine antinomische oder widersprüchliche Struktur geprägt ist. Es versteht sich, dass ich diese Konzeptionen hier weder in ihrer Genese noch in ihrem Zusammenhang darstellen kann, sondern mich auf einige Punkte beschränken muss, die sich unmittelbar auf die bisher erörterte Problematik beziehen lassen.

An erster Stelle möchte ich dabei auf Hegel verweisen, der die endliche Subjektivität als ein Aufgehobensein im Allgemeinen und letztlich im Absoluten fasst. Darunter ist nun nicht zu verstehen, dass sie unmittelbar von der Furie des Verschwindens heimgesucht wird und Nichts ist; sie hat vielmehr ihr Bestehen als das, was sie ist, nur im Allgemeinen, wie umgekehrt das Allgemeine sie zum notwendigen Moment seiner Selbsterfassung und Darstellung hat. Mit anderen Worten: Endliche Subjektivität ist in einem für Hegel auch begrifflich zu präzisierenden Sinn eine widersprüchliche Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen; sie *ist* Individualität als Einzelheit und ist es zugleich nicht, sofern sie nur in einem Allgemeinen ihr Bestehen hat.

Die »an sich reale Individualität«, die als ursprünglich bestimmte Natur auftritt und sich als einzelne und bestimmte festhalten will, rechnet Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* daher auch dem »geistigen Thierreich« zu, welches sich

30 Vgl. Pissis, Jannis (2012): *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin und Boston: Walter de Gruyter.

gegen den Geist festsetzen möchte, aber eben doch auch schon geistiger Natur ist.³¹ Schon auf dieser elementaren Stufe wird deutlich, dass die Fixierung des Subjekts, die meines Erachtens nach einen Angelpunkt der Kritik am Subjekt bildet, eine reine Chimäre ist. Das (empirische) Subjekt ist nicht Prinzip, Ursprung, Stifter oder dergleichen, sondern ein in sich selbst widersprüchliches Dasein: Etwas und Anderes in Einem, und nur dies macht, nach Hegel, seine Lebendigkeit aus. Ich kann hier nicht Hegels Dialektik des Etwas und des Anderen oder seine Theorie des Widerspruchs entwickeln, die darin in nuce enthalten ist. Wichtig ist in unserem Zusammenhang vor allem, dass die Bestimmung des empirischen Subjekts der hegelschen Kritik am Ding als feststehender Entität folgt. Wenn die Kritik am Subjekt, wie wir gesehen haben, im Grunde immer zugleich als Kritik an der Verdinglichung, der Fixierung von mit sich identischen Entitäten, auftritt, dann gilt für Hegel: Der Begriff einer lebendigen Subjektivität konstituiert sich erst durch die Kritik am »Ding«, bei Hegel: der abstrakten Verstandesidentität.

Das gilt nun nicht nur für die Seinsweise, sondern auch für die Handlungsweise dessen, was als Subjekt in Rede steht. Die große Erkenntnis speziell der Kritik am Autor-Subjekt, dass das Werk, das Resultat der (Schreib-)Handlung, sich nicht auf das empirische Subjekt zurückrechnen lasse, ist leitend für Hegels Handlungsbegriff im Allgemeinen: Handeln ist demnach eben nicht bloß *Entäußerung* von Subjektivität, Objektivieren des Subjektiven. Handeln ist vielmehr ein *Sich-in-die-Äußerlichkeit-Begeben*, das mehr ist als Entäußerung, mehr als die Aufprägung des subjektiven Zwecks auf ein gleichgültiges Substrat.

Exemplarisch lässt sich dies an Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zeigen. Die Handlung, so heißt es im § 118,

hat mannichfaltige *Folgen*. Die Folgen, als die *Gestalt*, die den *Zweck* der Handlung zur *Seele* hat, sind das ihrige, (das der Handlung angehörige,) – zugleich aber ist sie [die Handlung], als der in die *Äußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preis gegeben, welche ganz Anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen.³²

31 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): »Phänomenologie des Geistes«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner. S. 216.

32 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009): »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 14, 1. Hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner. S. 105.

Im Handeln liegt daher, so Hegel, ein Widerspruch, der darin besteht, dass zufällige und notwendige Folgen eine »Unbestimmtheit« an sich haben, wodurch die innere Notwendigkeit des subjektiv Gewollten, die auf eine reine Ausführung des subjektiven Zwecks zielt, gebrochen wird. Die äußerlich-gegenständlichen Verhältnisse sind in sich selbst *notwendige*. Für sie ist die Handlung des Subjekts ein Zufälliges, da sie ja auch nach den Gesetzen der Natur erfolgt. Umgekehrt aber ist für die Tat, die einen notwendigen Zusammenhang herstellen will, dasjenige, was von diesem Zusammenhang abweicht, ein Zufälliges. Hierin liegt der fundamentale Widerspruch der Handlung und das Gesetz ihrer Verkehrung:

Die Entwicklung des Widerspruchs, den die *Nothwendigkeit* des *Endlichen* enthält, ist im Daseyn eben das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt. Handeln heißt daher nach dieser Seite, *sich diesem Gesetze preis geben*.³³

Das bedeutet: Die endliche Subjektivität ist von vornherein nicht eine mit sich identische Entität, sondern in ihrem Dasein *und* in ihren Handlungen widersprüchlich strukturiert als Element eines übergreifenden Zusammenhangs. Das Bewusstsein des (endlichen) Subjekts erfährt daher immer wieder die »Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt [...] in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.«³⁴ Im Ergebnis stellt sich die Sache, um die es dem Individuum geht, dar als »die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subject, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als *diese* wie als *alle* Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als diß Thun Aller und Jeder ein *Seyn* ist.«³⁵

Vor allem aus Hegels Philosophie der Weltgeschichte ist eine Figur bekannt, mit der Hegel dieses Verhältnis der Individualität zum Allgemeinen beschreibt: die List der Vernunft, die sich der welthistorischen Individuen bedient, die – während sie ihre eigenen Zwecke zu verfolgen meinen – in Wirklichkeit als »Geschäftsführer« des Weltgeistes tätig sind.³⁶ Gleiches wird für die Heroen

33 Ebd. S. 105f. (§ 118, Erläuterung).

34 Hegel: »Phänomenologie des Geistes«. S. 221.

35 Ebd. S. 276.

36 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe)*. Bd. 12. Hrsg. von Eva Moldenhauer

des Geistes gelten können, mit der Einschränkung, dass die Philosophen keine neue Zeit heraufführen, sondern *post festum* das erkennen, was ist, und demgemäß eher als Protokollanten des Weltgeistes angesprochen werden könnten. Entsprechend tritt auch in Hegels Ästhetik die Betrachtung des Künstlers hinter der Objektivität des Kunstwerks fast ganz zurück; man brauche, so heißt es dort, »eigentlich eher dieser Seite nur deshalb zu erwähnen, um von ihr zu sagen, daß sie aus dem Kreise philosophischer Betrachtung auszuschließen sei oder doch nur wenige allgemeine Bestimmungen liefere«. ³⁷ Das Subjekt, so betont Hegel an anderer Stelle, ist »das *rein Formelle* der Thätigkeit und das *Kunstwerk* nur dann Ausdruck des Gottes [das heißt des absoluten Geistes], wenn kein Zeichen von subjectiver *Besonderheit* darin« ist. ³⁸

Man könnte hieraus den Schluss ziehen, dass Hegel über den Tod des Subjekts, zumindest des endlichen, nicht belehrt zu werden brauchte. Für Hegel ist es freilich gerade umgekehrt: Das Subjekt ist lebendig, *weil* es in sich widersprüchlich ist, denn der Widerspruch ist für ihn »die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit«, dem gegenüber die bloße Identität nur die Bestimmung »des toten Seins« sei. ³⁹ Erst durch das, wodurch das Subjekt im Sinne der Subjektkritik tot sein soll, ist es für Hegel überhaupt ein lebendiges Subjekt. Das aber heißt: Der Begriff des Subjekts ist hier ganz anders angesetzt als in der Kritik des Subjekts. Woher das Missverständnis rührt, dazu werde ich zum Schluss meiner Ausführungen noch etwas sagen. Zuvor muss jedoch gefragt werden, ob nicht hinter Hegels Entmystifizierung des empirischen Subjekts die Mystifikation eines absoluten Subjekts lauert, ob also Foucaults These der Duplizierung nicht dadurch bestätigt wird, dass das endliche Subjekt letztlich als Moment

und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 46. Diese Figur hat aber ursprünglich in der *Wissenschaft der Logik* ihren Ort (vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): »Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Die subjektive Logik«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 166).

37 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965): *Ästhetik*. Bd. 1. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin und Weimar: Aufbau.

38 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): »Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner. S. 393 (§ 560).

39 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Die Lehre vom Sein«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 286.

einer absoluten Subjektivität, des absoluten Geistes oder Gottes, begriffen wird. Was hat es damit auf sich?

Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, konkret; und wenn wir näher fragen, was Geist ist, [...] so ist Geist dies, sich zu manifestieren, für den Geist zu sein. [...] Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, ist der Geist Gottes wesentlich in seiner Gemeinde; Gott ist Geist nur, insofern er in seiner Gemeinde ist.⁴⁰

Die Pointe tritt schlagend hervor, wenn man den Anfangs- und Schlusssatz des Zitats zusammen liest: Gott ist Geist, er ist Geist aber nur für den Geist in seiner Gemeinde, das heißt: Gott ist nur im geistigen Verhältnis der Gemeinde. Da es für Hegel nicht zweierlei Geist gibt, sondern nur einen, ist dieses Selbstverhältnis des Geistes das Selbstverhältnis Gottes ebenso wie das Selbstverhältnis der Menschen zueinander als Glieder der Gemeinde – und darüber hinaus das Verhältnis der Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen. Träger dieses Verhältnisses – und damit der Subjektivität des absoluten Geistes – sind aber nur die Menschen. In Hegels etwas sybillinischen Worten: »Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.«⁴¹

Anders gesagt: Die Subjektivität des absoluten Geistes besteht einzig und allein darin, dass er Selbstverhältnis des Geistes ist, und das nicht im Sinne eines aparten, transmundanen Subjekts, sondern im Sinne des Selbstverhältnisses der (endlichen) menschlichen Individuen hinsichtlich der allgemeinen Voraussetzungen ihres theoretischen und praktischen Selbst- und Weltverhältnisses. Das bedeutet: Das absolute Subjekt ist nicht minder widersprüchlich als das empirische und erfüllt daher ebenso wenig die Kriterien des Subjekts im Sinne der Subjektkritik. Wenn nach Foucault Nietzsches Diktum vom Tod Gottes zugleich den Tod des Menschen verkündet, dann verkündet für Hegel die Widersprüchlichkeit des in seiner Gemeinde lebendigen Gottes zugleich das Leben der menschlichen Individuen. Es handelt sich dabei aber nicht einfach um eine Duplizierung; in einem entscheidenden Punkt nämlich ist das absolute Subjekt – Gott, Weltgeist oder wie auch immer es benannt werden mag – defizitär gegenüber den endlichen Subjekten. Gott ist, um es hart zu sagen, für sich

40 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 73f.
 41 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995): »Sekundäre Überlieferung«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 219–336. Hier: S. 302.

genommen ein bewusstloser Gott. Bereits in der *Phänomenologie des Geistes* gilt, dass der allgemeine Geist – hier der Weltgeist – »das Bewußtsein über sich« nur dadurch erreicht, dass die besonderen menschlichen Individuen sich die Resultate seiner Arbeit bewusst aneignen; dies sei, so betont Hegel, »ebenso sehr nichts anderes, als daß der allgemeine Geist oder die Substanz sich ihr Selbstbewußtsein gibt«. ⁴² Das heißt: Der allgemeine Geist kommt in der erkennenden Tätigkeit der besonderen Individuen zum Selbstbewusstsein, und nur dort. So ist Gott als Geist nicht außerhalb der Gemeinschaft mit dem Menschen, denn er ist Geist nur als Geist für den Geist. Und so hat Gott Bewusstsein und Selbstbewusstsein nicht außerhalb dieser Gemeinschaft, sondern nur im Bewusstsein der Menschen.

3

Worin liegt eigentlich die Ursache dafür, dass die Kritik am Subjekt einen Subjektbegriff zugrunde legt, der keineswegs dem Kritisierten entspricht? Was ich in Bezug auf Hegel zu zeigen versucht habe, ließe sich ja auch mit anderen Autoren der Epoche vorführen, etwa mit Friedrich Schlegel, um eine weitere dialektische Position wenigstens zu benennen. Ich kann diese Frage hier nicht erschöpfend beantworten, möchte aber wenigstens eine These skizzieren.

Ausgangspunkt des Missverständnisses scheint mir gerade das zu sein, was den Subjektbegriff bei Hegel aus meiner Sicht so stark macht, nämlich, dass er sich mit der Kritik an der Verdinglichung, den Verstandesidentitäten verbindet, eine Kritik, welche die postmoderne Subjektkritik nur dadurch vollziehen zu können, dass sie auch einen verdinglichenden Subjektbegriff kritisiert. Es handelt sich hierbei um eine Gegenreaktion gegen eine einseitige Reaktion auf Hegel, welche aber diese Einseitigkeit nicht überwindet, sondern eher noch verstärkt. Dass die endliche Subjektivität von Hegel als in sich widersprüchlich und daher als Moment eines übergreifenden Zusammenhangs bestimmt wurde, hat in der nachhegelschen Philosophie vielfach den Verdacht geweckt, hier geschehe den empirischen Subjekten Unrecht, sie würden gleichsam in das Allgemeine des Absoluten verdampft. Dagegen wurde (und wird) geltend gemacht, dass das Subjekt nur als ein je Einzelnes Realität und Wahrheit habe.

42 Hegel: »Phänomenologie des Geistes«, S. 25.

Im Zentrum der Abwehr stand Hegels Konzeption der Vernunft als Subjektivität, nämlich die Selbstvermittlung des letztlich absoluten Geistes. Diese Subjektivität der Vernunft sei, so der vom späten Schelling bis hin zu Kierkegaard erhobene Vorwurf, in Wahrheit nichts anderes als eine Hypostasierung des philosophierenden Subjekts in seiner einzelnen Existenz. In religions- und metaphysikkritischer Absicht holte dann Feuerbach in der Radikalisierung seiner Denkbewegung nach dem *Wesen des Christentums* alle die endlich-menschliche Subjektivität übersteigenden »geistigen« Allgemeinheiten auf den Boden der Empirie zurück; hieraus zog dann zum Beispiel Max Stirner die radikale Konsequenz, das empirische Subjekt als den je Einzelnen zum Einzigen zu stilisieren, der es mit dem Allgemein-Geistigen nur noch als Spuk zu tun hat. Auf prinzipiell derselben Linie liegt die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits zum Axiom verfestigte Psychologisierung des Geistbegriffs, der damit auf das reduziert ist, was einmal der bloß subjektive Geist hieß. Die Lebensphilosophie hat, trotz Diltheys Versuch, wenigstens einen Begriff des objektiven Geistes zurückzugewinnen, ebenfalls mit dem empirischen Individuum als mit sich identischem Ausgangspunkt operiert.

Ich kann das hier nicht im Einzelnen weiterverfolgen. Wie auch immer: Diese starken Begriffe empirischer Subjektivität waren das Ergebnis einer Kritik des dialektischen Begriffs von Subjektivität. Die Durchschlagskraft dieser Kritik liegt offenbar nicht in ihrem philosophischen Niveau, sondern darin, dass sie an die alltägliche Verstandesmetaphysik appelliert, welche sich die Welt als eine Schachtel vorstellt, welche mit mit sich identischen Entitäten gefüllt ist, unter welche auch Subjekte fallen. Die Kritik am Subjekt hat darin ihre Wahrheit, dass sie – von Nietzsche bis Foucault und darüber hinaus – diese Verstandesmetaphysik destruiert. Sie hat dabei aber vergessen, dass wir niemals Subjekte im Sinne dieser Metaphysik gewesen sind.

Literatur

- Arndt, Andreas (2002): »Subjektivität und Autorschaft«. In: *Editio* 16, S. 1–13.
- Fink-Eitel, Hinrich (1992): *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve.

- Foucault, Michel (1978): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Hummwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1995): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1995): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2. *Der Gebrauch der Liste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2000): »Was ist ein Autor?« In: Jannidis, Fotis, Lauer, Gerhard, Martinez, Matias und Winko, Simone (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Reclam. S. 198–229.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965): *Ästhetik*. Bd. 1. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin und Weimar: Aufbau.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe)*. Bd. 12. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): »Phänomenologie des Geistes«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): »Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Die subjektive Logik«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Die Lehre vom Sein«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): »Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995): »Sekundäre Überlieferung«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 219–336.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009): »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 14, 1. Hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner.
- Latour, Bruno (1991): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 12. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter.
- Pissis, Jannis (2012): *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin und Boston: Walter de Gruyter.
- Vetter, Helmuth (1987): »Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt«. In: Nagl-Docekal, Herta und Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Tod des Subjekts?* Wien und München: Oldenbourg. S. 22–42.

Maximilian Paul Schulz

Konstitutive Elemente des Antisemitismus¹

1 Einleitung

Was heißt es, etwas oder jemanden als antisemitisch zu bezeichnen? Um dies beantworten zu können, muss nicht nur das Wesen des Antisemitismus – also seine Elemente –, sondern auch seine Verortung bestimmt werden. In was für einem Verhältnis steht er zur modernen Gesellschaft, zur Religion und ähnlichem? Es müssen Verwicklungen existieren, ansonsten wäre die antisemitische Ideologie von der Welt losgelöst, sie wäre isoliert. Antisemitismus kann nicht ohne seine Auswirkungen, nicht ohne seine ihm verfallenen Individuen und auch nicht ohne seine Opfer gedacht werden. Im Folgenden soll eine kurze historische Einordnung antisemitischer Phänomene gegeben werden – mit Fokus auf das Verhältnis von Antisemitismus und Antijudaismus. Auf dieser Basis folgt eine theoretische Auseinandersetzung, innerhalb welcher die wichtigsten Strukturprinzipien dargestellt werden. Diese sollen im Sinne der Verortung wiederum in Bezug gesetzt werden mit den Themenfeldern Kapitalismus und Moderne, Religion und Nation, Autoritarismus sowie Rassismus, Xenophobie und Ethnisierung. Anschließend werden die moderneren Phänomene des sekundären Antisemitismus und des Antizionismus betrachtet und an dieser Stelle auch der mit diesen Phänomenen verwobene gegenwärtige linke Antisemitismus behandelt.

Das übergeordnete Ziel dieses Textes besteht darin, den Begriff »Antisemitismus« inklusive seines Bezuges zur Welt zu fassen, zu identifizieren und ihn zu begreifen – kurz: ihn zu verstehen. Nur auf diese Weise kann der antisemitischen Ideologie entgegengewirkt werden.

1 Der vorliegende Text basiert im Wesentlichen auf einer Abschlussarbeit, die im Jahr 2015 bei Ingo Elbe verfasst wurde.

2 Historie

Mit dem Aufstieg des Christentums erfolgte auch der des Antijudaismus: Meist religiös begründet, verwendet er vor allem das Stereotyp des Juden² als Christus- beziehungsweise Gottesmörder und erschafft auf diese Weise eine Kollektivschuld der Juden aufgrund vermeintlicher Handlungen einzelner. Mit dem in Europa christlich geprägten Mittelalter – und der damit verbundenen ökonomischen Sphäre der Ständegesellschaft – wurden zudem neue Ressentiments erschaffen. Da Juden sowohl der Beitritt in Zünfte als auch eine Tätigkeit in der Landwirtschaft verboten war – und ihnen somit große Teile der Wirtschaft verschlossen blieben –, wurden sie durch ihre Umwelt in ein spezifisches Berufs- und Sozialprofil hineingedrängt.³ Neben einer teilweisen Ghettoisierung der Juden – die als Folge dessen das Dasein eines »Pariavolkes«⁴ fristeten – waren weitere Stereotypisierungen das Resultat: Der Jude als Wucherer und der Jude als Brunnenvergifter. Nimmt man diesen Anschuldigungen ihre Spezifität, so scheint hier bereits ein Ressentiment gegen Juden auf, das seine Rechtfertigung in einer vermeintlichen »jüdischen Weltverschwörung« sucht, denn von diesem Zeitpunkt an wird eine Assoziation zum Geld – welches durch den sich bereits etablierenden Frühkapitalismus immer mehr zum Machtmittel wird, bis es schließlich als omnipräsenter Alleskönner endet – und eine zur Verschwörung selbst geknüpft. Allgemein ist auf Ebene des Antijudaismus die Wechselwirkung der Dimensionen, in welchen sich dieser bewegt, zu betonen. Diese fasst Berding prägnant zusammen:

Die besondere Stellung, die die Juden im Wirtschaftsleben einnahmen, gab den ursprünglich religiös bedingten Vorurteilen gegen sie neuen Inhalt, wie umgekehrt religiöse Vorurteile die Verdrängung der Juden aus vielen Wirtschaftsbereichen förderten.⁵

2 »Juden« und »Antisemiten« werden als generisches Maskulinum verwendet, da es sich nicht um Individuen, sondern um Zuschreibungen handelt. Der Kohärenz wegen wird das generische Maskulinum auch für die übrigen Fälle angewandt.

