



Carl von Ossietzky
Universität
Oldenburg

Alexander Max Bauer und Helena Esther Grass
(Hrsg.)

Oldenburger Jahrbuch für Philosophie 2021/2022

UOLP

Alexander Max Bauer und Helena Esther Grass
(Hrsg.)

Oldenburger Jahrbuch
für Philosophie 2021/2022

UOLP

Oldenburg, 2024

University of Oldenburg Press
Postfach 5641
26046 Oldenburg

E-Mail: uolp@uni-oldenburg.de
Internet: www.uol.de/bis/uolp

Satz/Layout: BIS-Druckzentrum (Dörte Sellmann)
Umschlag: BIS-Druckzentrum (Renate Stobwasser)

ISBN 978-3-8142-2417-6

Inhalt

Vorwort	7
<i>Dagmar Kiesel</i> Das Lachen Demokrits – Antike und moderne Psychotherapie zwischen Philosophie und Medizin	11
<i>René Engelmann</i> Die Einheit der menschlichen Seele – Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Albertus Magnus über die substantiale Form des Menschen	47
<i>Rainer Enskat</i> Nietzsche – Das neuzeitliche Satyrspiel der Philosophie – Ein Essay	87
<i>Rainer Enskat</i> Wahrheit und Erkenntnis – Eine überfällige Klärung – Eine Miscelle	161
<i>Sven Ellmers</i> Moralkritik und normative Ethik bei Marx	167
<i>Ludger Schwarte</i> Impuls und Autonomie – Adornos Dialektik der Freiheit	215
<i>Nils Springhorn</i> Capitulate for Nothing? Does Baron and Ferejohn's Bargaining Model Fail Because No One Would Give Everything for Nothing?	227
Zu den Autor*innen und Herausgeber*innen	237

Vorwort

Die vergangenen Jahre haben gezeigt, was es bedeutet, wenn mannigfaltige Krisen über uns hereinbrechen und uns mit ihren Folgen konfrontieren: Wir haben erlebt, wie sowohl das gesellschaftliche, kulturelle als auch das persönliche, nicht weniger aber das akademische Leben in seinen Grundfesten erschüttert wurde. So manche als unverbrüchlich geglaubte Gewissheit war von jetzt auf gleich ausgestrichen.

Dass die Coronakrise mit all ihren Maßnahmen das zuvor lebendige, wenn nicht sogar hektische und teils übergeschäftigte akademische Leben in Deutschland phasenweise zum Erliegen gebracht hat, ist bekannt, und auch nicht an unserem Institut für Philosophie im Norden Deutschlands vorbeigegangen.

Man ging nicht mehr zur Arbeit, sah die Kolleg*innen fortan nicht mehr beim Kaffee oder kurz auf dem Flur, dafür telefonierte man extensiv und richtete eine Vielzahl von praxisbezogenen, nicht aber primär inhaltliche Fragen aneinander. Man wickelte die noch weitgehend unbekannte Online-Lehre aus, mit der man sich erst einmal vertraut machen und dann an der ein oder anderen Stelle arrangieren musste, teils erfolgreich, teils nicht.

Das kulturelle Leben erlag für einige Monate vollends, und auch das Institut für Philosophie hatte seinen Anteil daran, da Veranstaltungen zunächst verschoben und dann erneut verlegt werden und die Veranstalter*innen sich durch immer neue Maßnahmenkataloge durcharbeiten mussten – um dann im Ergebnis den jeweils aktuellen Anforderungen am Ende doch nicht zu entsprechen. Die Lücke zwischen Theorie und Praxis hat sich, sofern es um die Umsetzung der mannigfaltigen und durchaus imposanten Regelwerke ging, in dieser Zeit so eindrücklich wie selten zuvor kundgetan.

Auch auf studentischer Seite gab es vieles zu beklagen: Die Student*innen vermissten wesentliche Aspekte des studentischen Lebens in einer Stadt, die nicht

unwesentlich von ihren rund 16.000 Studierenden geprägt ist. Student*in sein bedeutete, über rund zwei Jahre hinweg darauf festgelegt zu sein, den Bildschirm als beinahe einzigen Kommunikationsvermittler anzuerkennen und persönliche Kontakte im universitären Kontext weitestgehend zu entbehren.

All dies war für die Philosophie als Disziplin und Tätigkeit allgemein, genauso aber für das Leben an unserem Institut, gelinde gesagt verheerend.

Seit Platon ist Philosophie wesentlich Gespräch, Dialog zwischen Freien und Gleichen, auch Streit von differierenden Positionen. Es geht wesentlich um Austausch, um das Geben und Nehmen von Gründen, um Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophie bedient sich der thesenhaften Behauptung, der schlüssigen Argumentation und auch der Tätigkeit des Aufzeigens von Sachverhalten; sie umfasst die Abbildung von Aspekten der Welt genauso wie die bewusste Abkehr von der Erfahrung, wenn wir nach Prinzipien oder Anschauungsformen a priori oder nach reinen Begriffen fragen. Letztlich gibt es kaum ein Thema, das in der philosophischen Betrachtung nicht seinen Platz und die ihm gebotene Aufmerksamkeit findet. Philosophie vermag es, die unterschiedlichsten Inhalte sprachfähig zu machen und sie anhand von Begriffen auf das philosophische Parkett und damit, in einem zweiten Schritt, in die öffentliche Debatte zu bringen. Meist beschäftigt sich die Philosophie im Medium des Begriffs mit dem Allgemeinen, aber auch die subjektive Erfahrung und das Individuelle finden Beachtung. Ein Merkmal ist dabei unverrückbar: Jede Position, jede These und jedes philosophische Konstrukt muss, um sich wahrhaft der Philosophie zurechnen zu können, stets offen sein gegenüber der Widerlegung, der Korrektur und der stetigen Revision durch andere. Echte akademische Offenheit gilt hier als Prüfstein.

Philosophieren bedarf daher notwendig dem beziehungsweise der anderen, die mit uns in ein ergebnisoffenes Gespräch gehen und das Philosophieren als unabgeschlossene und notwendig nie abschließbare Tätigkeit lebendig fortführen. Und dieser lebhafteste Austausch konnte unter den Bedingungen der Isolation – zu unserem Bedauern – nicht in dem Maße stattfinden, wie wir es uns gewünscht hätten und es der Sache nach notwendig gewesen wäre.

Dieser Band des *Oldenburger Jahrbuchs für Philosophie* macht es sich einmal mehr zur Aufgabe, das philosophische Leben, das am Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg allen Widrigkeiten zum Trotz auch in den Jahren 2021 und 2022 stattgefunden hat, zu skizzieren und schemenhaft abzubilden. Die hier versammelten Aufsätze können als Diskussionsbeiträge gelesen werden, die zu Widerspruch und Korrektur auffordern – sie können als

Impulse innerhalb eines Dialogs verstanden werden, der in den vergangenen Jahren nur reduziert stattfinden konnte, inzwischen aber wieder aufgenommen wurde.

Zwei Beiträge gehen aus Vorträgen hervor, die im Philosophischen Kolloquium, das im Jahr 2022 nach unzähligen Verschiebungen reaktiviert werden konnte, gehalten wurden. Dagmar Kiesel, Privatdozentin an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen Nürnberg, hat uns mit einem Vortrag zu »Christentum als traumanalogenes Phänomen – Nietzsches Analyse in der Morgenröte« begeistert; sie bespielt die Schnittstelle zwischen Philosophie und moderner Psychologie ebenso in ihrem hier veröffentlichten Aufsatz »Das Lachen Demokrits – Antike und moderne Psychotherapie zwischen Philosophie und Medizin«. Überdies durften wir Ludger Schwarte, Professor für Philosophie an der Kunstakademie Düsseldorf, im Philosophischen Kolloquium begrüßen und eine demokratisch gewendete Lesart Adornos kennenlernen. In Anlehnung an seinen Vortrag »Politische Freiheit – Überlegungen in Anschluss an Adorno« findet sich in diesem Band sein Aufsatz »Impuls und Autonomie – Adornos Dialektik der Freiheit«.

Darüber hinaus haben wir einen Aufsatz von Prof. Rainer Enskat, vor seiner Emeritierung Professor für Theoretische Philosophie an der Martin-Luther-Universität in Halle-Wittenberg, im Programm. In ihm beschäftigt Rainer Enskat sich mit »Nietzsche – Das neuzeitliche Satyrspiel der Philosophie«. Außerdem von ihm in diesem Band enthalten ist die Miscelle »Wahrheit und Erkenntnis – Eine überfällige Klärung«.