3 Vgl. Berding, Helmut (1988): *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 15ff.

4 Ebd. S. 17.

5 Ebd.

Von zentraler Bedeutung, wenn es um den Umschwung vom Antijudaismus hin zu einem modernen Antisemitismus geht, ist das, was Greive für die Zeit der Aufklärung in Deutschland konstatiert:

In [...] Vereinfachung läßt sich sagen, daß in Deutschland sowohl in den Mittelschichten (wo es solche gab) wie in der Unterschicht die alten Gegensätze, allenfalls überdeckt von einer fortschrittlicheren Gesetzgebung durchweg mehr oder weniger fortbestanden und demgemäß zu neuer Aktualisierung bereitlagen.⁶

Die Gesetzeslage und die Rahmenbedingungen ändern sich, während die Grundhaltung die gleiche bleibt. So werden alte, vorwiegend religiös geartete Stereotypisierungen beibehalten, weiterhin erneuert beziehungsweise erweitert und letztlich auch durch neue, aus dem veränderten Zeitgeist entstehende, ergänzt.

Als wichtige Bemerkung zur historischen Einordnung des Antisemitismus läßt sich die Kontinuität konstatieren, welche sich durch die Geschichte antisemitischer Ressentiments zieht: »In letzter Abstraktion scheint der Antisemitismus als *Judenfeindschaft* zu den geschichtlichen Erscheinungen der Neuzeit zu gehören, an denen das traditionelle Element überwiegt.«⁷

Durch die soeben erfolgte historische Verortung sollten zweierlei Dinge erreicht werden. Zunächst wurden Bereiche identifiziert, die den Antisemitismus, welcher hier auch als historisches Phänomen aufgefasst wird, entschieden geprägt und sich somit von vornherein für eine tiefergehende Untersuchung qualifiziert haben: Moderne und Kapitalismus, Religion und Nation. Zudem wurde eine Handhabung zur Überbrückung der Differenz zwischen modernen antisemitischen Konzeptionen und ihren »voraufklärerischen«, vormodernen Wurzeln gefunden. Letztlich ist seit dem 19. Jahrhundert Antisemitismus mehr als bloß eine antijüdische Bewegung, so offeriere er »nun ein Erklärungsmodell wie Lösungsmöglichkeiten »für die nicht verstandenen Entwicklungstendenzen der bürgerlichen Gesellschaft«⁸ – welcher Natur diese Tendenzen sind, soll im folgenden Abschnitt 3.1 zu Kapitalismus und Moderne erörtert werden.

6 Greive, Hermann (1988): *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 18.

7 Ebd. S. 23.

8 Rensmann, Lars (2004): *Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS. S. 73.

Herausragend ist vor allem der Umschwung beziehungsweise die Verschmelzung von Religion und Nation, welche in Abschnitt 3.3 näher betrachtet werden soll. Historisch gesehen ist das erstarkende Nationalgefühl (gerade in den Burschenschaften), verbunden mit der Annahme, dass die christliche Religion als integraler Bestandteil ebenjener postulierten deutschen Nationalität fungiere.⁹ Selbiges wird dadurch ergänzt, dass das Europa des ausgehenden 19. Jahrhunderts ein Europa der erstarkten und immer weiter sich gegenseitig katalysierenden Nationalstaaten war.

3 Zum Begriff des Antisemitismus

3.1 Kapitalismus und Moderne

Das in Europa durch Industrialisierung und Kapitalismus gekennzeichnete Zeitalter der Moderne stellte die Menschen mit seinem rasanten technologischen Fortschritt, seinen Umbrüchen und Zäsuren vor große Herausforderungen; für das einzelne Individuum wirkten diese rapiden Veränderungen weg von der personalisierten Herrschaft hin zum Abstrakten – dem modernen Rechtsstaatsgebilde im Politischen und dem kapitalistisch-industriellen System im Wirtschaftlichen – oft einschüchternd und erschlagend. Doch nicht nur das – Greives Einschätzung wird von Haury noch erweitert:

Auf der Ebene seiner Grundinhalte erklärt der Antisemitismus die Juden zur Verkörperung und zu den schuldigen Urhebern aller unverstandenen und verunsichernden Phänomene der Moderne in den drei zentralen Bereichen Ökonomie, Politik und Kultur.¹⁰

Nach Rensmann kam die Kritische Theorie zu einem ähnlichen Schluss und im Zuge dessen zu einem Verweis auf den Autoritarismus. So wird der »moderne Antisemitismus als eine Folge spezifisch moderner gesellschaftlicher Verhältnisse verstanden, die die Individuen immer unmittelbarer autoritär disponieren.«¹¹

9 Vgl. Greive: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. S. 26.

10 Haury, Thomas (2002): *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg: Hamburger Edition. S. 157.

11 Rensmann, Lars (1998): *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*. Berlin und Hamburg: Argument. S. 130.

Dementsprechend erscheint es sinnvoll, zu untersuchen, inwieweit autoritäre Dispositionen mit dem Begriff des modernen Antisemitismus korrespondieren.

Die zwei zentralen Kennzeichen der Moderne sind zum einen die »Nicht-Identität der Gesellschaft und zum anderen die Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft«. ¹² Antisemitismus kann in Teilen – ebenso wie der noch zu behandelnde Nationalismus – als antimoderne Antwort auf die verschiedenen sich entwickelnden Herausforderungen und Umbrüche der neuen Epoche verstanden werden. So wird moderner Antisemitismus gefasst

als eine sinnstiftende, welterklärende ideologische *Reaktion* auf die moderne kapitalistische Vergesellschaftung und Modernisierung sowie die durch sie induzierten gesellschaftlichen, politischen und *kulturellen* Umbrüche genauso wie auf die mit der bürgerlichen Gesellschaft induzierten Freiheitsversprechen. ¹³

Zudem werden abstrakt-versachlichte Herrschaftsprinzipien – durch welche im Hinblick auf die Ökonomie der moderne Kapitalismus beispielsweise im Gegensatz zum Feudalwesen geprägt und der moderne (Rechts-)Staat konstituiert ist – antisemitisch umgedeutet, so dass in ihnen ein angeblicher kollektiv-personaler Charakter zum Vorschein kommt. ¹⁴ Allegorisch gesprochen entpuppt sich in einer antisemitischen Interpretation beispielsweise der moderne Rechtsstaat nicht als solcher, sondern als bloßes Instrument der Juden. Auf Kollektivierung und Personifizierung wird an gegebener Stelle noch genauer eingegangen. Der Clou besteht in dem bereits erwähnten Sachverhalt: Juden wird ein ausschlaggebender Einfluss an der Entstehung des modernen Kapitalismus zugeschrieben, ¹⁵ womit sie zum Ziel ebenjener kollektiven Personalisierung werden. So transformiert sich das Stereotyp des »Wucherjuden« innerhalb der kapitalistischen Verwertungsmaschinerie allmählich zu dem des »internationalen Finanzjudentums«. Während in Ersterem Geld eine Randerscheinung und Religion als Welterklärung diente, wird nun durch den sich durchsetzenden Kapita-

12 Haury: *Antisemitismus von links*. S. 53.

13 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 74. Vgl. dazu auch Greive: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. S. 98: Zuletzt werden durch den modernen Antisemitismus die Juden »auch für die kulturellen Umbrüche der Moderne verantwortlich gemacht«.

14 Vgl. Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 74.

15 Vgl. Greive: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. S. 98.

lismus das »Geld zum zentralen Medium der alltäglichen Lebenserhaltung«¹⁶ und somit »der Jude« und die ihm zugeordneten Eigenschaften Mittelpunkt einer Welterklärung. Demnach ist der Einfluss der Moderne und mit ihr inhärent verbunden der des Kapitalismus tatsächlich konstitutiv für das, was als moderner Antisemitismus bezeichnet wird.

3.2 Strukturprinzipien des modernen Antisemitismus

Im Folgenden werden drei zentrale Grundprinzipien der Struktur antisemitischen Denkens dargestellt, welche von Thomas Haury erarbeitet wurden, und im Konstrukt von Moderne und Kapitalismus verortet:

Personifizierung gesellschaftlicher Prozesse mit daraus resultierender Verschwörungstheorie; Konstruktion identitärer Konflikte; Manichäismus, der die Welt strikt in Gut und Böse teilt und den Feind zum existentiell bedrohlichen, wesenhaft Bösen stilisiert, dessen Vernichtung das Heil der Welt bedeutet.¹⁷

Die bereits angesprochenen neuen Herausforderungen des modernen Zeitalters wirken bis in die Grundstrukturen des Konstrukts des modernen Antisemitismus hinein. Die Juden werden hier als »Verkörperung und Urheber der Moderne zugleich«¹⁸ aufgefasst und somit als etwas, das als Drahtzieher zu enttarnen sei.¹⁹ Schon auf dieser Ebene zeigt sich die Widersprüchlichkeit des modernen Antisemitismus: Zum einen sind die Juden fast omnipotent – sie sind also in der Lage, unser Unglück zu sein – und zum anderen stellen sie gleichzeitig einen Feind dar, welcher schwach und besiegt ist.²⁰ Somit dienen die Juden nicht nur als Repräsentanten, sondern vielmehr noch als Personifizierung der Moderne, was wiederum inhaltliche Konsequenzen nach sich zieht. So findet dieses widersprüchliche Konstrukt in politischer Hinsicht seinen Höhepunkt in der Vorstellung, dass die Juden Strippenzieher sowohl der roten wie auch der goldenen Internationale seien – Sinnbild hierfür ist das bekannte Poster des »ewigen Juden«. Nach dieser Konzeption vereinen sie also das revolutionäre

16 Haury: *Antisemitismus von links*. S. 31.

17 Ebd. S. 158.

18 Ebd. S. 106.

19 Ebd.

20 Ebd. S. 107.

Proletariat und das mächtige Finanzkapital in sich und stehen somit gleichzeitig für Revolution und Repression.²¹ Juden dienen also als Verkörperung sowie schuldige Urheber »aller unverstandenen und verunsichernden Phänomene der Moderne in den drei zentralen Bereichen Ökonomie, Politik und Kultur.«²²

Als zweites grundlegendes Strukturprinzip wird der Manichäismus genannt, welcher als Zusammenwirken dreier ideologischer Bestandteile beschrieben wird: »eine radikale Zerteilung der Welt in Gut und Böse, die Stilisierung des Feindes zum existentiell bedrohlichen, wesenhaft Bösen sowie ein eschatologischer Grundzug.«²³ Die hier vertretene Weltsicht ist strikt »binär«²⁴ und »dichotom«²⁵ der Aspekt der Eschatologie wiederum lässt den Antisemitismus nun endgültig nicht mehr nur im Licht einer verzerrten Gesellschaftstheorie oder als Ansammlung von Ressentiments erscheinen, sondern verschafft ihm den Charakter einer (manichäischen) politischen Heilslehre.²⁶ Die binäre, schwarz-weiß-malerische Grundstruktur des antisemitischen Weltbildes dient zur Legitimation der Aggression gegen die Juden, wobei hier das Schema der Verkehrung von Täter und Opfer Verwendung findet.²⁷

Abschließend führt Haury die Konstruktion identitärer Konflikte an. Sowohl Juden als auch Deutsche werden hier gefasst »als sich konträr gegenüberstehende, subjekthaft handelnde kollektive Entitäten mit bestimmten Wesenseigenschaften.«²⁸

Alle drei Hauptthemenbereiche des modernen Antisemitismus sind somit von der gleichen Grundvorstellung strukturiert: »Die Juden« werden beschuldigt, eine an sich gegebene ökonomische, politische und kulturelle »nationale« Gemeinschaft zu zersetzen und zu zerstören, wodurch das »Volk« und seine Identität existentiell gefährdet seien. Weiterhin werden »Juden« und »Deutsche« in allen möglichen Dimensionen als völlig unterschiedlich gegeneinander gesetzt.²⁹

21 Vgl. Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 95.

22 Haury: *Antisemitismus von links*. S. 157.

23 Ebd. S. 109.

24 Ebd.

25 Ebd. S. 111.

26 Ebd. S. 114. Vgl. auch S. 157.

27 Ebd. S. 115.

28 Ebd. S. 109.

29 Vgl. ebd. S. 40f.

Haury postuliert somit eine auffällig enge Verbindung von Nationalismus und Antisemitismus. Diese gilt es im Folgenden – nach einem kurzen Blick auf das Thema Verschwörungstheorien – zu untersuchen, um zu klären, ob sich die Beziehung zwischen Nationalismus und Antisemitismus auf die Korrelation beschränkt, dass beide eine gemeinsame Grundstruktur – die *Konstruktion identitärer Konflikte* – besitzen, oder eine tiefer liegende Verbindung dieser beiden Ideologien zu konstatieren ist.

Die Widersprüchlichkeit von Verschwörungstheorien wie den bisher aufgegriffenen zeigt sich unter anderem darin, dass »die Juden« nicht nur als Drahtzieher des Kapitalismus verschrien waren und es zum Teil heute noch sind, sondern sie gleichzeitig auch als angebliche Hintermänner einer geplanten sozialistischen Weltrevolution – welche in Wahrheit eine die Juden an die Spitze setzende sei – fungierten.³⁰ Kanon ist hier die Angst vor dem mächtigen Unbekannten, welche sich einerseits in einer Personifizierung der ökonomischen und der staatlichen Macht – aus welcher Verschwörungstheorien resultieren –,³¹ andererseits aber auch in einer Furcht vor einem revolutionären Umbruch, der seinerseits durch die Identifizierung »des Juden« als Hintermann ebenso personifiziert wird, widerspiegelt. Somit erscheint Antisemitismus bereits an dieser Stelle nicht als Auf- oder Anhäufung verschiedener Stereotype, sondern als ein Weltbild.³²

3.3 Religion und Nation

Wie steht es um das Verhältnis von antisemitischem und nationalistischem Denken? Diese Frage ergibt zum einen durch den historischen Kontext, zum anderen aber auch durch die Nähe des Nationalismus zur Konstruktion identitärer Konflikte: Auch in nationalistischen Konzeptionen werden Kollektive erschaffen, welche sich antagonistisch gegenüberstehen. Auf der einen Seite steht das Feindbild, in diesem Fall die scheinbaren Juden, auf der anderen Seite das idealisierte Bild der eigenen Nation. Der Nationalismus bietet für diese Kollektivierung die ideale Plattform, da bereits vorhandene Kollektive lediglich idealisiert werden und dem selbst erschaffenen Kollektiv der Juden weitere

30 Vgl. ebd. S. 37.

31 Vgl. ebd. S. 158.

32 Vgl. ebd.

Eigenschaften zugewiesen werden können, welche zur Abgrenzung selbiger vom »guten Kollektiv« beitragen. Die Juden werden hier sowohl als innerer wie auch als äußerer Feind der Nation gefasst.³³

Doch was ist an dieser Stelle überhaupt mit Nation gemeint? Zunächst lässt sie sich in den Komplex der Konstruktion von Wir-Gruppen einfügen. Weitergehend kann sie folgendermaßen konzipiert werden:

Nation ist eine vorgestellte politische Gemeinschaft in der Geschichte. Diese Semantik stellt die Identität einer Gruppe von Individuen und zwischen diesen Individuen und »ihrem« Staat her. Die Nation wird beiden Verhältnissen vorausgesetzt und erhält wenigstens tendenziell den Rang einer Gewißheit und nicht weiter hintergehbaren Letztinstanz.³⁴

Die Frage nach der Nation, nach dem Volk, ist somit eine tief liegende, die Identität bestimmende. An diesem Punkt ist anzumerken, dass im weiteren Verlauf das »Volk« als zur »Nation« gleichbedeutender Begriff verwendet wird.³⁵

3.3.1 Historische Perspektive

Der Kernpunkt der historischen Verbindung wurde bereits angesprochen: »Daß sie [die Religion] speziell als Ausprägung des nationalen Charakters angesehen wird, ist wohl eine spezifisch deutsche Konzeption, deren antijüdische Anwendung übrigens ihre prochristliche Kehrseite hat.«³⁶ Nicht nur die christliche Religion wird als integraler Bestandteil deutscher Nationalität konzipiert, sondern auch die jüdische Religion mit einer jüdischen Nationalität identifiziert.³⁷ Ein weiteres Indiz hierfür zeigt sich darin, dass die Juden beispielsweise 1830 bestimmten Forderungen Folge zu leisten hatten, wenn ihnen die Rechte eines Staatsbürgers zuerkannt werden sollten.³⁸ Sowohl Form – also überhaupt das Vorhandensein von Emanzipationsbedingungen – als auch Inhalt dieser Forderungen waren mehr als problematisch. So beinhalteten sie »die Aufgabe zentraler Züge und Einrichtungen des jüdischen religiösen Lebens [...], wie der

33 Vgl. ebd. S. 158.

34 Holz, Klaus (1997): »Der Ort der Mythen der Nation«. In: *Kritische Berichte* 25, S. 55–64. Hier: S. 55.

35 Vgl. ebd.

36 Greive: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. S. 25.

37 Vgl. ebd. S. 26.

38 Vgl. ebd. S. 24f.

hebräischen Sprache in Kultus und (Religions-)Unterricht, der Beschneidung, der Speisegesetze und des Sabbat«. ³⁹ Die Juden mussten demnach, um Deutsche werden zu können, aufhören, *religiös gesehen* Juden zu sein. Es sollen nunmehr zwei Thesen vorgebracht werden:

1. Der Nationalismus kann – entgegen der bisherigen Nichtbeachtung – als ein Kernpunkt, wenn nicht sogar als der tatsächliche Kern und Ausgangspunkt des modernen Antisemitismus betrachtet werden.
2. Ohne den christlichen Antijudaismus ist ein moderner Antisemitismus – so entfremdet sie jetzt auch voneinander sein mögen – nicht denkbar.

Als weiteres Indiz für die Verbindung von Nationalismus und Antisemitismus kann der Militarismus des 1. Weltkriegs herangezogen werden. Dem berühmten Zitat Kaiser Wilhelms II., »Ich kenne keine Parteien mehr, ich kenne nur noch Deutsche«, ⁴⁰ scheinbar folgend, sind selbst Teile der radikal antisemitischen Kräfte in ihrem Urteil milde ob der Kriegsbegeisterung der Juden. ⁴¹ Die Juden seien in dieser Hinsicht »als ›Juden‹ nicht mehr auffindbar, denn sie tun ihre Pflicht als Deutsche vor dem Feind oder daheim«. ⁴²

3.3.2 *Theoretische Ebene*

In *Antisemitismus von links* postuliert Thomas Haury drei Ebenen der zentralen Bedeutung für das, was unter »Antisemitismus« verstanden werden soll, wobei die zweite im engen Zusammenhang des modernen Antisemitismus mit dem Nationalismus besteht. ⁴³ An dieser Stelle wird auch eine Verbindung zur Moderne und ihren Herausforderungen geknüpft, denn die Nation sei eine

ideologische Reaktion auf die in weiten Kreisen als schwierig empfundene moderne Gesellschaft, erscheint als Gemeinschaft ohne soziale und politische Widersprüche, als identitäres Kollektiv, in dem Individuen, »Volk« und Staat zu einer Einheit verschmelzen. ⁴⁴

39 Ebd. S. 25.

40 Ebd. S. 98.

41 Vgl. ebd. S. 98f.

42 Ebd. S. 99.

43 Vgl. im Folgenden Haury: *Antisemitismus von links*. S. 105–159, hier insbesondere S. 157ff.

44 Ebd. S. 158.

Auf diese Weise wird überhaupt erst das »Volk« zur Identität – eben als nicht jüdisch – erhoben und die »Nation« als Verteidigungsformation aufgefasst.⁴⁵ Damit ist genau das erfüllt, was Haury auch als Grundprinzip des Antisemitismus gefasst hat: die Konstruktion identitärer Konflikte. Somit bleibt die Einschätzung bestehen: Die Juden werden als innere und äußere Feinde der Nation gefasst, als Antiprinzip zur Nation. Die widersprüchliche Natur dieser Konzeption auf den Punkt bringend argumentiert Klaus Holz in *Nationaler Antisemitismus – Wissenssoziologie einer Weltanschauung*, indem er »den Juden«, die seiner Meinung nach im Hinblick auf die nationale Semantik nicht als fremd, sondern als anders gelten, die »Figur des Dritten« zuschreibt.⁴⁶ Auf diese Weise verursacht die bloße Existenz von Juden eine Identitäts- und Existenzangst im Bewusstsein des Nationalen. Diese besteht in der Erschütterung der Weltordnung, welche von Letzterem als Ordnung von Nationen aufgefasst wird, dahingehend, dass die Form der Nation durch das bloße Vorhandensein eines anderen selbst in Frage gestellt wird.⁴⁷ Das, was hier beschrieben wird, ist essentiell für die Konstruktion identitärer Konflikte. Es stellt überhaupt erst deren Ursprung dar:

Eine Wir-Gruppe existiert nur, indem sie als Wir-Gruppe begriffen wird. Erst dadurch entsteht das Kollektivsubjekt »wir«, das sich Handlungen, Eigenschaften, Ansprüche, eine Geschichte seit den »Germanen« usw. zuschreiben kann.⁴⁸

Es soll hier nicht der moderne Antisemitismus durch einen nationalen Antisemitismus ersetzt werden, gleichzeitig ist aber meines Erachtens gerade im Hinblick allgemein auf die Religion und spezifisch auf den Antijudaismus die von Salzborn vorgebrachte Kritik zu weit gehend.

Überdies deutet der Verweis auf nicht-national organisierte, antisemitisch orientierte Institutionen auch auf eine generelle Problematik hin, Transformationsprozesse antisemitischer Ressentiments von ihren vormodernen in

45 Holz, Klaus (2001): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition. S. 209.

46 Vgl. Holz: »Der Ort der Mythen der Nation«. S. 271–279. Aufgegriffen von Salzborn, Samuel (2010): *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus. S. 184. Vgl. zudem Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 76: Hier werden Juden auch »explizit oder implizit als radikal Andere und mithin als Feinde konstruiert«.

47 Vgl. Salzborn: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne*. S. 184.

48 Holz: »Der Ort der Mythen der Nation«. S. 272.

moderne Formen verstehbar zu machen, da der vormoderne Antijudaismus mythen- wie religionspsychologisch und wohl auch strukturell für die unterschiedlichen Formen des modernen Antisemitismus von erheblicher Bedeutung ist, aber aufgrund der nicht-nationalen Verfasstheit des vormodernen und vorbürgerlichen Systems bereits logisch nicht mit einer Interpretation des Antisemitismus als *national* in Einklang zu bringen ist.⁴⁹

Es sei demnach zwar so, dass die Struktur des Antisemitismus

aufgrund der Inkorporation eines formalen *und* eines inhaltlichen Moments nicht mit dem *Konzept* der Nation *in toto* ident ist, aber doch für jene nationale Ordnungskonzeption Gültigkeit beanspruchen kann, die ethnische Momente in sich integriert.⁵⁰

Diesen Ausführungen ist nur bedingt zuzustimmen. Denn durch die von Thomas Haury vorgeschlagene Konzeption, die Begriffe »Volk« und »Nation« gleichzusetzen, und durch den von Hermann Greive festgestellten immanenten Bezug gerade des Nationalismus zur Religion und damit zum Antijudaismus ist der Übergang vom Vormodernen zum Modernen durchaus gegeben, wenn nicht gar essentiell. Die Übernahme und die Erweiterung der Strukturen des Antijudaismus hin zum modernen Antisemitismus werden hauptsächlich getragen vom Zeitalter der Moderne, welches die Rahmenbedingungen, den Nährboden stellt für den eigentlichen Träger des Inhalts: den Nationalismus. Denn selbst wenn sich Ethnisierung – und der daraus resultierende Ethnozentrismus – inhaltlich vom Nationalismus unterscheidet, so funktionieren beide über die Konstruktion von Wir-Gruppen.

Ebenfalls im Blickpunkt der Betrachtung stehend ist der Bezug zum Autoritarismus. Losgelöst von der soeben dargestellten Problematik der Begriffsbestimmung bleibt eine Gemeinschaftsvorstellung, welche klar bestimmt ist: »Gemeinschaft entsteht und besteht nicht kraft Entschluß ihrer Mitglieder. Gemeinschaft bedarf nicht der Zustimmung [sic] sondern ist Bestimmung.«⁵¹ Mit der Setzung der Gemeinschaft als oberstem, nämlich bestimmendem Bezugspunkt geht die Existenz einer zentralen Instanz einher, welche als Verkör-

49 Salzborn: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne*. S. 190f.

50 Ebd. S. 191.

51 Vobruba, Georg (1994): »Gemeinschaft als Gesellschaftsprojekt«. In: ders.: *Gemeinschaft ohne Moral. Theorie und Empirie moralfreier Gemeinschaftskonstruktionen*. Wien: Passagen. S. 17–38. Hier: S. 37f.

perung des identitären Moments der Gemeinschaft fungiert und damit für die Identität derselben selbst konstitutiv und bewahrend ist.⁵² »Herrschaft, Unterdrückung, Ungleichheit und Ausbeutung, alles läßt sich mit dem Wohl des Ganzen, das immer auch das Wohl des einzelnen ist, rechtfertigen.«⁵³

Die polyzentrische Struktur der modernen Gesellschaft sorgt dafür, dass sie in ihrer sozialen Struktur nicht mehr als Einheit gedacht werden kann – im Gegensatz zur im Vergleich dazu strukturell einfach gehaltenen und durch die Religion mit einer sinnstiftenden Instanz ausgestatteten vormodernen Gesellschaft.⁵⁴ Resultat dessen ist, dass auch die persönliche Identitätsfindung – also prosaisch gesprochen die Suche nach der inneren Einheit – erschüttert wird. In der vormodernen Gesellschaft war die Identität durch Bindungen und Zwänge, Traditionen und feste Strukturen geprägt, »[i]n der funktional differenzierten Gesellschaft dagegen ist die gesellschaftsstrukturell produzierte Individualisierung das grundlegende Charakteristikum«.⁵⁵ Während die soziale Position in der Vormoderne – vor allem im mittelalterlichen Ständesystem – größtenteils als gesichert angesehen werden kann, ist sie in der Moderne »zumindest potentiell immer unsicher«,⁵⁶ dazu kommt die sich entwickelnde Rollenvielfalt, durch die man in verschiedenen sozialen Subsystemen auch unterschiedliche soziale Rollen einnimmt.⁵⁷

Im Nationalismus und hier – wie sich später zeigen wird – auch vor allem im Autoritarismus scheint sich der Wunsch nach einem positiv konnotierten, identitätsstiftenden Ruhepunkt abzuzeichnen, welcher mit dem Übergang ins moderne Zeitalter verlorengegangen zu sein scheint. Nach Haury resultiert ebenjene Gemeinschaftsvorstellung »Nation« eben »aus dem Gefühl des Mangels an »Gemeinschaft«.⁵⁸ Der Nationalismus dient nun als Zufluchtsort und fügt sich nahtlos ein in die auch für den Antisemitismus zu attestierenden Mechaniken der reaktionären Abwehrhaltung gegen die Moderne.

Die in Reaktion auf die Erfahrung der modernen Gesellschaft entstandene Gemeinschaftsvorstellung »Nation« ist gerade kein vormodernes Relikt,

52 Vgl. Haury: *Antisemitismus von links*. S. 47.

53 Ebd. S. 48.

54 Ebd. S. 48f.

55 Ebd. S. 50.

56 Ebd.

57 Vgl. ebd. S. 50f.

58 Ebd. S. 51.

sondern eine genuin moderne Erscheinung, eine »antimoderne Antwort auf die moderne Gesellschaft.«⁵⁹

Aufgrund der prekären Lage – die propagierte gesellschaftliche Einheit besteht in der Realität einfach nicht – kommen Strategien zum Einsatz, welche besagte Lage stabilisieren sollen: »die Inszenierung von Gemeinschaft, die Naturalisierung und Ethnisierung von Gemeinschaft, die Konstruktion einer identifikationsfähigen Nationalgeschichte sowie die »Selbstidentifikation durch Feindmarkierung.«⁶⁰

Hiermit ergeben sich die letzten zwei Themenbereiche, die für diese Untersuchung wichtig erscheinen: Zum einen der schon erwähnte Autoritarismus, zum anderen die Frage, inwieweit Ethnisierung beziehungsweise Ethnozentrismus und damit verbunden Xenophobie und Rassismus – respektive rassische Konzeptionen als solche – eine Rolle spielen für antisemitische Denkmuster.

3.4 Autoritarismus und der autoritäre Charakter

Moderner Antisemitismus fungiert beispielsweise als paranoide Welterklärung, welche auf sozialer Paranoia fußt.⁶¹ Die soziale Paranoia wiederum trägt zum Empfinden der existentiellen Bedrohung durch die Juden bei und ist somit wesentliches Merkmal der Besonderheit des Antisemitismus: Juden sind dem paranoiden Individuum omnipräsent; sie werden überall vermutet!⁶² Diese Paranoia hängt zusammen mit der Persönlichkeitsstruktur autoritär eingestellter Individuen. In Bezug auf den Autoritarismus erscheint die antisemitische Ideologie als »eine moderne, sinnstiftende Bewußtseinsform, die in funktionaler Wechselbeziehung zu den psychosozialen Bedürfnissen und Ängsten autoritär entstellter Charaktere steht.«⁶³ und dabei »vor allem in modernem Autoritarismus und den Grundprinzipien moderner Vergesellschaftung begründet.«⁶⁴ ist. Sind antisemitische Ressentiments dem autoritär gestrickten Individuum inhärent?

59 Holz, Klaus (1998): »Gemeinschaft und Identität. Über den Zusammenhang von nationalen und antisemitischen Semantiken.« In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 23 (2), S. 3–25. Hier: S. 11.

60 Haury: *Antisemitismus von links*. S. 55. Haury zitiert mit dem letzten Item Hagen Schulze.

61 Vgl. Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 36.

62 Vgl. ebd. S. 33.

63 Ebd. S. 32.

64 Ebd.

Die gesellschaftlich-materiale Grundlage des Autoritarismus bilden [...] einerseits die moderne Entwicklung zu autoritären Staatsformen, die die bürgerlich-liberale, die kapitalistische Ordnung retten sollen, andererseits die gesellschaftliche Tendenz des Spätkapitalismus selbst, die Abhängigkeit, Ohnmacht und soziale Hoffnungslosigkeit der (klein-)bürgerlichen und proletarischen Subjekte gegenüber den gesellschaftlichen Autoritäten zu verschärfen.⁶⁵

Allgemeine Charakteristika eines autoritären Charakters sind nach Rensmann unter anderem eine starre Konventionalität, Konformismus, autoritäre Unterwürfigkeit, ethnozentrische Grundeinstellungen, Anfälligkeit für Vorurteile und so weiter.⁶⁶ Der Ursprung dieses autoritären Charakters und seiner Vorurteile liegt unter anderem im »sozialen Druck des kapitalistischen Leistungs- und Konkurrenzprinzips«⁶⁷ und hat seinen Vorgänger im bürgerlichen Selbst.

Antisemitismus ist somit »eine essentiell *projektive Wahrnehmungsstruktur* und Ideologie. Die antisemitische Wahrnehmung hat nichts mit dem realen Verhalten von Juden zu tun.«⁶⁸ Sie hat vielmehr mit den Trägern des Hasses selbst zu tun – und noch mehr damit, in was für einer Gesellschaft sie leben. Denn die Gesellschaft und nicht das Individuum ist der Ursprung der Spannungen und Belastungen, denen das Individuum ausgesetzt ist.⁶⁹ Verbunden mit dem entscheidenden Bindeglied, der Ich-Schwäche des Individuums, führt die verringerte Autonomie des Individuums zur Zunahme sozialer Paranoia.⁷⁰

Diese paranoiden Dispositionen stehen in enger Verbindung mit dem projektiven Charakter der antisemitischen Ideologie, lassen sie doch die Juden dem Antisemiten als omnipräsent erscheinen.⁷¹ Moderne antisemitische Vorurteile fungieren demnach als die »idealen Projektionsflächen für die psychologischen Abspaltungen des autoritären Charakters«.⁷²

65 Ebd. S. 33.

66 Vgl. ebd. S. 39.

67 Ebd. S. 34.

68 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 76.

69 Vgl. Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 38.

70 Vgl. ebd. S. 36–39.

71 Vgl. ebd. S. 95.

72 Vgl. ebd. S. 92. Hier ist als interessant zu bemerken, dass diese Projektionen klar subjektbezogen sind – und relativ unabhängig von ihrem Objekt, den Juden. Dies begründet sich vermutlich durch das amorphe Wesen des Antisemitismus, welches jedwede Projektion erlaubt (vgl. hierzu ebd. S. 92).

Hier kann wohl als zentral betrachtet werden, dass Juden als Abweichler angesehen werden, womit sie zur Zielscheibe der autoritätsgebundenen, vereinigten, zu einer homogenen Masse zusammengefallenen »Subjekte« werden, welche ihre unterdrückten Wünsche und Aggressionen auf diese Art und Weise exzessiv ausleben können.⁷³

In diesem Kontext sollte außerdem betont werden, dass Antisemitismus »nicht abhängig von einzelnen Ideologieträgern [ist], die vermeintlich andere mit Hilfe rationaler Pläne »einfangen«.⁷⁴ Dementsprechend ist an dieser Stelle zumindest teilweise der These zu widersprechen, dass im Falle der Shoah die Führungsschicht das Volk zu Mittätern machte.⁷⁵

Wie ist das Individuum geprägt in dieser autoritären Gesellschaft? Der autoritätsgebundene Charakter [ist] das ganz von der modernen Herrschaftsgesellschaft und der Rationalität der Verwertungsökonomie durchdrungene Wesen: das vollends negative »vergesellschaftete Subjekt« ohne Autonomie erblindet und verfällt der Paranoia.⁷⁶

Antisemitismus fungiert hier

als gesellschaftliche Ideologieform, die die autoritären Verstümmelungen wie autoritätsgebundenen Bedürfnisse der Individuen aufgreife und zu einer stereotypen Welterklärung verdichtet, die noch die disparatesten psychologischen Interessen zusammenfügt.⁷⁷

Hiermit wird ein weiterer wichtiger Punkt erklärt: die Widersprüchlichkeiten und Disparitäten.

Auffällig sind die von Rensmann gezogenen Korrelationen zwischen Autoritarismus, Ethnozentrismus, Moderne und Kapitalismus.⁷⁸ Es ist seiner Einschätzung zuzustimmen, dass Antisemitismus keine bloße Ansammlung von

73 Ebd. S. 35.

74 Ebd. S. 92.

75 So wird es in der Shoah-Analyse von Yehuda Bauer vorgebracht (vgl. Bauer, Yehuda (2001): *Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen.* Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag. S. 322).

76 Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus.* S. 32.

77 Ebd. S. 91.

78 In Fußn. 347 wird auf empirische Untersuchungen verwiesen, welche eine hohe Korrelation »zwischen antisemitischen, nationalistischen und rassistischen Einstellungen« konstatieren (Haury: *Antisemitismus von links.* S. 121).

Ressentiments ist, »sondern ebenso als Gefüge, als – wenn auch widerspruchsvoller – Zusammenhang antisemitischer Vorurteilsstrukturen, die die innere Psychodynamik des autoritätsgebundenen Individuums aufgreifen und abbilden« verstanden werden muss.⁷⁹

Der Autoritarismus siedelt sich auf einer anderen Ebene an als die bisherigen und – vorweggreifend – die noch kommenden Punkte, ist er doch im antisemitischen Subjekt verortet und nicht explizit in dessen antisemitischen Aussagen und Handlungen. Vielmehr wird eine Basis geschaffen, ein Nährboden – unter anderem für Haurys Strukturprinzipien.⁸⁰ Die paranoide Welterklärung ist verhaftet in der das autoritäre Subjekt durchsetzenden sozialen Paranoia, das Wir-Kollektiv findet sich im Konformismus mit der Masse wieder, der Ethnozentrismus in den Grundeinstellungen und die Personifizierung in der autoritären Herrschaftslogik. Weiterhin ist in diesem Zusammenhang die Wechselwirkung von moderner Gesellschaft und Kapitalismus einerseits und Autoritarismus andererseits zu nennen.

3.5 Rassismus, Xenophobie und Ethnisierung

Kollektivistische Zuschreibungen negativer Charaktereigenschaften sind bereits aus anderen Phänomenen gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit bekannt, unter anderem aus dem Rassismus. Wieso Antisemitismus und Rassismus trotz gewisser Analogien sowohl strukturell als auch inhaltlich divergieren, wird im Folgenden dargestellt.

3.5.1 *Antisemitismus und Xenophobie*

Zunächst sollen Xenophobie und Antisemitismus unterschieden werden, zwischen denen eine fundamentale Differenz besteht.⁸¹ Sie korrelieren scheinbar im stereotypischen Bild des ostjüdischen Einwanderers – also im Bild von den Juden, die zum großen Teil aus dem heutigen Russland kamen und durch die dort herrschenden Verhältnisse von Elend und Armut geprägt waren –, teilen sonst aber keine nennenswerten strukturellen Ähnlichkeiten, da sich Erstere als Fremdenfeindlichkeit auf den Gegensatz *zwischen* Staaten respektive Völkern be-

79 Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 95.

80 Auch Rensmann verweist auf diese (vgl. Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 73).

81 Vgl. Salzborn: *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne*. S. 191.

zieht.⁸² Antisemitismus wird gegenwärtig (und insgesamt seit 1948) zwar auch über den Nationalstaat Israel kommuniziert, wobei der Weg über den Staat ein Umweg ist, dessen Ursprung antisemitisch ist und dessen Ziel die Juden sind – und nicht die israelischen Staatsbürger per se. Des Weiteren ist das Fremde zentraler Punkt des Xenophoben, während in antisemitischen Denkmustern die Gefahr gerade vom nicht sichtbaren, vom assimilierten Juden ausgeht.⁸³ Hier ist besonders auch auf die Konzeption der »Figur des Dritten« hinzuweisen: »Der Jude« ist *anders*, nicht fremd.