Auch Angehörige verschiedenster Couleur der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg sind in diesem Band vertreten: René Engelmann, Doktorand an unserem Institut, steuert einen Aufsatz mit dem Titel »Die Einheit der menschlichen Seele – Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Albertus Magnus über die substantiale Form des Menschen« zu unserem Konvolut bei. Nils Springhorn, zum Zeitpunkt der Zusammenstellung dieses Bands Mitarbeiter im DFG-Forschungsprojekt »Bedarfsgerechtigkeit und Verteilungsprozeduren« ist mit dem einzigen englischsprachigen Beitrag in diesem Jahrbuch vertreten mit dem Titel »Capitulate for nothing? Does Baron and Ferejohn's Bargaining Model Fail Because No one Would Give Everything for Nothing?« Und auch der Oldenburger Kollege Dr. Sven Ellmers, Mitarbeiter am Institut, trägt mit seinem Aufsatz »Moralkritik und normative Ethik bei Marx« zum Gelingen dieser Ausgabe des Jahrbuchs bei.

Alle genannten Beiträge zeugen von großer inhaltlicher sowie formaler und stilistischer Varianz und sind teils eher der hermeneutischen, teils eher der analy-

tischen Tradition verpflichtet. Es handelt sich um einen bunten Streifzug durch die gegenwärtige Philosophie, wie sie in Oldenburg und anderen deutschen Universitäten gelehrt und gelebt wird. Der Herausgeberin und dem Herausgeber ist es eine Herzensangelegenheit, nicht nur verschiedene Positionen abzubilden, sondern genauso diverse Spannungsverhältnisse innerhalb des vielstimmigen philosophischen Diskurses erkennbar werden zu lassen. Dementsprechend streifen die verschiedenen Beiträge vielfältige und ganz unterschiedliche Themenbereiche der Philosophie: Fragen aus der Geschichte der Philosophie, der Kritischen Theorie, der Politischen Philosophie, der Philosophie der Existenz, Fragen nach der Subjektwerdung und Fragen der Erkenntnistheorie stehen hier nebeneinander und laden gleichermaßen zum Dialog ein.

Besonders wichtig erscheint uns, dass die Verfasser*innen sich trotz aller thematischer Differenzen dem gemeinsamen philosophischen Gespräch verschrieben haben, das dieses Jahrbuch weiter zu befördern sucht.

Für die Ermöglichung des Drucks bedanken wir uns beim Institut für Philosophie der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Für ein hervorragendes Lektorat und Korrektorat des vorliegenden Bandes möchten wir uns herzlich bei David Adrian Barteczko bedanken. Dank gebührt außerdem Jureka Morgenstern und Dörte Sellmann von der University of Oldenburg Press für ihre Unterstützung.

Helena Esther Grass und Alexander Max Bauer
Oldenburg, im März 2024

Das Lachen Demokrits

Antike und moderne Psychotherapie zwischen Philosophie und Medizin

Dagmar Kiesel

1 Einleitung

Unter den Söhnen und Töchtern Oldenburgs nimmt Karl Jaspers zweifelsohne einen prominenten Rang ein. Seine Bedeutung gründet nicht zuletzt in seiner zweifachen Berufung als Psychiater und Philosoph und der wechselseitigen Befruchtung und Durchdringung beider Disziplinen. Als einer der ersten seines Faches erörtert er sowohl die philosophischen Grundlagen der Psychiatrie wie auch – in der gleichnamigen Monografie aus dem Jahr 1919 – die *Psychologie der Weltanschauungen* und schlägt damit die Brücke zwischen beiden Fachgebieten.

Der Konnex zwischen Medizin, Psychiatrie bzw. Psychotherapie und Philosophie ist jedoch keine Entdeckung Jaspers', sondern hat ihre Wurzeln in der Philosophie der Antike. Spätestens seit Sokrates versteht sich die antike Philosophie als Fürsorge für die Seele (*epimeleia tês psychês*)¹ und offenbart damit eine psychotherapeutische Intention. Wie der Arzt in Anwendung medizinischen Wissens und heilsamer Praktiken die Leiden des Körpers kurierte, so sei die Philosophie kompetent in der Heilung seelischer Not und aversiver Affekte.