Folgerichtig wird das Jüdische [...] zwar parallel zum Deutschen konzipiert, aber nicht als Nation (wie England und Frankreich) verstanden. Das Jüdische unterscheidet sich nicht nur einfach vom Deutschen und unterscheidet sich nicht so vom Deutschen wie andere »Nationen« [...]. Die Abgrenzungen zwischen »Nationen« und die Abgrenzung zwischen allen Nationen und dem Jüdischen sind strukturell unterschieden. Da sich die moderne, nationale Xenophobie fast ausschließlich gegen Personen wendet, die als Angehörige einer anderen »Nation« (oder »Rasse«) begriffen werden, fällt die Xenophobie nicht mit dem Antisemitismus in eins. Es sind also zwei Unterscheidungen der »eigenen Nation« auseinanderzuhalten: eigene Nation versus andere Nation, eigene Nation versus Jüdisches [...].⁸⁴

3.5.2 *Antisemitismus und Rassismus*

Die ins Auge springenden Ähnlichkeiten beispielsweise von symbolischem Antisemitismus und Neo-Rassismus beziehen sich vor allem auf die Reduzierung und Fixierungen auf »bestimmte kulturelle Identitätszuschreibungen, stereotype Merkmale und Attribuierungen, so dass soziales Handeln indirekt

82 Vgl. Holz: *Nationaler Antisemitismus*. S. 99.

83 Hierbei sei angemerkt, dass der erste Punkt (Bezug auf Staaten) eigentlich ein Unterpunkt beziehungsweise Voraussetzung des Fremden ist, da vor allem Staaten als Kollektive gefasst werden, welche dann ähnlich oder fremd sein können. »Die xenophobe Konstruktion, soweit sie nationalistisch ist, begreift deshalb die »Fremden« als »Ausländer im Inland«. Sie werden einer anderen »Nation« (Volk, Rasse) zugeordnet und bringen damit die Unterscheidung zwischen innen und außen, zwischen der »eigenen« und der »anderen Nation« durcheinander« (ebd. S. 101).

84 Ebd. S. 243f.

oder direkt aus dem Kriterium ›Herkunft‹ abgeleitet wird und dergestalt verdinglicht scheint.⁸⁵

Vor allem aber ist es die Konstruktion eines negativ konnotierten Kollektivs, welches als Gegenüber zum eigenen Selbst fungiert,⁸⁶ und der damit verbundene, darauf basierende »Appell an den Staat, die ›Anderen‹ zu diskriminieren und hierüber den Mitgliedern des Wir-Kollektivs Zugehörigkeit, Wertschätzung und Identität zu bestätigen und zu garantieren.«⁸⁷ Doch während dem Konstrukt des jüdischen Kollektivs eine existenzielle Bedrohlichkeit zugeschrieben wird – sei es modern als kapitalistischer Weltverschwörer oder vormodern als Christismörder –, werden dem »Anderen« des Rassismus naturalistische und unzivilisierte Attribute zugeschrieben, so dass das Eigene sich als erhaben über diese postulierten Attribute darstellen kann.⁸⁸ Oder in anderen Worten: »das ›Anderer‹ im Rassismus befindet sich nicht auf der Stufe der Moderne, ist zurückgeblieben«,⁸⁹ »Ausschluß, Herrschaft und Unterdrückung«⁹⁰ sind die Folge. »[D]er ›Anderer‹ im Antisemitismus dagegen verkörpert etwas Übermächtiges und Bedrohliches«,⁹¹ »der Antisemitismus konstruiert somit das absolut Negative, ein genuin feindliches Antiprinzip.«⁹² Also dienen beide Vorgehensweisen der Identitätsstiftung, jedoch in verschiedener Art und Weise: Im Rassismus findet eine Aufwertung des Selbstbilds statt, wohingegen im Antisemitismus ein Schulterschluss propagiert wird, welcher das Gefühl der Zusammengehörigkeit im Anblick einer existentiell bedrohlichen Gefahr fördert und gleichzeitig im Kampf gegen diese ein Ventil für Aggressionen schafft.

Während beispielsweise beim kolonialen Rassismus eine eindeutige Projektion zu verzeichnen sei, wonach den »Anderen«, die in der so bezeichneten

85 Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 83.

86 Vgl. Haury: *Antisemitismus von links*. S. 121.

87 Ebd.

88 Vgl. hierzu ebd. S. 121f.: »Der ›Anderer‹ des Rassismus verkörpert die undisziplinierte ›Natur, den ›Naturzustand, über den sich erhoben zu haben den eigenen Wert und die Identität begründen soll. Der ›Jude‹ dagegen personifiziert die hierzu genau konträre Seite: die verunsichernde moderne Gesellschaft, die Macht ihrer abstrakten Zwänge, er bekommt Attribute zugeschrieben wie hohe, aber verschlagene Intelligenz, perverse Sexualität, verweichlichter Körper, Krankheit, zersetzende Intellektualität, Künstlichkeit, sagenhafte Macht und kalte Berechnung.«

89 Ebd. S. 122.

90 Ebd.

91 Ebd.

92 Ebd.

»Dritten Welt« ihr Dasein fristen, kollektiv die gleichen Charaktereigenschaften zugeschrieben werden, zum Beispiel Faulheit und Dummheit, werden Juden widersprüchliche Attribute – zum Beispiel Kommunismus und Kapitalismus oder Intellekt und Triebhaftigkeit – zugesprochen, die Teil eines Vorurteilkonstrukts von ausgesprochen ambivalenter Natur sind.⁹³ Im Unterschied zur rassistischen Sichtweise erscheint das judenfeindliche Bild also deutlich ambivalenter und widersprüchlicher. Die Juden seien Verfolger, aber gleichzeitig Opfer von Verfolgung. Diese dem Antisemitismus inhärente Eigentümlichkeit der Widersprüchlichkeit sucht man in rassistischen Konzeptionen vergeblich. Niemand hat Angst vor einer »Weltverschwörung der Schwarzen«.⁹⁴

Abschließend ist zu resümieren, dass Strukturgleichheiten zwischen Antisemitismus und Rassismus zwar vorhanden, aber nicht von zentraler Bedeutung sind. Ich stimme diesbezüglich Thomas Haurys Einschätzung zu, dass Antisemitismus keine »Unter- oder Sonderform eines allgemeinen Rassismus«⁹⁵ ist. Diese Erkenntnis lässt sich am besten am Beispiel der ostjüdischen Einwanderer nachvollziehen: Hier werden rassistische und antisemitische Ressentiments verknüpft, was aber (scheinbar) überraschenderweise zu einer Abnahme von Relevanz führt, da Hauptfeindbild des Antisemitismus gerade die assimilierten, also die »unsichtbaren« Juden sind.⁹⁶ Trotz aller Korrelationen gilt also: Antisemitismus ist kein Rassismus. Im Gegensatz dazu ist der Zusammenhang desselben mit dem Ethnozentrismus zentral. Es sei außerdem angemerkt, dass die bisher gezogenen genauso wie die kommenden Einschätzungen ausdrücklich auch für rassenideologische Konzepte des Antisemitismus gelten. So wird der *völkische Antisemitismus* zum rassistischen Antisemitismus »angereichert« – durch Zuhilfenahme von »biologischen Rasetheorien moderner Wissenschaftsansätze«.⁹⁷ Und der völkische Antisemitismus wiederum hat seinen Ursprung in Ethnisierungen.

93 Vgl. Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 95.

94 Haury: *Antisemitismus von links*. S. 121.

95 Ebd. S. 120.

96 Vgl. ebd. S. 121.

97 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 77.

3.5.3 *Antisemitismus und Ethnisierung*

In einer Analyse der Argumentationsstrukturen von Stoecker und Treitschke werden neben Abstraktion und Personifikation auch Ethnisierung und Ontologisierung genannt,⁹⁸ wobei alle diese eine Dichotomie – also eine Zweiteilung – erzeugen. Dies geschieht dergestalt, dass das Deutsche und das Jüdische – ohne Verweis auf bestimmte Rassekonzepte – als unaufhebbar voneinander verschieden gefasst und als Gegensätze dargestellt werden.⁹⁹ Auch ist festzustellen, dass gerade durch die Ethnisierung der Inhalt in die Form der Personenkollektive gelangt – eben genau dadurch, dass selbige zu »Völkern ethnisiert und diese mit gemeinsamen Eigenschaften ausgestattet werden.«¹⁰⁰ Das Verhältnis von Ethnisierung und Rassismus bringt Holz auf den Punkt, indem er sagt,

daß Ethnisierung und Rassismus sich nicht wie zwei Kategorien gegenüberstehen, sondern sich wie Ober- und Unterbegriff zueinander verhalten. Sie erzeugen deshalb teilidentische Bedeutungsgehalte. Auch »Rassen« im rassistischen Sinne sind Abstammungseigenschaften. Was für den Oberbegriff gilt, muß für den Unterbegriff zutreffen. Aber umgekehrt sind nicht alle Bestimmungen von »Banane« Merkmale von »Obst«. Rassenkonzepte als Untertypus von Ethnisierungen müssen also zusätzliche und besondere Eigenschaften besitzen.¹⁰¹

Somit sind »Rassekonzepte eine Variante der Regel der Ethnisierung.«¹⁰² Allgemein werde nach seiner Auffassung die Bedeutung des Rassismus in Bezug auf den modernen Antisemitismus überschätzt, womit Holz dem Urteil Volkovs zustimmt.¹⁰³ Die Ethnisierung trifft einen Punkt, der keine großen definitoreschen Entfaltungen innerhalb des modernen Antisemitismus durchläuft, der aber an einer entscheidenden Stelle eine maßgebliche Differenz in Bezug zum Antijudaismus ausmacht, wo die Möglichkeit einer Konversion noch gegeben war. »[Denn] Abstammung kann durch Assimilation nicht abgelegt werden. Die

98 Vgl. Holz: *Nationaler Antisemitismus*. S. 208f.

99 Vgl. ebd. S. 277.

100 Ebd. S. 205.

101 Ebd. S. 277.

102 Ebd. S. 239f.

103 Vgl. ebd. S. 277. So sind beispielsweise zwei der bedeutendsten Texte – eben die von Stoecker und Treitschke – des modernen Antisemitismus nicht rassistisch.

Regel der Ethnisierung erzeugt notwendig eine definitive Grenzziehung zwischen ›Völkern‹.¹⁰⁴

Es ist endgültig nicht mehr möglich, die Seiten zu wechseln und somit möglicher Verfolgung zu entfliehen. Ethnisierung ist also ein konstitutives Element des modernen Antisemitismus in der Form, dass die Juden als ethnisiertes Personenkollektiv gefasst werden, was zur Folge hat, dass zum einen die Möglichkeit einer Konversion entfällt – was eine Differenz zum Antijudaismus bedeutet – und zum anderen so erst eine inhaltliche Bestimmung des schon durch den Nationalismus gefassten Kollektivs gegeben wird.

3.6 Sekundärer Antisemitismus

Während nach Ende des zweiten Weltkrieges die traditionellen antisemitischen Vorurteile einen Rückgang zu verbuchen schienen – Demokratisierung der BRD und Skandalisierung des Antisemitismus sorgen für Abnahme des Letzteren –,¹⁰⁵ entwickelte sich zunächst außerhalb des Blickfelds¹⁰⁶ eine die nationalsozialistische Verfolgung direkt aufgreifende Form des sekundären Antisemitismus, deren Essenz vornehmlich in Schuldabwehr und im Zuge dessen der Anschuldigung besteht, dass »die Juden« an ihrer Verfolgung zumindest eine Mitschuld tragen und heute aus der Shoah Vorteile zögen. Weiterhin ist die damit verbundene Forderung nach einem sogenannten »Schlusstrich unter die Geschichte« in diesen Kontext einzuordnen.¹⁰⁷ Als zentral erweisen sich hier also die Schuldfrage sowie die – von nun an demokratischen – Umstände selbst. Im Folgenden sollen die soeben angerissenen Phänomene sowie der sekundäre Antisemitismus als solcher erläutert und eingeordnet werden. Es wird sich herausstellen, dass ähnlich wie beim rassenideologischen Antisemitismus diese

104 Ebd. S. 205.

105 Vgl. Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 231. Vgl. hierzu auch Goldhagens Standpunkt: »Die Niederlage im Krieg und der Aufbau eines demokratischen Systems im Nachkriegsdeutschland sorgten dafür, daß im öffentlichen Bereich an die Stelle der alten antidemokratischen und antisemitischen Vorstellungen neue demokratische Überzeugungen und Werte traten« (Goldhagen, Daniel Jonah (1996): *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin: Siedler. S. 13).

106 Vgl. Haury: *Antisemitismus von links*. S. 139.

107 Vgl. ebd. S. 144. Diese Forderung sei insbesondere deshalb ein Problem, weil sie von der Mehrheit der Deutschen getragen werde (vgl. Gessler, Philipp (2004): *Der neue Antisemitismus. Hinter den Kulissen der Normalität*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 20f.).

Phänomene gerade für die Gegenwart bedeutsam sind, jedoch keinen direkten Einfluss auf die Definition als solche ausüben.

Nach Haury liegt im Sinne der Schuldabwehr der Kernpunkt im Wunsch danach, dass sich die deutsche Nation normalisiert, wobei die Befürchtung besteht, dass die Juden dabei im Wege stehen könnten.¹⁰⁸ Besonders hervorzuheben ist hierbei, dass der sekundäre Antisemitismus insofern Parallelen zum Nationalismus aufweist, als dass – wie bereits dargelegt – die Konstruktion von Nationalgeschichte, die als ein Stabilisator für das hier bereits angesprochene Konzept der »Nation« fungiert, für den sekundären Antisemitismus zentral ist, da sie hier empfindlich gestört wird. Es ist nicht möglich, eine positive Nationalgeschichte zu formulieren, welche die Shoah beinhaltet.

Somit speist sich der sekundäre Antisemitismus aus der Vergangenheitsbewältigung, wobei gleichzeitig die Projektion einer Mitschuld vorgenommen wird.¹⁰⁹ In diesem Kontext lässt sich häufig eine Täter-Opfer-Umkehr feststellen,¹¹⁰ indem vorfaschistischer Antisemitismus gerechtfertigt wird,¹¹¹ Juden mit den Nazis gleichgesetzt werden¹¹² sowie eine »Relativierung des Nationalsozialismus im Allgemeinen und der Vernichtung der Juden im besonderen«¹¹³ vorgenommen wird.

Zusammenfassend ist der sekundäre Antisemitismus inhaltlich also vor allem bestimmt durch die Ablehnung von Wiedergutmachung, den Wunsch nach einem Schlussstrich, die Zuschreibung einer Mitschuld der Juden an ihrer eigenen Verfolgung, die Unterstellung der Vorteilsnahme der Juden als Opfer der Shoah,¹¹⁴ aber auch dadurch, dass selbige geleugnet wird.¹¹⁵ Strukturell lässt sich feststellen, dass der sekundäre Antisemitismus mit den gleichen Mechaniken und Prinzipien agiert wie bereits der moderne: Er ist eng – noch enger gar als der moderne Antisemitismus – verknüpft mit dem Nationalismus, es werden Projektionen und Kollektivzuschreibungen benutzt und – wie im

108 Vgl. Haury: *Antisemitismus von links*. S. 142.

109 Vgl. ebd. Der Aspekt der Projektion zeigt sich nicht nur hier. Auch die Verkehrung von Täter und Opfer ist projektiver Natur (vgl. ebd. S. 149).

110 Vgl. ebd. S. 146.

111 Vgl. ebd. S. 154.

112 Vgl. ebd.

113 Ebd. S. 147.

114 Ebd. S. 144.

115 Vgl. Gessler: *Der neue Antisemitismus*. S. 12.

folgenden Abschnitt noch erläutert wird – gerade im Zuge des Antizionismus werden Personifizierungen angewendet.

Im Sinne der Schuldabwehr wird zudem der Vorwurf einer Kollektivschuld an die Adresse der Deutschen zunächst unterstellt und dann zugleich abgewehrt. An dieser Stelle ist anzumerken, dass selbiges Kollektiv erst durch nationalistisches Denken überhaupt wirklich denkbar ist. Es findet hier eine Projektion des eigenen diffusen Schuldgefühls nach außen statt und im Zuge dessen wird das »deutsche Volk« konstruiert als fest zusammenhaltende Opfer- und Verteidigungsgemeinschaft.¹¹⁶

In diesem neuen Umfeld, in welchem die Relativierung der Shoah strafbar ist und offen antisemitische Äußerungen (größtenteils) geächtet sind, entwickelte sich nicht nur eine sprachliche Erweiterung in Form des symbolischen Antisemitismus sowie eine inhaltliche Schwerpunktsetzung, welche – wie im vorangegangenen Absatz dargestellt – vor allem in einer Täter-Opfer-Umkehr, im Nationalismus beziehungsweise Patriotismus und einer Schuldrelativierung besteht, sondern auch eine neue Form der Kommunikation: eine, die kryptische Codes und Chiffren benutzt. Antisemiten passen ihr Kommunikationsverhalten dahingehend an, dass ihre Aussagen eine Mehrdeutigkeit innehaben, welche sie vor Strafverfolgung schützt. Gleichzeitig sind sie wiederum eindeutig genug, dass die Antisemiten untereinander wissen, was beispielsweise mit der »amerikanischen Ostküste« gemeint ist – oder noch vager, wenn von »bestimmten Kräften« gesprochen wird, die insgeheim die Macht dazu hätten, mit Hilfe der Medien »Denkverbote« zu erteilen.

Symbolische Formen sind meist ebenfalls, wie latente Formen, verkleidet in Anspielungen (Innuendo). Sie werden oft begleitet von einer vorweggenommenen explizierten Ablehnung des Antisemitismus als Ideologie oder politischem Bezugssystem.¹¹⁷

Diese Anspielungen haben – wie bereits angedeutet – meist den Charakter von Chiffren. Gerade in Deutschland ist dies eine logische Konsequenz. Nicht umsonst müssen Neonazis allzu eindeutige Symbole auf öffentlichen Veranstaltungen verdecken respektive abkleben. Unter den Bedingungen der Demokratie

116 Vgl. Haury: *Antisemitismus von links*. S. 156.

117 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 82.

erscheint ein offener bzw. manifester Antisemitismus größtenteils als illegitim und erfüllt oft Straftatbestände.¹¹⁸

Es lässt sich konstatieren, dass im sekundären Antisemitismus bereits vorhandene Strukturen sowie die allgemeine Kommunikation antisemitischer Ressentiments auf neue Umstände zugeschnitten werden. Eine passende Begrifflichkeit für diesen Antisemitismus nach Auschwitz liefert der auf Adorno zurückgehende Begriff des Modernisierten Antisemitismus. Dieser beschreibt

antisemitische Denk- und Ausdrucksformen [...], die auf die veränderten demokratischen Ansprüche in der politischen Kultur nach dem Holocaust mit ideologischen Codierungen und Modifikationen reagieren [...], ohne notwendig mit dem modernen Antisemitismus als Weltdeutung zu brechen.¹¹⁹

Der sekundäre Antisemitismus ist somit der moderne Antisemitismus unter anderen Umständen.

3.7 Antizionismus

Analog zum Phänomen des sekundären Antisemitismus handelt es sich beim Antizionismus um eine neuere Erscheinung, welche insbesondere mit der Staatsgründung Israels 1948 verbunden ist und für den noch folgenden Abschnitt bezüglich des heutigen linken Antisemitismus von immenser Bedeutung ist. »Über 37% der befragten Europäer kommunizieren ihre Antipathie gegenüber Juden über den Umweg Israel.«¹²⁰ Hierunter fällt zum Beispiel die Kollektivierung, alle Juden für die Handlungen des Staates Israel verantwortlich zu machen. Der Aussage, dass Israel einen Vernichtungskrieg gegen die Palästinenser führe, stimmten in Deutschland 2010 57,3% der Befragten zu, 2004 gar 68,4%.¹²¹ Der noch unmittelbareren Assoziation mit der Shoah, vertreten durch das Item »Was der Staat Israel heute mit den Palästinensern macht, ist im

118 Vgl. ebd. S. 78.

119 Ebd. S. 79.

120 Vgl. Zick, Andreas und Küpper, Beate (2011): »Antisemitische Mentalitäten. Bericht über Ergebnisse des Forschungsprojektes Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland und Europa«. Expertise für den Expertenkreis Antisemitismus. https://bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/kuepper_zick_antisemitismus_2011.pdf, abgerufen am 8. Oktober 2019. S. 26. In Deutschland sind es 35,6% im Jahr 2008 (vgl. ebd.).