Diese Analogie zwischen Medizin als Heilkunde für den Körper und Philosophie als Heilkunde für die Seele suggeriert zunächst eine klare Abgrenzung beider Disziplinen. Gleichwohl gibt es fachliche Überschneidungen, die in der Legendenbildung um Hippokrates von Kos im *Corpus Hippocraticum* ihren markantesten

1 Vgl. Plat. Phd. 107c u. Apol. 29d–30b.

Ausdruck finden. Die um 300 n. Chr. abgeschlossene Sammlung² größtenteils im 4. und 5. Jahrhundert v. Chr. entstandener³ medizinischer Texte stilisiert Hippokrates als Paradigma des philosophisch gebildeten Heilkundigen. In der Schrift *Über das anständige Verhalten* heißt es: »Daher muss man die Philosophie in die Medizin und die Medizin in die Philosophie einfügen. Denn ein Arzt, der zugleich Philosoph ist, kommt einem Gotte gleich.«⁴ Besonders deutlich wird dies an dem im *Corpus Hippocraticum* überlieferten fiktiven Briefwechsel zwischen Hippokrates und seinem Zeitgenossen Demokrit von Abdera, einem frühgriechischen Philosophen und Naturforscher des 4./5. Jahrhunderts v. Chr. Bemerkenswert ist, dass Demokrit hier nicht nur als Philosoph, sondern auch als empirisch arbeitender medizinischer Forscher,⁵ Experte für psychiatrische Störungen und folglich als ernstzunehmender Gesprächspartner des Hippokrates dargestellt wird: Der gelehrte Mediziner kann nicht nur in philosophischer, sondern auch in psychiatrischer Hinsicht von der Expertise des Philosophen profitieren. Indem der Philosoph zum Therapeuten wird und der Mediziner zum Philosophen, gehen Philosophie und Psychiatrie nahtlos ineinander über.

Der dreizehn Briefe umfassende Briefwechsel (ep. 10–21 und 23) lässt sich als Briefroman charakterisieren und kolportiert eine Legende über den vermeintlichen Wahnsinn Demokrits, dessen Hauptsymptom ein unerklärliches und die Zeitgenossen verstörendes Lachen gewesen ist. Folgendes soll sich zugetragen haben: Die Bewohner von Demokrits Heimatstadt Abdera sorgen sich um die geistige Gesundheit ihres herausragendsten Mitbürgers. Demokrit forsche über die mit Recht im Verborgenen liegenden Dinge der Unterwelt, durchwache einsam und bleich die Nächte, leide unter Wahnvorstellungen und »lacht (*gelôn*) über alles, Kleinigkeiten und bedeutende Dinge, hält sie für nichtig und bringt

2 Vgl. Diller, Hans (1994): »Nachwort«. In: ders. (Hrsg.): *Hippokrates. Ausgewählte Schriften*. Übers. von Hans Diller. Stuttgart: Reclam. S. 325–337, hier: S. 327.

3 Vgl. Leven, Karl-Heinz (2008): *Geschichte der Medizin. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck. S. 19.

4 Hippocr. decent. IX, 232. Zitiert nach Flashar, Hellmut (2016): *Hippokrates. Meister der Heilkunst. Leben und Werk*. München: C. H. Beck. S. 182. Zur hippokratischen »Integration der anthropologischen und kosmologischen Fragestellungen der ›Philosophie‹ sowie zur »Begründung der Medizin als Wissenschaft« vgl. ebd. S. 35 sowie zu decent. vgl. Golder, Werner (2007): *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 97 f.

5 Tatsächlich wird Demokrit eine Schrift mit dem Titel *Ärztliche Verordnung* zugeschrieben (vgl. Diog. Laert. 9, 48).

so sein ganzes Leben zu.«⁶ In ihrer Hilflosigkeit bitten die Abderiten Hippokrates um eine ärztliche Visite bei Demokrit und »um Befreiung von dieser Verrücktheit«.⁷ Hippokrates leitet umgehend entsprechende Vorkehrungen in die Wege. Er kümmert sich um eine Unterkunft in Abdera (ep. 12) sowie um ein Schiff für die Überfahrt (ep. 14), beauftragt einen Freund, die Sittsamkeit seiner in der Heimat verbleibenden Gattin im Auge zu behalten (ep. 3), und ordert bei einem Kräutersammler Nieswurz zur Therapie »der angeblichen Geistesstörung (*tês legomenês maniês*)«.⁸ Als Hippokrates schließlich in Abdera den vermeintlich Kranken aufsucht, findet er ihn an einem heiligen, den Nymphen geweihten Hain vor, wo er zu Studienzwecken die Eingeweide toter Tiere begutachtet. Das in ep. 17 ausführlich geschilderte Gespräch zwischen Hippokrates und Demokrit mündet in die Diagnose des Arztes, nicht der Philosoph, sondern vielmehr die Abderiten seien an ihrer Seele erkrankt und bedürften der Therapie. In den folgenden Briefen, die vom Autor in die Zeit nach der Rückkehr des Hippokrates gelegt werden, erörtern der Philosoph und der Arzt die Ursachen der Geistesstörung (ep. 18–20), das Procedere der Nieswurzanwendung (ep. 21) sowie die Natur des Menschen (ep. 23).