121 Vgl. ebd. S. 23.

Prinzip auch nichts anderes als das, was die Nazis im Dritten Reich mit den Juden gemacht haben«,¹²² stimmten 2008 immer noch 40,5% der Befragten zu; auch hier war die Zahl im Jahre 2004 mit 51,2% deutlich höher.¹²³

Problematisch ist, dass die Grenze zwischen Israelkritik und Antisemitismus fließend ist,¹²⁴ wobei hinzukommt, dass man es aufgrund der angesprochenen Chiffrierung antisemitischer Ressentiments selten mit eindeutigen Aussagen zu tun hat. Als Hilfestellung zur Einschätzung in der Praxis dienen drei Kriterien: Wenn Israel als etwas grundsätzlich Böses *dämonisiert* wird, wenn »andere moralisch-politische Maßstäbe an Israel als an den Rest der Welt angelegt werden«¹²⁵ – und somit *doppelte Standards* verwendet werden – und wenn dem Staat Israel das Existenzrecht abgesprochen wird, es *delegitimiert* wird, dann ist die Grenze zum Antisemitismus überschritten.¹²⁶

Doch auch diese Punkte bleiben problematisch. In theoretischer Hinsicht, insofern als Israel nicht zwingend mit seinen Staatsbürgern – das ist schon eine tendenziell antisemitische Kollektivierung an sich – zu identifizieren ist und *hypothetisch* dämonisiert werden kann, ohne antisemitisch angegangen zu werden.

Es bleibt dennoch zu resümieren, dass der 3-D-Test, die Überprüfung hinsichtlich der drei Kriterien der Dämonisierung, der doppelten Standards sowie der Delegitimation, eine schnelle Einschätzung liefert und wichtige Punkte des antizionistischen Antisemitismus aufgreift. Interessant ist, dass vom Vorwurf der *Doppelmoral* vor allem auch von antizionistischer Seite Gebrauch gemacht wird. So wird postuliert, dass für Israel andere Maßstäbe – jedoch sind an dieser Stelle privilegierte Maßstäbe gemeint – gelten würden als für den Rest der Welt, dass »man Israel ja gar nicht mehr kritisieren dürfe, weil man sonst ein Nazi sei« oder ähnliches. An dieser Stelle wird der Bezug zum sekundären Antisemitis-

122 Ebd.

123 Vgl. ebd.

124 Vgl. Gessler: *Der neue Antisemitismus*. S. 14.

125 Ebd. S. 25. Vgl. außerdem ebd. S. 15: Durch die Dämonisierung erscheint Israel als etwas grundsätzlich Böses.

126 Vgl. ebd. S. 25. Die gerade für den sekundären Antisemitismus zentrale Täter-Opfer-Umkehr ist ein gutes Beispiel für die Setzung doppelter Standards. So dürfe gerade Israel, als Staat der Opfer der Shoah, nicht polizeilich oder/und militärisch gegen Terror agieren, weil es sonst selbst eine Täterrolle einnehme (vgl. ebd. S. 15). Ein Beispiel für Delegitimation wäre, wenn Israel als zionistisches Gebilde betitelt wird, welches kein Existenzrecht innehat, also die Meinung kundgetan wird, dass es den gesamten Staat nicht geben sollte, wohingegen auf der anderen Seite davon gesprochen wird, dass das Volk der Palästinenser ein »natürliches« Recht besitze, einen Staat zu haben (vgl. ebd.).

mus besonders deutlich. Insgesamt sind Antizionismus und sekundärer beziehungsweise modernisierter Antisemitismus eng miteinander verknüpft; meine These ist an dieser Stelle, dass der Antizionismus einen erneuerten *Inhalt* liefert, während der sekundäre vor allem eine neue *Form* darstellt – wobei beide angepasst sind an die – bereits im vorherigen Abschnitt beschriebenen – Umstände, wie sie sich nach 1945 entwickelt haben.

In Anbetracht dessen, dass Antizionismus mittlerweile oft zum guten Ton gehört, bleibt zu fragen, ob der politische beziehungsweise der welterklärende Antisemitismus hier seinen Nachfolger gefunden hat. Gerade in Verbindung mit einem Antiamerikanismus erscheint es möglich, dass der Antisemitismus, welcher seine Funktion als politische Ideologie verloren hat, dieselbige im Kontext von Antiamerikanismus und Antizionismus reetabliert.

3.8 Der Aspekt der Vernichtung

Zwar wurden Vernichtungsvorstellungen sowohl im Früh-Antisemitismus als auch später im Deutschen Kaiserreich nur vereinzelt geäußert.¹²⁷ Nichtsdestotrotz ist darauf hinzuweisen, dass ungeachtet dessen die Perspektive der Vernichtung antisemitischem Denken inhärent ist, sollte man es konsequent zu Ende denken. In ihr liegt die »Erlösung« von dem von den Juden über uns gebrachten »Unheil.«¹²⁸ Grundlegend für die aufzuzeigende Unausweichlichkeit der Vernichtung ist die Unaufhebbarkeit der Gegensätze: Dadurch, dass im modernen und damit auch ethnisch-nationalistischen Antisemitismus – im Unterschied zum Vorgänger, dem vorwiegend religiös geprägten Antijudaismus – das Gegensatzpaar germanisch versus jüdisch postuliert wird und somit eine Ethnisierung vorgenommen wird, ist die Differenz unüberbrückbar.¹²⁹ Dagegen ließe sich mit Rensmann entgegnen: »Allerdings impliziert eben nicht notwendig jeder Antisemitismus auch antijüdische Verfolgung und Gewalt, obschon er diese motiviert.«¹³⁰ Dies trifft vielleicht auf die Individuen zu, welche den Antisemitismus tragen, nicht jedoch auf denselben als Ideologie.

Am Beispiel des soeben behandelten Antizionismus lässt sich anschaulich darlegen, dass eine andere Perspektive als die der Vernichtung nicht gegeben ist.

127 Haury: *Antisemitismus von links*. S. 112.

128 Vgl. ebd. S. 122.

129 Vgl. Holz: *Nationaler Antisemitismus*. S. 208.

130 Rensmann: *Kritische Theorie über den Antisemitismus*. S. 77.

In diesem Kontext ist außerdem zu betonen, dass die Perspektive der Vernichtung ein genuin antisemitisches und kein antijudaistisches Phänomen ist, da in Letzterem zumindest in der Theorie eine Konversion noch möglich war. Durch die Ethnisierung im Zuge der Transformation des Antijudaismus zum modernen Antisemitismus ist jedoch auch diese Option erloschen. Es gibt in letzter Konsequenz keinen Ausweg als den der absoluten Vernichtung.

3.9 Linker Antisemitismus – Verkürzter Antiimperialismus, Antizionismus und Antiamerikanismus

Wodurch wird der links verortete Antisemitismus bestimmt? Kennzeichnende zentrale Merkmale sind unter anderem eine personifizierende Kapitalismuskritik, antiimperialistische Ideologie und ein geschlossenes Weltbild.¹³¹ Dabei unterliegt dieses (verkürzte) antiimperialistische Weltbild den gleichen Strukturen und Mechaniken, die Haury in seiner Antisemitismusanalyse herausdestilliert hat: Manichäismus, binäres Weltbild und personifizierendes Denken.¹³² Während der moderne Antisemitismus eine antimoderne Reaktion auf die Zeitenwende, Industrialisierung und Kapitalismus darstellte und beinahe passiver Natur war, hatte die Kritik an den herrschenden modernen Verhältnissen und gerade am Kapitalismus seit jeher einen hohen Stellenwert in linken Kreisen.

Platz für antisemitische Ressentiments gibt es nur in einer verkürzten Kapitalismuskritik, welche denselben nicht als strukturelles Problem auffasst. Die Begriffe Kapitalismus und Imperialismus werden also nicht als »soziale Strukturen und politische Phänomene begriffen, sondern als Verschwörungen von Personen identifiziert, die dann vielfach [...] noch mit antijüdischen Vorurteilen besetzt werden.«¹³³ Durch diese Vorgehensweise kann gegen Juden in direkter Form vorgegangen werden, gleichzeitig ist sie ihrem Wesen nach aber indirekt genug, um in dem in der »faschistischen Sphäre« verorteten politischen Antisemitismus kein Selbstverständnis zu finden und ihn bisweilen auch bekämpfen

131 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 297.

132 Vgl. ebd. S. 297f. Rensmann hebt neben dem Aspekt der Personalisierung auch den der Simplifizierung hervor: »Bereits das anti-imperialistische Weltbild tendiert wie der Antisemitismus dazu, die gesamte soziale Welt und die gesellschaftlichen Verhältnisse zu simplifizieren und zu personalisieren« (ebd. S. 303).

133 Ebd. S. 303.

zu können.¹³⁴ An dieser Stelle ist anzumerken, dass dementsprechend auch das Kommunikationsverhalten Besonderheiten unterliegt: So wird linker Antisemitismus stark chiffriert und vertuscht, da der Antisemitismus-Vorwurf »bei Linken intern geradezu tödlich ist.«¹³⁵

Aber auch der »klassische« Part – die Reaktion auf die moderne Vergesellschaftung – findet sich im linken Spektrum wieder:

Aus den Widersprüchen von komplexen, schwer durchschaubaren, sich permanent transformierenden und abstrakt vermittelten gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen, die althergebrachte Herrschaftsordnungen abgelöst haben, resultierte auch in der Linken der »Wunsch nach einer Verschmelzung des Individuums mit einer »guten« Herrschaft anstelle der Unterworfenheit unter eine abstrakte und dem einzelnen gegenüber indifferente Zwangsgewalt.«¹³⁶

So wird »soziale und politische Herrschaft in den ökonomisch abhängigen Peripherien [...] reduziert auf »Fremdherrschaft, gegen die sich das essentialistische konstruierte »Volk« auflehnen müsse.«¹³⁷ Eine verkürzte Kapitalismuskritik sowie moderne Herrschaftsverhältnisse lassen also auch einen linken Antisemitismus bestimmt sein von Personifizierung und Kollektivierung.

Die Zentralen der ökonomischen [sic] politischen und militärischen Macht gelten dann als gigantische Verschwörungszentren der Ausbeutung und Fremdherrschaft, in der man die moderne Vergesellschaftung und Globalisierung »haftbar« machen kann.¹³⁸

Mit Hilfe dieser manichäischen »Freund-Feind-Zuschreibungen«¹³⁹ lässt sich das »perzipierte Übel der Welt griffig personalisieren«¹⁴⁰ und lassen sich phantastische Verschwörungstheorien aufstellen. Dieses antiimperialistische Weltbild, welches der Form nach bereits enorm mit der des modernen Antisemitis-

134 Vgl. ebd.

135 Gessler: *Der neue Antisemitismus*. S. 83.

136 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 305. Rensmann zitiert hier Haury: *Antisemitismus von links*. S. 35.

137 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 298.

138 Ebd. S. 307.

139 Ebd. S. 306.

140 Ebd.

mus korrespondiert, tendiert, »zum Antizionismus konkretisiert, dazu, antisemitische Stereotype hervorzubringen«. ¹⁴¹

Herrschaft und Ausbeutung erscheinen letztlich in der anti-imperialistischen Welterklärung als eine Verschwörung von bösen Kapitalisten und imperialistischen Politikern; Herrschaft wird auf Fremdherrschaft, Kapitalismus wird auf fremde Ausbeutung reduziert, Globalisierung und Imperialismus erscheinen mithin als Ausdruck des »internationalen Zionismus«. ¹⁴²

Somit ist auch ein Inhalt für die Feindkonzeption gefunden: Der Antizionismus – welcher schon den Inhalt für den allgemeineren, in allen politischen Sphären auftretenden sekundären Antisemitismus stellt – und der Antiamerikanismus bieten die Feindbilder, die gebraucht werden. Historisch ist der in Teilen der heutigen Linken zu verortende Antiamerikanismus wahrscheinlich begründet im Gegensatzpaar Sowjetunion und Vereinigte Staaten. Letztere galten und gelten als Flaggschiff des Kapitalismus und Imperialismus und es verwundert nicht, dass ab 1946 antiamerikanische Tendenzen mit antisemitischen verbunden wurden; ¹⁴³ die Verknüpfung von Antiamerikanismus und Antizionismus – und damit auch mit Antisemitismus – liegt wohl in der Zusammenarbeit der beiden Staaten begründet. Letztlich liegt der inhaltliche Schwerpunkt jedoch im Antizionismus: »Wie noch heute entzündet sich seit Jahrzehnten der Antisemitismus unter Linken vor allem an ihrem Verhältnis zu Israel.« ¹⁴⁴ Denn Israel verkörpert aus antiimperialistischer Sicht sämtliche Hassobjekte: »Es war ein kapitalistischer, US-freundlicher, militärisch starker und angeblich gegenüber einer sich sozialistisch gerierenden palästinensischen »Befreiungsbewegung, der PLO, kolonial auftretender Staat.« ¹⁴⁵

Auch hier ist die grundlegende Methode Kollektivierung und Projektion. Im linken Antisemitismus finden sich somit – auch wenn es bei einer oberflächlichen Betrachtung nicht so scheinen mag – dieselben Strukturprinzipien wieder wie in den anderen modernen Varianten. Hervorzuheben ist hierbei vor allem auch der nationalistische Aspekt, welcher sich vor allem im Konfliktbereich Israel-Palästina aufdrängt. Oft wird das Existenzrecht Israels verneint oder

141 Ebd. S. 298.

142 Ebd. S. 305.

143 Ebd. S. 300.

144 Gessler: *Der neue Antisemitismus*. S. 88.

145 Ebd. S. 89.

zumindest in Frage gestellt, gleichzeitig werden aber die Palästinenser als »ethnische Einheit« und »unterdrücktes Volk« idealisiert.¹⁴⁶ Somit spiegeln sich »moderne Homogenitäts- und Gemeinschaftsvorstellungen«¹⁴⁷ im Antiiperialismus.

Ähnlich wie Haury allgemeine Strukturprinzipien für antisemitisches Denken herausgearbeitet hat, wurden von Gessler konkrete Charakteristika bezüglich eines linken Antisemitismus postuliert:

- Identifikation der Juden mit Geld (zum Beispiel »raffendes« und »schaffendes« Kapital)
- Konstrukt einer Art globaler Verschwörung
- erinnerungsabwehrende Haltung
- vehemente Parteinahme für die palästinensische Seite
- antisemitische Tendenzen in antiamerikanischen Reflexen¹⁴⁸

In einer Sentenz zusammengefasst findet man die vorangegangenen Punkte als Titelüberschrift Rensmanns vor: »Quellen eines linken Antisemitismus: Anti-imperialistische Weltbilder, binäre Codes, Nationalismus und sekundäre Judenfeindschaft«.¹⁴⁹

Islamistischer Terror – zumeist ausgehend von Gegnern der USA oder Israels – wird »bagatellisiert oder gerechtfertigt«,¹⁵⁰ allgemein wird alles, was dem Imperialismus schadet, als gut betrachtet – welcher eben in den USA und Israel personifiziert ist.¹⁵¹ Israel selbst wird in einem verkürzt-antiimperialistischen Narrativ zum »Apartheidstaat«¹⁵² deklariert, gleichzeitig sei diese und andere Kritik aber berechtigt.

Es geht in erster Linie nicht darum, eine Religionskritik am Judentum zu vollziehen, oder darum, eine Kritik konstruktiver Natur zu postulieren, sondern darum, Flächen zum Transport antisemitischer Ressentiments zu nutzen und zu schaffen. Es steht außer Frage, dass »legitime« Kritik an Israel berechtigt ist; der Vorwurf selbst, dass jegliche Kritik an Israel von proisraelischen Kräften sank-

146 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 298.

147 Ebd. S. 304.

148 Vgl. Gessler: *Der neue Antisemitismus*. S. 83–86.

149 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 297.

150 Ebd. S. 310.

151 Vgl. ebd. S. 298.

152 Diese Konzeption und diejenige, den Zionismus als Rassismus zu fassen, sind wiederum antisemitischer Natur (vgl. ebd. S. 302).

tioniert und als antisemitisch betitelt werde, entspricht nicht nur nicht der Wahrheit, sondern weist eine enorme Nähe auf zu einem Merkmal vor allem des sekundären Antisemitismus: dem Kollektivschuldvorwurf. Keine Kritik an Israel zuzulassen wäre im Übrigen ein Setzen doppelter Standards, nur in diesem Fall mit positivem Vorzeichen.

4 Abschluss

Für den Antisemitismus nach Auschwitz gilt im Allgemeinen: Die üblicherweise gemachten Andeutungen beinhalten keinen immanent nachweisbaren Antisemitismus mehr, antisemitische Intentionen können so lediglich noch im jeweiligen semantischen und sprachpragmatischen Kontext nachvollzogen werden. Moderner Antisemitismus ist eine »sehr spezifische Form der Vourteilskonstruktion«,¹⁵³ ein »breites Ensemble von widersprüchlichen *Vorurteilen* [...], die sich zu einem topologischen Wahnsystem verdichten können«.¹⁵⁴ Es ist auch »indes kein immergleiches, starres Gefüge von Vorurteilen«.¹⁵⁵ Ebenso ist er in der Welt verortet, was bedeutet, dass

Antisemitismus nicht nur eine ideologische Wahrnehmungsweise ist, sondern immer auch direkt oder indirekt *gegen Juden zielt* und diese diskriminiert oder bedroht; ferner, dass Juden explizit oder implizit als radikal Andere und mithin als *Feinde* konstruiert werden.¹⁵⁶

Mit Gessler lässt sich ferner konstatieren:

Antisemitismus hat viele Gesichter und ist wandlungsfähig. Nur durch diese Wandlungsfähigkeit und seine äußere Anpassung an die jeweiligen Zeiten ist erklärbar, warum Antisemitismus so alt werden konnte und weiter lebt.¹⁵⁷

So widersprüchlich die Ideologie Antisemitismus als solche ist, es zieht sich doch ein roter Faden durch seine Entwicklungsgeschichte. Zwar bildeten sich die wahren Strukturen erst im Übergang von Antijudaismus zum modernem

153 Ebd. S. 74.

154 Ebd. 72f.

155 Ebd. S. 74.

156 Ebd. S. 76.

157 Gessler: *Der neue Antisemitismus*. S. 15.

Antisemitismus heraus, doch sind selbige vorher schon potentiell vorhanden. Das Moment der Kontinuität überwiegt insofern, als an sich schon vorhandene Anlagen sich im Zuge der Zeitenwende und der mit ihr verbundenen neuen Bedingungen – wie Kapitalismus, Nationalismus und Ethnozentrismus – selbst dynamisierten und katalysierten. Folglich beschreibt der moderne Antisemitismus einen Zustand voll ausgebildeter Strukturen – wodurch eine entscheidende Differenz zum Antijudaismus gegeben ist –, und doch besteht das Moment der Kontinuität, da sich die Neuartigkeit vor allem auf die veränderten Bedingungen bezieht. »Letztlich ist Antisemitismus durchaus zum übergreifenden Begriff für alle Formen von Judenfeindschaft geworden, den man über Beifügungen wie christlicher, antiker, völkischer oder moderner Antisemitismus spezifiziert.«¹⁵⁸

Auch wenn der moderne Antisemitismus als Oberbegriff – im Gegensatz zur Unterform des völkischen Antisemitismus – aufzufassen ist, so ist Rensmann doch insoweit zuzustimmen, als dass der Antisemitismus als ein Ganzes bestimmt werden sollte. Nur wurde als Gegenstand der Bestimmung der moderne Antisemitismus gewählt – welcher jedoch durch das Moment der Kontinuität konstitutiv mit seinen Vorgängern und (historischen) Nachfolgern sowie bestimmten Ergänzungen verbunden ist. Es wurde zwar ein Grundstock an Elementen und Bedingungen identifiziert, die zentral sind für den Begriff des modernen Antisemitismus: Ethisierung, Religion, Nationalismus, Autoritarismus, Kapitalismus und Moderne. Die jeweilige Ausprägung ist jedoch variabel. Genau hierin besteht das Problem gängiger Antisemitismuskonzepte: Sie engen ihn ein. Und ein »zu enger Wortgebrauch des Begriffs Antisemitismus führt dazu, dass viele Antisemiten der Definition durchs Netz fallen«.¹⁵⁹

Heute gilt Antisemitismus als die »Gesamtheit jüdenfeindlicher Äußerungen, Vorurteile, Ressentiments oder Haltungen, unabhängig von ihren religiösen, rassistischen oder sonstigen Motiven.«¹⁶⁰ An dieser Stelle soll er jedoch anders gefasst werden. Antisemitismus – gerade der moderne – lässt sich nicht isoliert betrachten. Kontext, Motive und so weiter spielen immer eine Rolle, er ist immer verortet.

Moderner Antisemitismus agiert auf den Ebenen der Politik, der Wirtschaft und der Kultur, aber auch auf der der Religion. Er besteht vornehmlich in der

158 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 75.

159 Greive: *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. S. VIII f.

160 Rensmann: *Demokratie und Judenbild*. S. 71.

Reaktion auf die Gegebenheiten und nimmt seinen Platz ein im überforderten Individuum. Somit stellen die Umstände – Kapitalismus und moderne Gesellschaft – die äußeren und der sich auf das Individuum beziehende Autoritarismus die inneren Bedingungen des modernen Antisemitismus dar.

Als Elemente des modernen Antisemitismus lassen sich die von Haury aufgestellten Strukturprinzipien nennen: Personifizierung mit damit inhärentem Hang zur Verschwörungstheorie, Manichäismus – implizit verbunden mit einer sinnstiftenden Welterklärung – und die Konstruktion identitärer Konflikte. Nationalismus und Ethnisierung sind sowohl als Bedingungen als auch als konstituierende Elemente einzuordnen, da sie zwar einerseits den Rahmen bilden, aber gleichzeitig ein aktives Moment in der Konstruktion identitärer Konflikte abgeben – Gleiches gilt auch für die Überreste der in der Religion verhafteten antijudaistischen Momente.

Mit den real existierenden Jüdinnen und Juden hat er nichts zu tun, er lässt sich ohne sie denken, ist lediglich gegen sie gerichtet: Antisemitismus ist somit als eine sinnstiftende, die Juden als Kollektiv fassende, sie ethnisierende, personifizierende und dabei auf gesellschaftliche Veränderungen reagierende Struktur, welche sich zu Handlungen jeglicher Art – politische Agitation, Diskriminierung, Gewalt und Verfolgung – manifestiert. In letzter Instanz ist er auf die totale Vernichtung aller Juden ausgerichtet. Die Erfüllung dieses Ziels wäre für das antisemitische Individuum jedoch von verheerender Wirkung – gerade in Hinsicht auf die dann entfallende Sinnstiftung. So bleibt er bis zuletzt seinen immanenten Widersprüchen verhaftet.

Literatur

- Bauer, Yehuda (2001): *Die dunkle Seite der Geschichte. Die Shoah in historischer Sicht. Interpretationen und Re-Interpretationen*. Frankfurt am Main: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag.
- Berding, Helmut (1988): *Moderner Antisemitismus in Deutschland*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Haury, Thomas (2002): *Antisemitismus von links. Kommunistische Ideologie, Nationalismus und Antizionismus in der frühen DDR*. Hamburg: Hamburger Edition.

- Holz, Klaus (1997): »Der Ort der Mythen der Nation«. In: *Kritische Berichte* 25, S. 55–64.
- Holz, Klaus (1998): »Gemeinschaft und Identität. Über den Zusammenhang von nationalen und antisemitischen Semantiken«. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 23 (2), S. 3–25.
- Holz, Klaus (2001): *Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Gessler, Philipp (2004): *Der neue Antisemitismus. Hinter den Kulissen der Normalität*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Goldhagen, Daniel Jonah (1996): *Hitlers willige Vollstrecker. Ganz gewöhnliche Deutsche und der Holocaust*. Berlin: Siedler.
- Greive, Hermann (1988): *Geschichte des modernen Antisemitismus in Deutschland*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Rensmann, Lars (1998): *Kritische Theorie über den Antisemitismus. Studien zu Struktur, Erklärungspotential und Aktualität*. Berlin und Hamburg: Argument.
- Rensmann, Lars (2004): *Demokratie und Judenbild. Antisemitismus in der politischen Kultur der Bundesrepublik Deutschland*. Wiesbaden: Springer VS.
- Salzborn, Samuel (2010): *Antisemitismus als negative Leitidee der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus.
- Vobruba, Georg (1994): »Gemeinschaft als Gesellschaftsprojekt«. In: ders.: *Gemeinschaft ohne Moral. Theorie und Empirie moralfreier Gemeinschaftskonstruktionen*. Wien: Passagen. S. 17–38.
- Zick, Andreas und Küpper, Beate (2011): »Antisemitische Mentalitäten. Bericht über Ergebnisse des Forschungsprojektes Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit in Deutschland und Europa«. Expertise für den Expertenkreis Antisemitismus. https://bagkr.de/wp-content/uploads/2018/07/kuepper_zick_antisemitismus_2011.pdf, abgerufen am 8. Oktober 2019.

Paul Blattner und Kerstin Gregor-Gehrmann

»Phänomenologie der menschlichen Kultur«

Einblicke in die Diskussionen eines universitätsübergreifenden Lesekreises zu Ernst Cassirers *Versuch über den Menschen*

1 Hintergrund

Das Sommersemester 2020 brachte neben zahlreichen Herausforderungen auch neue Perspektiven auf das Philosophieren im virtuellen Raum mit sich. So entstand im Arbeitsbereich Fachdidaktik der Universität Oldenburg die Idee, gemeinsam mit Studierenden aus Münster einen digitalen Lesekreis zu gründen und damit die Möglichkeit der Überbrückung räumlicher Distanzen zu nutzen. Der Vorschlag, Ernst Cassirers *Versuch über den Menschen* zu besprechen, welcher auf breites Interesse stieß, wurde ursprünglich durch die Forschungsinteressen der beiden Verfasser dieses Textes motiviert. Paul Blattner promoviert zur Ordnung des Fremden und untersucht Denkstrukturen auf ihre Lücken, Grenzen und Verbindungslinien. Cassirers umfassendes Symbolsystem bietet sich für eine solche Analyse in besonderem Maße an. Kerstin Gregor arbeitet zum Konzept des sprachsensiblen Philosophieunterrichts und möchte Cassirers kulturphilosophischen Ansatz, der bereits für das Philosophieren mit präsentativen Formen von zentraler Relevanz ist, in dieser Hinsicht fachdidaktisch fruchtbar machen. Zusätzliche fachliche Hintergründe und Blickrichtungen werden von den weiteren Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Lesezirkels eingebracht: Anna Plader (wissenschaftliche Mitarbeiterin in Oldenburg), Christa Runtenberg (Professorin für Didaktik der Philosophie in Oldenburg), Christine Allroggen (Gymnasiallehrerin und Lehrbeauftragte in Oldenburg), Felix Oepping (Promotionsstudent in Münster), Hannes Hennemann (Masterstudent in Münster),

Natalie Dutescu (wissenschaftliche Mitarbeiterin in Oldenburg) sowie Susanne Felsch (Promotionsstudentin in Oldenburg).

2 Einführung in das Leben und Werk Cassirers

In dem 2018 erschienenen erfolgreichen populärwissenschaftlichen Buch *Zeit der Zauberer* von Wolfram Eilenberger zur Philosophie der Jahre zwischen den Weltkriegen erscheint Cassirer neben den Ausnahmefiguren Wittgenstein, Benjamin und Heidegger als überaus moderat: tadellose Biographie, harmonische Ehe, idealer akademischer Werdegang und keine Tendenz zu radikalen Thesen. Letzteres mag dazu beigetragen haben, dass er zwischenzeitlich innerhalb der Philosophie an Bedeutung verlor. Außerdem ist sein Ansatz besonders im deutschsprachigen Raum häufig »als Ausläufer des Neukantianismus interpretiert und damit diskreditiert worden«.¹ Hinzu kommt, dass Cassirer wegen seiner jüdischen Herkunft mit dem Aufstieg des Nationalsozialismus auch in akademischen Kreisen zunehmend angefeindet wurde. So entschloss er sich bereits 1933, seine Entlassung als Ordinarius der Universität Hamburg zu fordern und ins Exil nach England zu gehen; Jahre später migrierte er dann in die Vereinigten Staaten. Dort fasste er sein philosophisches Werk für das neue wissenschaftliche Publikum zusammen: im besagten *Essay on Man (Versuch über den Menschen)*. Insofern bietet sich dieser hervorragend als Einstieg in seine Philosophie an, wenngleich es selbstverständlich zu berücksichtigen gilt, dass die dortigen Ausführungen im Vergleich zu denjenigen in seinem dreibändigen Hauptwerk *Philosophie der symbolischen Formen* notwendigerweise weniger differenziert ausfallen. Nichtsdestotrotz kann auf der Basis einer gründlichen Lektüre eine erste Einschätzung bezüglich der Frage formuliert werden, inwieweit Cassirers Ansatz aktuell relevant ist und ob er tatsächlich – wie mitunter in der Forschung vertreten – eine Synthese zwischen den verschiedenen, teilweise widerstreitenden Strömungen der Philosophie anzubieten vermag.²

Vor dem Hintergrund dieser kurzen Einführung werden nun einige der zentralen Fragen, die sich uns während der gemeinsamen Diskussionen über

1 Kaegi, Dominic (1996): »Ernst Cassirer (1874–1945)«. In: Borsche, Tilman (Hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München: C. H. Beck. S. 347–363. Hier: S. 347.

2 Vgl. ebd. S. 363.

Cassirers *Versuch über den Menschen* bislang stellen, sowie erste Antworten auf diese präsentiert. Sie betreffen zunächst die grundlegenden Voraussetzungen und Annahmen einer Philosophie der symbolischen Formen (Abschnitt 3), sodann Cassirers Verhältnis zur Philosophie Kants (Abschnitt 4) und seine Wertung der verschiedenen kulturellen Symbolsysteme (Abschnitt 5). Zuletzt werden zwei Thesen besprochen, mit denen sich Cassirers historische Analysen im erweiterten Sinne als Entwicklungsgeschichte verstehen lassen (Abschnitt 6).

Wir möchten darauf hinweisen, dass es sich dabei keineswegs schon um eine endgültige Bewertung, sondern lediglich um die Darstellung eines Zwischenstandes handelt. Unser Text bietet somit einen Einblick in die bisherigen Diskussionen und zeigt einige noch nicht vollständig durchlaufene Denkwege auf.

3 Voraussetzungen und Annahmen einer Philosophie der symbolischen Formen

Cassirer stellt sich mit seinem *Versuch über den Menschen* der umfangreichen und anspruchsvollen Aufgabe, in Anbetracht der Vielzahl von unterschiedlichen empirischen Daten und heterogenen Ergebnissen einzelner wissenschaftlicher Disziplinen³ ein sie alle einendes Prinzip zu finden sowie hieraus eine philosophisch-anthropologische Bestimmung des Menschen abzuleiten. Dies ist nicht weniger als die Suche nach einem archimedischen Punkt und wirkt mit Blick auf die Datenmenge sowie die unterschiedliche Ausrichtung und theoretische Begründung der verschiedenen Disziplinen wie eine unlösbare Aufgabe. Doch gerade diese Suche ist für Cassirer die entscheidende Aufgabe der Philosophie:

Sie [die Philosophie] muß eine noch stärkere Verdichtung und Zentrierung anstreben. In der grenzenlosen Vielfalt der mythischen Bilder, der religiösen Dogmen, der Sprachformen, der Kunstwerke enthüllt die Philosophie die Einheit einer übergreifenden Funktion, durch die alle diese Hervorbringungen zusammengehalten werden. Mythos, Religion, Kunst, Sprache und auch Wissenschaft erscheinen nun als ebenso viele Variationen über ein

3 Unter anderem führt Cassirer folgende Disziplinen auf: Theologie, Politik, Soziologie, Biologie, Psychologie, Ethnologie, Ökonomie, Anthropologie, Geschichtswissenschaft und allgemeiner die Naturwissenschaften (vgl. Cassirer, Ernst (2007): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Felix Meiner. S. 44ff.).

gemeinsames Thema – und es ist die Aufgabe der Philosophie, dieses Thema hörbar und verstehbar zu machen.⁴

Es ist mithin festzuhalten, dass Cassirer die Erfüllung der genannten Aufgabe nicht darin sieht, eine substantielle Antwort darauf zu finden, was der Mensch seinem Wesen nach ist, und auch nicht eine umfangreiche und einende Analyse aller empirischen Daten zu vollziehen, sondern vielmehr die Einheit einer übergreifenden Funktion aller Symbolformen aufzudecken. Cassirers Antwort auf die anthropologische Frage ist somit dezidiert keine, die sich in den Details einer Wesensbestimmung des Menschen verlieren könnte;⁵ vielmehr sucht er durch den Fokus auf besagte allgemeine Funktion einen alternativen Zugang.

Cassirer sieht diese Funktion in der menschlichen Symboltätigkeit und bietet somit eine Bestimmung des Menschen an. Nach seinem Verständnis befindet sich der Mensch stets innerhalb eines von ihm selbst hervorgebrachten Symbolnetzes,⁶ das aus den Strängen verschiedener symbolischer Formen besteht (Mythos und Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft). Wenngleich diese verschiedenen Systeme ihre jeweiligen Spezifika besitzen und eine Inkommensurabilität zwischen ihnen besteht (siehe Abschnitt 5), gibt es etwas, das sie zwar nicht ihrem Gehalt nach, jedoch in ihrer Funktionsweise eint; nämlich eine Symbolform darzustellen und sich mittels Symbolen auszugestalten.

Durch diesen Fokus auf die allgemeine Funktion der Kulturformen kann Cassirer einerseits erklären, wie innerhalb der unterschiedlichen symbolischen Systeme zahlreiche Ausgestaltungen entstehen können, ohne sich dabei in eine wenig aussichtsreiche Analyse aller empirischen Daten zu stürzen. Andererseits kann er damit zugleich plausibilisieren, dass die heterogenen symbolischen Formen dennoch durch ein Prinzip geeint werden.

4 Cassirers Verhältnis zur Philosophie Kants

Im vorherigen Abschnitt wurde dargelegt, welche anthropologische Bestimmung Cassirer in seinem Text entfaltet. Seine Philosophie der menschlichen

4 Ebd. S. 114f.

5 Vgl. ebd. S. 43.

6 Vgl. ebd. S. 50.

Kultur ist demnach zugleich eine philosophische Anthropologie. Der Mensch ist *animal symbolicum*.⁷ ein Wesen, das Symbole versteht und hervorbringt, und zwar in Gestalt sogenannter symbolischer Formen. Diese sind nicht in einem engen, konkreten Sinn als ausgestaltete Artefakte zu verstehen, sondern in einem weiteren, abstrakten Sinn als diejenigen Bereiche, in denen Menschen Kultur schaffen. Das sind etwa Mythos und Religion, Sprache, Kunst, Geschichte und Wissenschaft. Sie alle werden als Sphären des Kulturellen begriffen, in denen der Mensch die Welt und sich selbst auf spezifische Art und Weise deutet sowie gestaltet. Es gebe mithin eine Vielfalt an Formen von Weltzugängen, die aber zugleich immer auch *zwischen* dem Menschen und der Welt stünden.⁸ Das menschliche Symbolisieren sei unhintergebar, weshalb uns – und hier wird der Bezug auf Kant sehr deutlich – eine von diesem unabhängige Wirklichkeit zwangsläufig verstellt bleiben müsse: »[W]as das absolut Wirkliche außerhalb dieser Gesamtheit der geistigen Funktionen, was das »Ding an sich« in diesem Sinne sein möge – auf diese Frage erhält er [der menschliche Geist] freilich keine Antwort mehr [...].«⁹

Wir können also nach Cassirer Wirkliches immer nur vermittelt durch Symbol- oder Zeichensysteme erfassen, auf deren Basis wir uns ein »symbolisches Universum«¹⁰ schaffen. Entsprechend wird er als Vertreter eines symbolischen Idealismus eingeordnet, der das Ziel verfolge, eine »Morphologie des menschlichen Geistes«,¹¹ der geistigen Formen, zu erarbeiten. Aufgabe der Philosophie sei es daher nun, die verschiedenen Symbolsysteme bezüglich ihrer jeweiligen Gestaltungsprinzipien zu ergründen und darüber hinaus deren einheitliche Funktion herauszustellen (siehe Abschnitt 3). In diesem Zusammenhang stellte sich uns wiederholt die Frage, inwieweit Cassirer, der als Schüler Cohens und Natorps klarerweise stark von Kant beeinflusst ist, zugleich über diesen hinausgeht. Vorläufig lässt sich dies insbesondere dadurch beantworten, dass er eine Ausweitung des kantischen Ansatzes vornimmt, die mit einer Neubewertung desselben einhergeht. So bezieht Cassirer sich eben – wie zuvor dargelegt –

7 Vgl. ebd. S. 51.

8 Vgl. ebd. S. 50.

9 Cassirer, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg: Felix Meiner. S. 46.

10 Cassirer: *Versuch über den Menschen*. S. 335.

11 Vgl. Geßner, Willfried (2012): »Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen«. In: Quante, Michael (Hrsg.): *Kleines Werklexikon der Philosophie*. Stuttgart: Kröner. S. 96–99. Hier: S. 96.

nicht nur auf die Sinneswahrnehmung als Material des Verstandes, sondern auf das gesamte kulturelle Spektrum, zum Beispiel mythische Symbole, religiöse Riten, künstlerische Bilder oder sprachliche Formen. Demnach liefern nicht nur die Verstandeskategorien einen Bezug auf die Welt, sondern sämtliche durch die verschiedenen Symbolsysteme verfügbaren Weltdeutungen. Dies harmoniert mit einer Einschätzung aus der Forschung, derzufolge Cassirer den kritischen Idealismus Kants auf die »Totalität des Sinnverstehens«¹² beziehe und dadurch das *Erkenntnis*- als Teil eines größeren, nämlich des *Bedeutungs*problems bestimmt. So formuliert Cassirer in Abgrenzung zum berühmten kantischen Diktum, dass Begriffe ohne sinnliche Anschauung leer sowie sinnliche Anschauungen ohne Begriffe blind seien, in seinem *Essay* selbst:¹³

[Wir] sollten [...] eher sagen, sein Verstand bedürfe [statt Bildern] der Symbole. Menschliche Erkenntnis ist wesentlich symbolische Erkenntnis. Dieses Merkmal kennzeichnet ihre Stärke und ihre Grenzen. [...] Ein Symbol besitzt keine aktuelle Existenz als Teil der physikalischen Welt; es hat eine »Bedeutung«.¹⁴

Demzufolge thematisiert er anstelle der Bedingungen der Möglichkeit menschlicher *Erkenntnis* also diejenigen des *Verstehens*.¹⁵ Zwar hänge dieses »Weltverstehen« ebenfalls von synthetischen Bewusstseinsleistungen ab, jedoch werden diese im Gegensatz zu Kant nicht als Verstandeshandlungen, sondern als »Interpretationen des »symbolischen Inhalts« der Anschauung selbst«¹⁶ begriffen. So vollzieht Cassirer den Wandel von einer Kritik der *Vernunft* zur Kritik der *Kultur*.¹⁷

Dadurch ergibt sich zugleich eine gewisse Umwertung der kantischen Position. Cassirer erhebt das menschliche Symbolisieren, obgleich es den direkten Zugriff auf die Wirklichkeit verhindere, zum Alleinstellungsmerkmal des Menschen und damit zugleich zum Abgrenzungskriterium gegenüber dem Tier. Da der Mensch nicht auf einen einzigen Wirklichkeitszugang festgelegt sei, sondern

12 Ebd.

13 An dieser Stelle ist zu betonen, dass es sich in diesem Kontext selbstverständlich um *Cassirers* Lesart der kantischen Erkenntnistheorie handelt.