Die genaue Abfassungszeit des im asianischen Stil⁹ verfassten Briefromans ist unklar, diskutiert wird der Zeitraum vom 1. Jahrhundert v. Chr. bis zum 2. Jahrhundert n. Chr.¹⁰ Auch der Autor, dessen geographische Herkunft, fachspezifische Provenienz und Intention sind unsicher. Flashar vermutet, der Verfasser sei »selber Arzt, worauf auch sein Pflichtbewusstsein und sein Bekenntnis zur Bedeutung der Medizin für alle Menschen weist.«¹¹ Wie Flashar würde auch ich den von Rütten betonten kynischen Einfluss nicht überbewerten.¹² Stattdessen scheinen mir profunde Kenntnisse der Philosophie Demokrits klar ersichtlich zu sein. Der von

6 Corp. Hipp. ep. 10. Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach Hippokrates (1983): *Die Briefe des Hippokrates*. Übers. von Anton Fingerle. Stuttgart: Hippokrates-Verlag Marquardt. Der griechische Text wird zitiert nach Hippocrates (1990): *Pseudoepigraphic Writings. Letters, Embassy, Speech from the Altar, Decree*. Übers. von Wesley Smith. Leiden: Brill. Für die sehr hilfreiche Unterstützung bei der Durchsicht des griechischen Texts danke ich herzlich Christopher Izgin und Konstantin Weber.

7 Corp. Hipp. ep. 10.

8 Ebd. ep. 16.

9 Vgl. Rütten, Thomas (1992): *Demokrit. Lachender Philosoph und Sanguinischer Melancholiker. Eine pseudo-hippokratische Geschichte*. Leiden und New York: Brill. S. 214.

10 Vgl. Flashar: *Hippokrates*. S. 196.

11 Vgl. ebd. S. 205.

12 Vgl. ebd. S. 205 und Rütten: *Demokrit*. S. 27–32.

mir vorgelegten Deutung liegt demnach als Verstehenshorizont das demokritische Denken zugrunde.

Mein Beitrag analysiert den Briefroman vor dem Hintergrund des Selbstverständnisses der antiken Philosophie als Anleitung zur Lebenskunst und als Psychotherapie mit Blick auf vielfältige hermeneutische Perspektiven: Wie deuten die Abderiten das Lachen ihres Lokalphilosophen, wie wird es von Hippokrates interpretiert und wie möchte die literarische Figur des Demokrit selbst sein Lachen verstanden wissen? Dabei vertrete ich die These, dass der Autor des Briefromans das demokritische Lachen als korrekatives Inkongruenzlachen darstellt, welches die Funktion hat, die Abderiten ebenso wie Hippokrates von falschen (Wert-)Überzeugungen zu befreien und ihnen so den Weg zu einem erfüllten Leben sowie zu seelischer Ausgeglichenheit und Stabilität zu weisen. Darüber hinaus reflektiere ich die von Hippokrates praktizierte medizinisch-psychiatrische Hermeneutik als (erfolgreiches) Bemühen, sich in den Patienten einzufühlen und dessen Verhalten, die ihm eigene Lebens- und Weltsicht sowie dessen Selbstkonzept verstehend nachzuvollziehen. Abschließend plädiere ich für die psychiatrisch-therapeutische Hermeneutik des Hippokrates als bis heute zielführende Praxis und zeige auf, wie die Maximen und Grundsätze seines ärztlichen Handelns in zeitgenössischen Formen der Psychotherapie zur Geltung kommen. Hier beziehe ich mich auf die Gesprächstherapie nach Carl Rogers und die Dialektische Verhaltenstherapie (DBT) für Borderline-Persönlichkeitsstörungen nach Marsha Linehan.