14 Cassirer: *Versuch über den Menschen*. S. 93.

15 Vgl. Geßner: »Ernst Cassirer«. S. 96.

16 Kaegi: »Ernst Cassirer (1874–1945)«. S. 353.

17 Vgl. ebd. S. 351.

bewusst zwischen mehreren Perspektiven wählen könne,¹⁸ schreite er im kulturellen Prozess immer weiter voran:

Im Ganzen genommen könnte man die Kultur als den Prozeß der fortschreitenden Selbstbefreiung des Menschen beschreiben. Sprache, Kunst, Religion und Wissenschaft bilden unterschiedliche Phasen in diesem Prozeß. In ihnen allen entdeckt und erweist der Mensch eine neue Kraft – die Kraft, sich eine eigene, eine »ideale« Welt zu errichten.¹⁹

Insgesamt setzt Cassirer, so lässt sich zusammenfassen, die durch Kant vollzogene kopernikanische Wende durch eine symboltheoretische Neuausrichtung konstruktiv fort und erweitert sie damit zugleich.

Eine zusätzliche Konsequenz des Verwobenseins in das Symbolnetz ist, dass der Mensch einen direkten Zugang zu seinen inneren Trieben und Instinkten verliert. Die Symbole schieben sich als kulturelle Artefakte nicht nur zwischen den Menschen und die Dinge, sondern auch zwischen die unmittelbaren Regungen und die Art, wie der Mensch diese Regungen empfindet:

[I]n der theoretischen Sphäre [ist] die Situation für ihn [den Menschen] die gleiche wie in der praktischen. Auch hier lebt er nicht in einer Welt harter Tatsachen und verfolgt nicht unmittelbar seine Bedürfnisse oder Wünsche, sondern vielmehr inmitten imaginärer Emotionen, in Hoffnung und Ängsten, in Täuschungen und Enttäuschungen, in seinen Phantasien und Träumen.²⁰

Cassirers anthropologische Bestimmung des Menschen als *animal symbolicum* geht auch in diesem Sinne über Kants erkenntnistheoretische Überlegungen hinaus.²¹ So werden die inneren Regungen, Triebe, Wünsche und Gefühle dem unmittelbaren Zugriff entzogen und bilden – metaphorisch gesprochen – eine zweite Ebene der Entrückung, da sie sich nur durch die Symbole vermittelt verstehen und deuten lassen.

Die Symboltätigkeit des Menschen schafft so eine Grenze nach außen und innen. Die unvermittelte innere und äußere Welt, wie sie Tiere noch wahrzunehmen scheinen, bleibt dem Menschen versperrt. Doch ist nicht zu verken-

18 Vgl. Cassirer: *Versuch über den Menschen*. S. 261.

19 Ebd. S. 345.

20 Ebd. S. 50.

21 Siehe Fußn. 13.

nen, welcher Raum sich für den Menschen durch diese zweifache Distanzierung eröffnet. Schließlich bilden die symbolischen Formen – wie zuvor beschrieben – die menschliche Kultur, welche in ihren unterschiedlichen Gestalten und Ausprägungen den Menschen zu dem macht, was er ist.

5 Wertung der kulturellen Symbolsysteme

Ob oder inwieweit die besagte Entwicklungsgeschichte der menschlichen Kultur eine unterschiedliche Bewertung der verschiedenen Symbolsysteme mit ihren je eigenen, spezifischen Zugangsweisen auf die Welt impliziert, ist ein weiterer Aspekt, der von uns diskutiert wurde. In der Philosophiedidaktik ist Cassirers Ansatz zumindest implizit gerade dadurch von Bedeutung, dass sein erweitertes Rationalitätsverständnis in Verbindung mit der durch seine Schülerin Susanne Langer begründeten Aufwertung präsentativer Symbole gegenüber der diskursiven Sprache eine – wenngleich nicht völlig unumstrittene²² – Legitimation des Philosophierens mit anschaulichen Medien darstellt.²³ Auf dieser Basis kann plausibilisiert werden, dass zum Beispiel Gemälde, Songtexte oder Filme potenziell philosophischen Gehalt aufweisen und somit als alternative, gleichberechtigte Zugänge neben dem herkömmlichen Medium in Form des Fachtextes stehen. Durch eine entsprechende mediale und damit einhergehende methodische Vielfalt lassen sich philosophische Bildungsprozesse multiperspektivisch und umfassender gestalten.

Eine solche Interpretation von Cassirers Position lässt sich direkt am Text begründen. So schreibt er mit Bezug auf die kulturellen Kräfte des Menschen: »Alle diese Funktionen vervollständigen und ergänzen einander.«²⁴ Doch obwohl er sogar den Gehalten des Mythos, der von ihm als früheste und elementarste Symbolform behandelt wird, eine gewisse Rationalität zuspricht,²⁵ betont er zugleich des Öfteren eine Fortschrittlichkeit der geistigen Entwicklungsgeschichte des Menschen, deren letzten Schritt die Wissenschaft als

22 Vgl. Nordhofen, Susanne (2000): »Didaktik der symbolischen Formen. Über den Versuch das Philosophieren mit Kindern philosophisch zu begründen«. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 2, S. 127–132.

23 Vgl. ebd.

24 Cassirer: *Versuch über den Menschen*. S. 346.

25 Vgl. ebd. S. 129.

»höchste und charakteristischste Errungenschaft menschlicher Kultur«²⁶ darstelle. So hätten fast alle Naturwissenschaften einst eine mythische Phase durchlaufen, die sie angesichts eines neuen logischen Wahrheitsmaßstabes schließlich überwunden hätten:²⁷

Um [den] entscheidenden Schritt vom bloß Wahrnehmbaren zum Begreifbaren zu tun, bedarf es eines neuen Denkinstruments. Wir müssen unsere Beobachtungen auf ein System wohlgeordneter Symbole stützen, um sie kohärent und für die wissenschaftlichen Begriffe interpretierbar zu machen.²⁸

Die höchste Stufe in diesem Sinne bilde die Mathematik als universelle Symbolsprache.²⁹ Und ebenso gebe es innerhalb derselben Symbolform einen stetigen Aufstieg. So hätten sich etwa im Laufe der Sprachentwicklung allmählich universelle Konzepte und Kategorien herausgebildet, die zunehmend »einen umfassenderen Überblick, eine bessere Orientierung und Organisation unserer Wahrnehmungswelt«³⁰ ermöglichen würden.

Zugleich werden allerdings auch die spezifischen Eigentümlichkeiten der einzelnen symbolischen Formen als jeweils bedeutsam hervorgehoben. So seien etwa Wissenschaft und Sprache »Abkürzungen der Wirklichkeit«, wohingegen die Kunst eine »Intensivierung von Wirklichkeit« sei,³¹ da Erstere auf einem Abstraktionsvorgang basieren würden, Letztere hingegen einen Konkretionsprozess darstelle.³² Die Funktion jeder einzelnen der Symbolformen bestehe darin, auf einzigartige Weise »einen neuen Horizont« zu eröffnen sowie »einen neuen Aspekt der Humanität« aufzuzeigen.³³ Als deren Hauptaufgabe fasst Cassirer zusammen:

In Sprache, Religion, Kunst und Wissenschaft kann der Mensch nicht mehr tun, als sein eigenes Universum zu errichten – ein symbolisches Universum,

26 Ebd. S. 315.

27 Vgl. ebd. S. 317.

28 Ebd. S. 329.

29 Vgl. ebd.

30 Vgl. ebd. S. 211.

31 Ebd. S. 221.

32 Vgl. ebd.

33 Ebd. S. 346.

das ihn befähigt, seine Erfahrungen zu verstehen und zu deuten, zu gliedern und zu ordnen, zu synthetisieren und zu verallgemeinern.³⁴

Mit verschiedenen Methoden sowie unterschiedlichen Zielen trage mithin jedes Symbolsystem dazu bei, besagtes Weltbild zu verfeinern. Insofern sind diese Grundformen des Verstehens irreduzibel³⁵ sowie inkommensurabel. Doch ist trotz dieser prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Symbolformen eine stark divergierende Bewertung im Rahmen der von Cassirer behaupteten Progression menschlicher Kultur zu verzeichnen – und zwar anhand des von ihm bestimmten Maßstabes der Funktionalität in Gestalt von Systematizität. Obwohl Cassirer also den Gehalten jeder symbolischen Form zumindest ein gewisses Maß an spezifischer Rationalität zuspricht, die sich nicht in beziehungsweise durch eine der anderen übersetzen lassen würden, bewertet er sie im Hinblick auf ihre jeweilige orientierungsstiftende Funktion höchst unterschiedlich. Diese innere Spannung bezüglich der Intentionen seines Ansatzes ist nach unserer Einschätzung bewusst angelegt und scheint unauflösbar.

6 Thesen zur Entwicklungsgeschichte der symbolischen Formen

Die im vorherigen Abschnitt besprochene Spannung zwischen Anerkennung und Hierarchisierung der Symbolformen ist nicht zuletzt systematisch angelegt, und zwar durch die Bewertung der Historie als Progression. Inwieweit Cassirer lediglich eine *Entwicklungsgeschichte* oder vielmehr eine *Fortschrittsgeschichte* schreibt, blieb ein umstrittenes Thema. Da die Kapitel argumentativ weitestgehend auf einer historischen Rekonstruktion fußen, kamen wir stets darauf zurück.³⁶ Die Klassifizierung dieser Geschichtsauffassung ist nicht unerheblich. Würde man Cassirer etwa einen teleologischen Verlauf der Entwicklung unterstellen, wofür der Text selbst wohlgemerkt keine Indizien enthält, so würde dies zugleich bedeuten, dass es einen linearen Fortschritt gibt und frühere Stadien

34 Ebd. S. 335.

35 Vgl. Geßner: »Ernst Cassirer«. S. 96.

36 Im Rahmen der folgenden Überlegungen gehen wir zwar vom Text selbst aus, versuchen jedoch, die Perspektive auf diesen mittels unserer Hypothesen zu erweitern und einen möglichen Weg anzubieten, besagte Spannung aufzulösen.

einer symbolischen Form notwendigerweise zugunsten einer differenzierteren und insofern fortschrittlicheren abgelöst werden müssen. Wird diese Rekonstruktion alternativ als rein deskriptiv gedeutet, lassen sich kaum Maßstäbe dafür ansetzen, ob diese Entwicklung zu einem kulturellen Fortschritt oder Rückfall führt. In diesem Sinne eröffnet diese Thematik auch die Frage danach, warum sich die symbolischen Formen im Laufe der Zeit überhaupt verändern. Aus der teleologischen Perspektive müsste hierfür eine zielgerichtete Kraft postuliert werden. Es gibt mit Blick auf die Frage nach dem Grund der Veränderung allerdings noch zwei weitere, einander potenziell ergänzende Lösungsansätze: mit Bezug auf die Dialektik der symbolischen Formen sowie auf die symbolische Intelligenz und Phantasie.

Der erste Lösungsansatz bezieht sich auf eine Stelle im Kapitel zur Sprache. Dort heißt es:

Die Sprachphilosophie steht hier vor einer Hürde, auf welche jedes Studium symbolischer Formen trifft. Der höchste und im Grunde einzige Sinn dieser Formen besteht darin, die Menschen zu einen. Aber keine von ihnen vermag diese Einheit herzustellen, ohne die Menschen gleichzeitig zu spalten und zu trennen.³⁷

Dieser Erklärungsansatz versucht mithilfe jener sich widerstrebenden Tendenzen der Ein- und Zwietracht die Entwicklung zu erklären. Während eine symbolische Form, beispielsweise die Sprache in Form einer Universalsprache, dazu dienen soll, die Menschen zu einen, führen ihre jeweiligen Ausprägungen zwangsläufig zu einer Trennung, im Fall der Sprache exemplifiziert durch die biblische Erzählung des Turmbaus zu Babel.³⁸ Das übergeordnete Streben der symbolischen Form nach Einheit wird so durch ihre spezifische Ausgestaltung unterwandert, was zwangsläufig zur Anpassung und Entwicklung der jeweiligen Form führt.

Der zweite Lösungsansatz zur Erklärung der dynamischen Entwicklung der symbolischen Formen greift auf eine frühere Stelle des Werkes zurück, wo Cassirer eine Grenze zwischen Mensch und Tier zu ziehen versucht. In diesem Kontext spricht Cassirer bestimmten Tieren eine Form von Intelligenz und Phantasie zu, mit deren Hilfe sie sich besser an ihre Umgebung anpassen wür-

37 Cassirer: *Versuch über den Menschen*. S. 201.

38 Ebd.

den. Die Intelligenz diene der Erfassung der Umgebung, während die Phantasie ein schöpferisches und konstruktives Potenzial besitze, das es ermögliche, sich den jeweiligen Gegebenheiten anzupassen oder diese konstruktiv zu manipulieren. Wie schon an früherer Stelle erwähnt, befindet sich der Mensch nicht mehr im unmittelbaren natürlichen Verhältnis zu seiner Umwelt; er lebt innerhalb seines Symbolnetzes. Entsprechend schreibt Cassirer dem Menschen eine »symbolische Phantasie und eine symbolische Intelligenz«³⁹ zu. Somit könnte er ein aktives Potenzial in der dynamischen Entwicklung der jeweiligen Symbolform einräumen, nämlich durch schöpferische Variation, Manipulation oder Schaffung neuer Symbole innerhalb einer Form.

Beide Lösungsansätze sind vorläufig und müssen im weiteren Verlauf der Lektüre und mit Blick auf Cassirers Hauptwerk auf ihre Belastbarkeit hin geprüft werden.

7 Zusammenfassung und Ausblick

Im Rahmen unseres Lesekreises wurden und werden neben der hermeneutischen Erschließung intensive Diskussionen zu einzelnen Textpassagen des *Versuchs über den Menschen* und dem allgemeinen Vorhaben Cassirers geführt. Obwohl die Plausibilität der Hauptthese vom Menschen als symbolischem Wesen fast durchweg geteilt wird, gibt es ein allgemeines Unbehagen hinsichtlich der teilweisen argumentativen Vagheit des Textes, die wohlgerne auch auf die Entstehungsbedingungen zurückführbar sein kann, die wir zu Beginn erläutert haben. Diese zeigt sich unter anderem in den Auseinandersetzungen mit der Bedeutung von Cassirers historischen Bezügen sowie dem Moment der Abstraktion als relevantem Faktor in der Entwicklung der symbolischen Formen. Zudem blieb teilweise unklar, was die einende Funktion innerhalb einer bestimmten Symbolform ist und wie sie sich strukturell von den anderen abgrenzen lässt. Die Bewertung dieser Problemstellungen ist zum gegenwärtigen Zeitpunkt unabgeschlossen und bleibt als offener Diskussionspfad für unsere weitere Lektüre bestehen. Nichtsdestotrotz kann an dieser Stelle festgehalten werden, dass Cassirers *Versuch über den Menschen* durch das Entfalten einer differenzierten Phänomenologie der symbolischen Formen einen originellen Ansatz

39 Ebd. S. 60.

bietet, der kulturwissenschaftlich nach wie vor relevant ist und unterschiedliche interessante Anknüpfungspunkte innerhalb der Philosophie erlaubt.⁴⁰

Durch die vielfältigen Perspektiven und Forschungsinteressen der Teilnehmerinnen und Teilnehmer unseres Lesekreises eröffnet sich zudem ein weites Spektrum der Analyse, die eine breite Auslegung des Textes und eine systematische Anbindung vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition ermöglichen. Dabei kommen Aspekte aus den verschiedenen Strömungen und Teildisziplinen der Philosophie zum Tragen. Die Diskussionskultur lebt von diesen unterschiedlichen Zugangsweisen der Teilnehmenden, die sich an verschiedenen Punkten ihrer universitären Bildung und Laufbahn befinden. Aus diesem Grunde freuen wir uns über jeden Neuzugang. Falls Sie also Interesse haben, an unserem fortlaufenden universitätsübergreifenden Lesekreis teilzunehmen, melden Sie sich gerne bei der Autorin oder dem Autor dieses Textes. Zuletzt und vor allem bedanken wir uns herzlich bei den Teilnehmerinnen und Teilnehmern unseres Lesekreises für die zahlreichen Diskussionen, inhaltlichen Ausdeutungen und das intensive, spannende, lustvolle und humorvolle Philosophieren sowie dafür, dass wir die gemeinsamen Sitzungen zur Grundlage dieses Textes machen durften.

Literatur

- Cassirer, Ernst (2007): *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*. Hamburg: Felix Meiner.
- Cassirer, Ernst (2010): *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*. Hamburg: Felix Meiner.
- Geßner, Willfried (2012): »Ernst Cassirer. Philosophie der symbolischen Formen«. In: Quante, Michael (Hrsg.): *Kleines Werklexikon der Philosophie*. Stuttgart: Kröner. S. 96–99.
- Kaegi, Dominic (1996): »Ernst Cassirer (1874–1945)«. In: Borsche, Tilman (Hrsg.): *Klassiker der Sprachphilosophie. Von Platon bis Noam Chomsky*. München: C. H. Beck. S. 347–363.

40 Vgl. Geßner: »Ernst Cassirer«. S. 98.

Nordhofen, Susanne (2000): »Didaktik der symbolischen Formen. Über den Versuch das Philosophieren mit Kindern philosophisch zu begründen«. In: *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik* 2, S. 127–132.

Alexander Max Bauer

Babylonische Befindlichkeiten

Hans-Helmuth Bruns' »Babel in Deutschland«

Schon dem Sokrates legte Platon die Worte in den Mund: »O Sohn des Hippokratikos, Hermogenes, es gibt ein altes Sprichwort: *Schwer ist das Verständnis des Schönen*, und das Verständnis der Namen ist keine geringe Aufgabe.«¹ – Wie Kratylos, Hermogenes und Sokrates stellt sich auch Hans-Helmuth Bruns in seinem kleinen Band *Babel in Deutschland* einigen Fragen die Sprache betreffend. Dabei macht der Autor von vornherein deutlich, kein linguistischer oder sprachphilosophischer Experte zu sein; er schreibe »nicht wissenschaftlich geprägt«² und auch explizit »kein wissenschaftliches Buch«;³ vielmehr drücke er sich vor dem Hintergrund seiner »vielfältigen Erfahrungen als Anwender der deutschen Sprache«⁴ aus.

Zu Anfang reißt der Autor Geschichte und Entwicklung der Sprache sowie die Frage nach ihrem Sinn auf äußerst knappe Weise an, um dann in der Hauptsache darauf einzugehen, welche unterschiedlichen Milieusprachen im deutschen Sprachraum mit welchen Verständnisschwierigkeiten für den Außenstehenden behaftet sein können. Geschlossen wird mit Überlegungen zur Sprache als Kulturgut.

1 Platon (2004): »Kratylos«. In: ders.: *Sämtliche Werke in drei Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von Erich Loewenthal. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 541–616. Hier: S. 543.

2 Bruns, Hans-Helmuth (2014): *Babel in Deutschland. Die Sprachverwirrung und ihre Folgen*. Berlin: epubli. S. 9.

3 Ebd. S. 75.

4 Ebd. S. 6.

Bereits für Platon war ein Sittenverfall evident. Und auch für Bruns ist in dieser ehrvollen Tradition »ein gewisser [...] Sittenverfall beim Sprechen und Schreiben der deutschen Sprache [...] zu beobachten«.⁵ Diese sei nämlich »mit vielen Fremdwörtern, Fachausdrücken und neuen Wortschöpfungen durchmischt worden«,⁶ mit einem »überflüssigen Ausweichen auf fremde Sprachteile«,⁷ was die Fragen aufwerfe, »ob die deutsche Sprache so arm an Ausdrucksmöglichkeiten ist, dass immer häufiger auf Fremdwörter zurückgegriffen werden muss«,⁸ und inwiefern »unsere Sprache noch ein wichtiger Bestandteil der Kultur in Deutschland«⁹ ist. Kultur definiert der Autor dabei, sehr knapp, als »Gesamtheit der Lebensäußerungen der menschlichen Gesellschaft«,¹⁰ unter anderem in den Dimensionen der Sprache, Religion, Wissenschaft oder Kunst. – Er übersieht, dass damit freilich auch die gelebte Verwendung von Fremdwörtern oder Anglizismen Teil der Kultur wird. Sein Versuch, Einflüsse als nicht-kulturbereichernd auszuschließen, scheitert hier schon rein definitorisch daran, dass sie eben auch Teil dieser »Gesamtheit der Lebensäußerungen« und damit Teil der so definierten Kultur selbst und mitnichten »Beeinträchtigungen der Kultur«¹¹ sind.

Neben dem eigenen Empfinden, seinen »Erfahrungen und Beobachtungen«,¹² dienen dem Autor unter anderem »zahlreiche Zeitungsartikel«¹³ als Quelle, um »hinsichtlich der Anwendung der Sprache ein Stimmungsbild unserer Gesellschaft«¹⁴ zu erhalten. Eben jene Gesellschaft scheint für Bruns zu bestehen aus »passive[n]« und »aktiven Nutzer[n]«, »aus Sprechern und Schreibenden einerseits und aus Zuhörern und Lesenden andererseits«,¹⁵ als würden nicht Menschen tagtäglich zugleich die Rollen von Sprechenden und Hörenden, von Lesenden und Schreibenden einnehmen.

5 Ebd. S. 8.

6 Ebd.

7 Ebd. S. 9.

8 Ebd. S. 8.

9 Ebd.

10 Ebd. S. 75.

11 Ebd. S. 79.

12 Ebd. S. 67.

13 Ebd. S. 9.

14 Ebd.

15 Ebd.

Eine ähnlich fragliche Trennung trifft der Autor hinsichtlich Experten und Laien: Die einen werden den anderen entgegengesetzt, nicht durch das unterschiedliche Fachwissen, sondern durch ihre normative Bewertung sprachlicher Entlehnungen: Der Autor unterstellt, dass Experten diese für normal halten, Laien sie aber verhindern wollen würden.¹⁶ Er übersieht, dass es sowohl zwischen Laien als auch zwischen Experten unterschiedliche Auffassungen gibt, und zum Beispiel nicht alle Laien »Sprachliebhaber«¹⁷ in seinem Sinne sein müssen.

Einem kurzen, unkritischen Abriss zur Entstehung von Sprache¹⁸ schließt sich bei Bruns eine These über den »Sinn und Zweck«¹⁹ derselben an: Sie »soll eine Verständigung und ein harmonisches Zusammenleben der Menschen ermöglichen«.²⁰ Dieser Zweck wiederum scheint dem Autor nicht erfüllt; seine Kritik gilt fast durchgehend der Unverständlichkeit vieler Milieusprachen. Es »sollte die Grundidee, alle Gruppen der Gesellschaft möglichst umfassend am öffentlichen Leben teilhaben zu lassen, ganz allgemein gelten«.²¹ Dabei wird übersehen, dass Milieusprachen auch eine explizit abgrenzende Funktion zukommen kann oder dass sich trefflich darüber streiten lässt, ob Milieusprachen nicht gerade, zumindest in einigen Fällen, auch eine entlastende Funktion zukommen kann, etwa in dem sie Unterscheidungen oder Zusammenfassungen erlauben, die innerhalb eines Milieus hilfreich sind, darüber hinaus aber gemeinhin überflüssig. In diesem Zusammenhang verweist Bruns auf die – auch meiner Meinung nach – sehr wichtigen Bemühungen hin zu leichter Sprache.²² Die Forderung nach Verständlichkeit »im Umgang mit den Bürgern«²³ ist nachvollziehbar. Der Autor scheint ferner dem Problem auf der Spur, dass es an den Grenzen von Milieus, etwa zwischen Ärzten und Patienten,²⁴ zu Verständnisschwierigkeiten kommt. Dies wird leider über die bloße Feststellung hinaus nicht weiter reflektiert oder vertieft.

16 Vgl. ebd. S. 77.

17 Ebd.

18 Vgl. ebd. S. 10f.

19 Ebd. S. 12.

20 Ebd.

21 Ebd. S. 73.

22 Vgl. ebd. S. 72f.

23 Ebd. S. 48.

24 Vgl. ebd. S. 34ff.

Eine gewisse Allgemeinverständlichkeit scheint der Autor darüber hinaus (unter anderem) auch von wissenschaftlichen Fachtexten zu fordern,²⁵ was die Tatsache ignoriert, dass sich diese in aller Regel nicht an eine Allgemeinheit richten, hier also gerade keine Grenzüberschreitung zwischen Milieus stattfindet. Eine Unterscheidung (der Zwecke) von Wissenschaft und Wissenschaftstransfer oder Wissenschaftskommunikation hätte hier schon Abhilfe leisten können. Eine solche Forderung von Allgemeinverständlichkeit impliziert darüber hinaus die Frage: Was ist (noch) allgemeinverständlich und was ist (schon) allgemeinunverständlich? Dem Autor bleibt hier nur der Rückgang auf seine subjektive Empfindung; wie aber steht es bei anderen um das jeweilige Verständnis und wie muss es verteilt sein, um als allgemein gelten zu können? Ähnliches lässt sich fragen, wenn der Autor davon spricht, dass auch im Falle der Literatur »durch die von den Autoren benutzte Sprache bereits eine Einteilung in leicht zu lesende Schriften und in schwer zu verstehende Texte«²⁶ entstehe; als hinge diese Kategorisierung nicht auch vom jeweils Lesenden ab.

Darüber hinaus stört Bruns die Verwendung von Anglizismen, etwa wenn in dem Prospekt eines Bekleidungsunternehmens »verschiedene Kleidungsstücke sowohl in deutscher als auch in englischer Sprache angeboten«²⁷ werden. Neben den »Jacken, Hemden und Kleider[n]« gibt es dort nämlich auch »Shirts, Shorts und Cardigans«.²⁸ Dass die »Jacke« dabei eine Entlehnung vom mittelfranzösischen »jaque« ist, auch das »Hemd« nicht sprachlich vom Himmel gefallen und zu allem Überfluss das Kleid auch noch eine sprachgeschichtliche Assoziation zum (ausgerechnet) altenglischen »ætclīpan« erlaubt, scheint ihn hingegen nicht zu stören. »Saison« überdies genügt ihm als Übersetzung des englischen »season«;²⁹ dass es ein französisches Lehnwort ist, scheint an dieser Stelle kein Problem zu sein; ebenso wenig die »graphische Novelle«³⁰ (von Bruns anstelle von »Comic« bevorzugt) von der italienischen »novella«, die erst im 18. Jahrhundert in ihrer heute gebräuchlichen Bedeutung durch Wieland und Goethe Verbreitung fand.³¹ Ebenso wenig stört sich der Autor an dem aus dem

25 Vgl. ebd. S. 18ff.

26 Ebd. S. 24.

27 Ebd. S. 29.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 29.

30 Ebd. S. 51.

31 Vgl. o. V. (1993): »Novelle«. In: Pfeifer, Wolfgang (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch

Kirchenlateinischen stammenden »Lai«³² am lateinischen »vulgo«³³ – trotz der phonetischen Ähnlichkeit zu »vulgär« oder auch dem »Volk« – dann aber schon.³⁴

Bruns ignoriert, dass der von ihm angeprangerte sprachliche »Mischmasch«³⁵ oder die »Durchmischung«³⁶ selbst eine Grundlage dessen zu sein scheint, was er heute als einheitliche deutsche Sprache wahrnimmt, die entgegen seiner Annahme kein homogenes Gebilde ist, in das andere Sprachen »eindringen«.³⁷ Er übersieht es nicht, sondern ignoriert es; den Einfluss des Lateinischen, Altgriechischen und Französischen erwähnt er durchaus,³⁸ zieht daraus aber keine Schlüsse. Woher die deutsche Sprache der Gegenwart stammt, was sie konstituiert, danach wird nicht gefragt.

Bei Bruns ist nichtsdestotrotz die Rede von einem »merkwürdigen Eindringen in den deutschen Sprachschatz«³⁹ durch »außerdeutsche« Wörter,⁴⁰ der sonst wohl »ohne Verwendung von fremden Wörtern und Begriffen«⁴¹ oder »ohne fremde Sprachteile«⁴² auskäme; dann gäbe es wohl ein »möglichst ur-

der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Novelle>, abgerufen am 20. Dezember 2018.

32 Bruns: *Babel in Deutschland*. S. 36.

33 Ebd. S. 44.

34 Hier mag einem auch Nietzsche in den Sinn kommen, wenn er in seiner *Darstellung der antiken Rhetorik* im Rückgang auf Gustav Gerber auf Folgendes hinweist: »Luther tadelt als neue Wörter beherzigen, erspriesslich. Sie sind durchgedrungen [in die Sprache], ebenso wie »furchtlos« seit Simon Dach, »empfindsam« seit der Übersetzung von Yoriks empfindsamer Reise 1768. »Umsicht« als Übersetzung von *circumspectio* von 1794, »Leidenschaft« erst seit Ch. Wolf nach *πάθος*.« (Nietzsche, Friedrich (1995): »Darstellung der antiken Rhetorik«. In: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 2. Hrsg. von Fritz Bornmann. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 415–502. Hier: S. 428. Gerber, Gustav (1871): *Die Sprache als Kunst*. Bd. 1. Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung. Deutlich wird die zeitliche Bedingtheit des zur Verfügung stehenden Vokabulars auch mit Blick auf Lucien Fabvres Auflistung von (heute) philosophisch relevanten Termini, die in der Renaissance noch nicht gegeben waren; vgl. Fabvres, Lucien (1982): *The Problem of Unbelief in Sixteenth Century. The Religion of Rabelais*. Cambridge und London: Harvard University Press. Kap. 10)

35 Bruns: *Babel in Deutschland*. S. 29 u. 31.

36 Ebd. S. 8.

37 Ebd. S. 46.

38 Vgl. ebd. S. 90.

39 Ebd. S. 47.

40 Ebd. S. 69.

41 Ebd. S. 58.

42 Ebd. S. 60.

sprüngliches Deutsch«,⁴³ das von »überflüssigen fremden Einflüssen verschont bleibt«. ⁴⁴ Selbst die Dialekte hätten sich »vom Hochdeutschen entfernt«, ⁴⁵ als sei nicht das Standardhochdeutsch selbst erst das Ergebnis von Standardisierungsbestrebungen gewesen.

Von Bruns wird die Frage aufgeworfen, »wer dafür sorgen soll, dass die deutsche Sprache von fremden Einflüssen nicht überschwemmt wird«. ⁴⁶ Dabei fühlt man sich gelegentlich an eine gewisse kämpferische Rhetorik erinnert, wenn davon gesprochen wird, dass es keine Institutionen zur Sprachpflege des Englischen gäbe, was ja auf der Hand läge, wo es doch »die Weltsprache Englisch [ist], die in andere Sprachen »eindringt« und nicht umgekehrt«. ⁴⁷ Mehr noch, nicht nur dringt das Englische in andere Sprachen ein, es tut dies zudem – dem Autor zufolge – im Deutschen mehr als in anderen Sprachen. ⁴⁸

Diese Sprache jedoch ist gewachsen, durch zahlreiche sprachliche Entlehnungen, sei es aus dem Französischen, das in vergangenen Zeiten einmal *en vogue* war, aus dem Italienischen, dem Lateinischen, Altgriechischen und so weiter und so fort. Sie ist das Resultat einer »Sprachpanscherei« ⁴⁹ *par exelance*. – Wäre in vormaligen Zeiten für die entsprechend »eindringenden« Sprachen erfolgreich versucht worden, »den Gebrauch von [...] Wortimporten zu begrenzen«, ⁵⁰ der Autor würde die Sprache nicht wiedererkennen, deren status quo er heute vor Veränderung zu schützen sucht.

Ein wenig tragisch mutet an, dass Bruns ausgerechnet Goethe als Gewährsmann gegen die Verwendung eines reichhaltigen und innovativen Vokabulars wählt, dem er unterstellt, dass er sich eher an einem allgemeinen Wortschatz als zum Beispiel an der Jugendsprache orientieren würde. ⁵¹ Exemplarisch sei hier nur einmal An *Schwager Kronos* verwiesen, in dem Goethe – Hans-Georg Kemper zufolge – nicht nur mit »kühnen Wortneuschöpfungen«, sondern auch

43 Ebd. S. 85.

44 Ebd. S. 85.

45 Ebd. S. 13.

46 Ebd. S. 76.

47 Ebd. S. 77.

48 Vgl. ebd. S. 91. Für das Englische denke man hier exemplarisch an den programmatischen Titel von McWhorter, John (2008): *Our Magnificent Bastard Tongue. The Untold History of English*. New York: Gotham Books.

49 Bruns: *Babel in Deutschland*. S. 67 u. 97.

50 Ebd. S. 66.

51 Vgl. ebd. S. 97.

mit der damaligen Studentensprache arbeitet.⁵² Ironisch mutet darüber hinaus an, dass der Autor, dem nicht zuletzt die Verwendung von unverständlichen Fachtermini missfällt, selbst zwei Neologismen einführt: Das Substantiv »Babel« gilt ihm als Bezeichnung aller »allgemein nicht verständlichen Begriffe oder Ausdrücke«,⁵³ »Klara«⁵⁴ hingegen als solche für verständliche Ausdrücke.

Sprachkritik wie die vorliegende, so ließe sich vermuten, ist nicht zuletzt auch Ausdruck einer je eigenen Vorstellung von Sprachästhetik, die bar jeden historischen Bewusstseins zu einer normativen Instanz umgedeutet wird. Es wird ein »genuines Deutsch« imaginiert, das verloren gewähnt und zurückgesehnt wird. Spannend dabei ist: Kaum je zwei Menschen gehen den gleichen Weg durch eine Sprache. Wann immer wir uns sprachlich ausdrücken, treffen wir eine – mal mehr, mal weniger bewusste – Auswahl über unsere sprachliche Form. Sich über diese Auswahl, über unsere sprachästhetischen Aversionen und Affinitäten bewusst zu werden, statt sie blind zu verabsolutieren, kann uns dabei auch etwas über uns selbst verraten, wie Peter Bieri einmal treffend herausgestellt hat.⁵⁵

Nicht nur über unsere Sprache oder über die Sprache an sich gibt es hier also etwas zu erkennen, sondern auch über uns selbst. Es bleibt dabei vielleicht zu schließen mit Kratylos, der zur Verabschiedung sprach: »Doch versuche auch du, das noch weiter zu ergründen.«⁵⁶

52 Kemper, Hans-Georg (2002): *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit*. Bd. 6, 2. Tübingen: Max Niemeyer. S.417. Darüber hinaus hat Goethe übrigens in *Dichtung und Wahrheit* schon ganz geschlechtsneutral von »Studierenden« gesprochen: »Bald wurde es ihm übel genommen, daß er die vornehmen und reichen Dänen, die ihm besonders empfohlen waren, besser als die übrigen Studierenden unterrichte, und eine ausgezeichnete Sorge für sie trage; bald wurde es ihm als Eigennutz und Nepotismus angerechnet, daß er eben für diese jungen Männer einen Mittagstisch bei seinem Bruder einrichten lassen.« (Goethe, Johann Wolfgang von (1981): »Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit«. In: ders.: *Goethes Werke*. Bd. 9. Hrsg. von Liselotte Blumenthal. München: C. H. Beck. S. 295)

53 Bruns: *Babel in Deutschland*. S. 15.

54 Ebd.

55 Vgl. Bieri, Peter (2015): *Wie wollen wir leben?* München: Deutscher Taschenbuch Verlag. S. 48ff. Bieri bezieht sich hier auf das Verfassen von Texten, ich denke aber, dass seine Gedanken auch für das gesprochene Wort Geltung haben können.

56 Platon: »Kratylos«. S. 616. Die Rolle des Kritikers freilich ist dabei in den meisten Fällen leichter als die des Urhebers.

Literatur

- Bieri, Peter (2015): *Wie wollen wir leben?* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Bruns, Hans-Helmuth (2014): *Babel in Deutschland. Die Sprachverwirrung und ihre Folgen.* Berlin: epubli.
- Fabvres, Lucien (1982): *The Problem of Unbelief in Sixteenth Century. The Religion of Rabelais.* Cambridge und London: Harvard University Press.
- Gerber, Gustav (1871): *Die Sprache als Kunst.* Bd. 1. Bromberg: Mittler'sche Buchhandlung.
- Goethe, Johann Wolfgang von (1981): »Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit«. In: ders.: *Goethes Werke.* Bd. 9. Hrsg. von Liselotte Blumenthal. München: C. H. Beck.
- Kemper, Hans-Georg (2002): *Deutsche Lyrik der frühen Neuzeit.* Bd. 6, 2. Tübingen: Max Niemeyer.
- McWhorter, John (2008): *Our Magnificent Bastard Tongue. The Untold History of English.* New York: Gotham Books.
- Nietzsche, Friedrich (1995): »Darstellung der antiken Rhetorik«. In: ders.: *Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Bd. 2. Hrsg. von Fritz Bornmann. Berlin und New York: Walter de Gruyter. S. 415–502.
- o. V. (1993): »Novelle«. In: Pfeifer, Wolfgang (Hrsg.): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen.* Digitalisierte und von Wolfgang Pfeifer überarbeitete Version im Digitalen Wörterbuch der deutschen Sprache. <https://www.dwds.de/wb/etymwb/Novelle>, abgerufen am 20.12.2018.
- Platon (2004): »Kratylos«. In: ders.: *Sämtliche Werke in drei Bänden.* Bd. 1. Hrsg. von Erich Loewenthal. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 541–616.

Zu den Autor*innen

Prof. Dr. em. Andreas **Arndt** ist emeritierter Professor für Philosophie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin. Zu erreichen ist er unter: *andreas.arndt.1@hu-berlin.de*

Dr. Nils **Baratella** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *nils.baratella@uni-oldenburg.de*

Alexander Max **Bauer** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *alexander.max.bauer@uni-oldenburg.de*

Paul **Blattner** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *paul.blattner1@uni-oldenburg.de*

Dr. Falk **Bornmüller** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Lehrerbildung der Technischen Universität Chemnitz. Zu erreichen ist er unter: *falk.bornmueller@posteo.de*

Helena Esther **Grass** ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist sie unter: *helena.esther.grass@uni-oldenburg.de*

Kerstin **Gregor-Gehrmann** ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin und Doktorandin am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist sie unter: *kerstin.gregor-gehrmann@uni-oldenburg.de*

Prof. Dr. Christoph **Jamme** war Professor für Philosophie am Institut für Philosophie und Kunstwissenschaft der Universität Lüneburg. Er ist am 2. Mai 2021, während der Fertigstellung dieses Bandes, verstorben.

Prof. Dr. em. Wolfgang **Künne** ist emeritierter Professor für Philosophie am Philosophischen Seminar der Universität Hamburg. Zu erreichen ist er unter: *wolfgang.kuenne@uni-hamburg.de*

Apl. Prof. Dr. Susanne **Möbuß** ist außerplanmäßige Professorin am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist sie unter: *susanne.moebus@uni-oldenburg.de*

Prof. Dr. Christian **Neuhäuser** ist Professor für Politische Philosophie am Institut für Philosophie und Politikwissenschaft der Technischen Universität Dortmund. Zu erreichen ist er unter: *christian.neubauser@tu-dortmund.de*

Prof. Dr. em. Gunzelin **Schmid Noerr** ist emeritierter Professor für Sozialphilosophie und Sozialethik einschließlich Anthropologie an der Hochschule Niederrhein in Mönchengladbach. Zu erreichen ist er unter: *gunzelin.schmid-noerr@hs-niederrhein.de*

Maximilian Paul **Schulz** ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *maximilian.paul.schulz@uni-oldenburg.de*

Im Oldenburger Jahrbuch für Philosophie stellen externe und interne Professor*innen und Nachwuchswissenschaftler*innen ihre Forschung vor, Absolvent*innen des Instituts finden hier Gelegenheit, ihre Thesen zu präsentieren und zur Diskussion zu stellen. Die versammelten Texte sollen einen Einblick geben in das Leben des Instituts und in die vielfältigen Diskussionen, die hier geführt werden; sie streifen dabei zahlreiche Themen der gegenwärtigen Philosophie: Fragen aus der Geschichte der Philosophie, der Kritischen Theorie, der Analytischen Philosophie, der Politischen Philosophie, der Philosophie der Existenz, Fragen nach dem Subjekt und Fragen der Erkenntnistheorie stehen hier nebeneinander. Trotz aller thematischer Differenzen fühlen sich die Verfasser*innen dem gemeinsamen philosophischen Gespräch verpflichtet.