2 Democritus ridens – Die Hermeneutik des Lachens

2.1 Zur Mannigfaltigkeit des Lachens

Von der Antike über die Renaissance bis heute begegnet uns eine literarische, philosophische und künstlerische¹³ Tradition, die Demokrit als Prototyp des lachenden Philosophen rezipiert.¹⁴ Gleichwohl wird sein Lachen in höchst unterschiedlicher Weise gedeutet und bewertet als heiteres Lachen des von der Philo-

13 Zu den vielfältigen Darstellungen des demokritischen Lachens in der Kunst vgl. von Graevenitz, Antje (2007): »Das breite Lachen – eine brüchige Ikonographie«. In: Kanz, Roland (Hrsg.): *Das Komische in der Kunst*. Köln: Böhlau. S. 232–258; Rütten: *Demokrit*. S. 27–32.

14 Seit dem Hellenismus ist die antithetische Paarung *Democritus ridens* (der lachende Demokrit) und *Heracitus flens* (der weinende Heraklit) geläufig (vgl. Halliwell, Stephen (2008): *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 344 f.).

sophie und ihren Weisheiten beglückten Menschen, als höhrendes Lachen des Spötters und Besserwissers oder auch als schrilles Lachen des Wahnsinnigen. Die genauen Ursprünge der Typisierung des Denkers als *Democritus ridens* liegen im Dunkeln. Rütten hat die einschlägigen Belege gesammelt, ich beschränke mich aus Gründen gebotener Kürze auf die antiken Quellen.¹⁵ Cicero legt Gaius Iulius Caesar Strabo Vopiscus eine Referenz auf Demokrit als Experte zur Physiologie des Lachens in den Mund,¹⁶ während in der Deutung bei Horaz Demokrit den menschlichen Eifer nach Schauspielen und Abnormitäten verlacht.¹⁷ Bei Seneca dient das demokritische Lachen der Verhütung von Zorn¹⁸ bzw. der Menschenverachtung.¹⁹ Eine kynische Prägung erhält es bei Juvenal, wo es zum Ausdruck der Bitternis und des Spotts mutiert,²⁰ und in ähnlicher Weise fällt es bei Lukian ein Urteil der Lächerlichkeit über die Menschen und deren eitle Geschäftigkeit.²¹ Auffallend ist, dass die meisten Autoren in erster Linie *nicht* an einem genuinen Verständnis des demokritischen Gelächters interessiert sind; vielmehr dient es ihnen als Vehikel ihrer je eigenen weltanschaulichen Überzeugungen. Aus diesem Grund kann von einer ergebnisoffenen, fragenden und im eigentlichen Sinne verstehenden Hermeneutik nicht die Rede sein. Der Grad der möglichen Verzerrung des demokritischen Denkens fällt mehr oder weniger stark aus, am deutlichsten ist diese bei Juvenal, wenn er schreibt: Demokrit »machte sich über die Sorgen und zumal die Freuden des Volkes lustig (*ridebat*), bisweilen auch über dessen Tränen, während er selbst der drohenden Fortuna den Strick nahelegte und ihr den Mittelfinger zeigte.«²² Hier erscheint der biedere und auf das Urteil seiner Umwelt durchaus bedachte historische Demokrit²³ als Kyniker, dessen spöttisches Lachen eine abgründige Verachtung der Konventionen zum Ausdruck bringt und das

15 Vgl. Rütten: *Demokrit*. S. 8–23.

16 Vgl. Cic. de orat. 2, 235.

17 Vgl. Hor. epist. 2, 1, 194–198.

18 Vgl. Sen. dial. 4, 10, 5.

19 Vgl. dial. 9, 15, 2.

20 Vgl. Iuv. satyrae 10.

21 Vgl. Geier, Manfred (2007): *Wörter über kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. S. 70–72.

22 Iuv. satyrae 10, 51–53. Zitiert nach Wulfram, Hartmut (2011): »Sehen und Gesehen werden. Der lachende Demokrit bei Horaz und Juvenal«. In: *Wiener Studien* 124, S. 143–164, hier: S. 154.

23 Vgl. DK 68 B 253. Die Fragmente bzw. die Zeugnisse zu Demokrit werden – sofern nicht anders vermerkt – zitiert nach Mansfeld, Jaap und Primavesi, Oliver (2011): *Die Vorsokratiker (Gr./Dt.)*. Stuttgart: Reclam.

mit einer obszönen Gebärde einhergeht, die Diogenes Laertius für den Kyniker Diogenes von Sinope bezeugt.²⁴

Dass die antiken Autoren derartig mannigfaltige Deutungen des demokritischen Gelächters präsentieren, liegt nicht nur an ihrer weltanschaulichen Befangenheit, sondern auch am Facettenreichtum menschlichen Lachens und der damit verbundenen hermeneutischen Schwierigkeit der Auslegung. Schon die Vielfalt der sprachlichen Ausdrücke macht dies deutlich. So listet *Woxikon* 435 Synonyme für das Nomen »Lachen« und seine Derivate, wobei insgesamt 33 verschiedene Bedeutungsfelder ausgemacht werden.²⁵ Im Kontext der vorliegenden Fragestellung relevant ist der Bezug der vielfältigen Gestalten des Lachens zur Seelenheilung sowie zur Lebenskunst, die (nicht nur) nach antiken Vorstellungen auch eine Kunst des rechten Sterbens und des Umgangs mit der menschlichen Endlichkeit ist. Der Anhänger des demokritischen Atomismus und hellenistische Philosoph Epikur urteilt in Anbetracht der Unausweichlichkeit des Todes, es sei »dasselbe [...], sich um gutes Leben und sich um gutes Sterben zu kümmern.«²⁶ Nun kann es bei heftigen und unkontrollierten Lachanfällen zu Beugungen des Leibes kommen, die sich der Kugelform annähern und zumindest metaphorisch zur Beeinträchtigung der Gesundheit bis hin zum Tod führen können. In der Antike war das Sich-tot-Lachen der Überlieferung nach eine beliebte, weil durchaus heitere und somit der Kunst des Lebens und Sterbens zuträgliche Todesart, gerade unter Gebildeten. Angeblich hat der griechische Komödiendichter Philemon der Ältere seine heitere Gemütsart auch im Sterben beibehalten und kam durch das übermäßige Lachen über einen betrunkenen Esel zu Tode.²⁷ Selbiges wird auch über den frühen Stoiker Chrysipp tradiert.²⁸ Der Maler Zeuxis von Herakleia schließlich fand in humoristischer Vollendung seines künstlerischen Daseins eines seiner

24 Vgl. Rütten: *Demokrit*. S. 30 und Diog. Laert. 6, 34f. Auch der niederländische Renaissance-Künstler Johan Moreelse zeichnet in einem um 1630 entstandenen Gemälde *Democritus ridens* mit ausgestrecktem Zeige- und kleinem Finger, dem zeitgenössischen Pendant des antiken und heutigen ausgestreckten Mittelfingers (»Stinkefinger«) (vgl. Rütten: *Demokrit*. S. 30; Geier: *Wörterbuch kluge Menschen lachen*. S. 9).

25 Vgl. o. A. (2023): »Lachen«, in: *Woxikon*. <https://synonyme.woxikon.de/synonyme/lachen.php>, abgerufen am 17. März 2023.

26 Epik. Men. 126 = LS 24A (Long, Anthony A. und Sedley, David N. (2006): *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Stuttgart und Weimar: Metzler).

27 Vgl. Pöschl, Heinrich Ernst (Hrsg.) (1841): *Thusnelda – Zeitschrift zur Bildung und Unterhaltung der Jugend; insbesondere der weiblichen* 3, S. 34.

28 Vgl. Diog. Laert. 7, 185.

eigenen Gemälde zum Totlachen.²⁹ Und wenngleich die moderne Rezipient:in die Faktizität solcher Berichte in Zweifel ziehen mag – schon das Schmunzeln über das durch Lachen sowohl evozierte wie begleitete Sterben konnotiert den Abschied vom Leben mit einer heiteren Leichtigkeit und kann somit zur Linderung der Todesangst beitragen.

Ebenfalls im Kontext der philosophischen Seelsorge und Lebenskunst steht der Aspekt des Lachens als soziale Kommunikationsform. Als Gemeinschaftswesen sind Menschen zum existenziellen Überleben sowie zur Gestaltung eines guten und gelingenden Lebens auf ein funktionierendes soziales Miteinander angewiesen. Dies erfordert nicht zuletzt eine Kunst der Hermeneutik der sprachlichen, mimischen, gestischen und lautlichen Äußerungen anderer sowie umgekehrt einen geschickten und lebensklugen Einsatz eigener emotionsbezogener Verlautbarungen. Lachen kann der sozialen Mitteilung von Zuständen der Freude (Fröhlichkeit, Glück, Zufriedenheit, Lebensfreude, Wohlgefallen, Euphorie, Genuss oder Wonne) oder dem Ausdruck von Erleichterung (befreit lachen) dienen, und es zeigt sich ebenso als Element von gemeinschaftlich praktiziertem Scherz und Spiel (Spaß, Vergnügen, Unterhaltung, Witz, Komik, Humor) wie als Manifestation von Verachtung (Hohn und Spott, frotzeln, hänseln, mokieren, belächeln, verlachen, auslachen). Belustigung und Neckerei stellen eine Mischform dar, weil sie auf eine größtenteils spielerische und liebevolle Art den anderen auf seine Schwächen hinweisen und zu einer heiter-gelassenen Selbstdistanzierung auffordern. Durch Humor lassen sich darüber hinaus starke aversive Gefühle lindern und peinliche Situationen entspannen; Konflikte können entschärft und Feindseligkeiten beschwichtigt werden.

Die antike griechische Kultur bietet zahlreiche Anlässe des Lachens (*gelôs*) bei Scherz und Spiel, sei es beim Miteinander im Symposion, beim Besuch der Komödie oder als Ausdruck der Festfreude bei religiösen Feierlichkeiten, und natürlich trägt auch die griechische Sprache der mimischen Ausdrucksvielfalt des Lachens Rechnung: Häufige Begriffe sind *meidian* (lächeln), *kichlizein* (kichern) und *sairein* (breit grinsen).³⁰ Sogar den Göttern ist das Lachen nicht fremd; ihr

29 Vgl. Kanz, Roland (2007): »Lachhafte Bilder. Sedimente des Komischen in der Kunst der frühen Neuzeit«. In: ders. (Hrsg.): *Das Komische in der Kunst*. Köln: Böhlau. S. 26–58, hier: S. 28. Auch hier gibt es einen Querverweis zu Demokrit: Das um 1663 entstandene Selbstbildnis Rembrandts als Zeuxis wurde in der älteren Forschung als Demokrit-Selbstbildnis gedeutet (vgl. ebd.).

30 Vgl. Beard, Mary (2016): *Das Lachen im alten Rom. Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt: Philipp von Zabern. S. 102.

unauslöschliches Lachen (*asbestos gelôs*)³¹ ist als sogenanntes Homerisches Gelächter sprichwörtlich. Platon, dem dies ein Dorn im Auge ist, bemängelt in seiner Dichterkritik die Darstellung der Götter bei Homer als unmäßige Freunde des Lachens (*philogelôtes*).³²

Im Kontext der griechischen Etikette tut man gut daran, das Lustige (*geloion*) vom entehrenden Lächerlichen (*katagelaston*) geschickt zu differenzieren.³³ So ist der Possenreißer (*bômolochos*) oder Narr (*gelôtopoios*) beim Symposion für den heiteren Zeitvertreib beliebt, gilt aber abseits der Ausübung seiner Profession als würdelos.³⁴ Aristoteles erörtert den angemessenen Umgang mit dem »scherzhaft[e] Vergnügen (*paidia*)«³⁵ im Rahmen seiner *mesotês*-Lehre von den Tugenden als rechte Mitte zwischen zwei lasterhaften, im Mangel bzw. im Übermaß liegenden Extremen. In diesem Sinne bestimmt er den Gewandten (*eutrapelos*) als Tugendhaften in der Mitte zwischen dem humorlos Steifen (*sklêros*) und dem vulgären Possenreißer (*bômolochos*).

Das Verlachen (*katagelan*) des anderen ebenso wie das derbe und spöttische Lachen (*kanchazein*) über den anderen gilt im griechischen Altertum in vielen, wenngleich nicht in allen Fällen als Ausdruck von Hybris und ist daher verpönt:³⁶ In einer Schamkultur³⁷ ist man angehalten, das Ehr- und Schamgefühl (*aidôs*) des Gegenübers nicht zu verletzen.

Für den Kontext der griechischen Antike lässt sich also festhalten: Lachen kann ebenso lebensbejahender Ausdruck von Harmonie und Miteinander wie von lebensverneinender Destruktivität und Konflikthaftigkeit sein, Heilmittel des Körpers und der Seele ebenso wie eine Manifestation des Wahnsinns.³⁸ Damit trägt das Lachen eine Ambiguität in sich, die einer Auslegung und einer Kunst der Hermeneutik bedarf.

31 Vgl. Hom. Ilias 1, 599.

32 Vgl. Plat. Rep. 3, 388e–389a.

33 Vgl. Plat. Symp. 189b.

34 Vgl. Halliwell: *Greek Laughter*. S. 40.

35 Vgl. Arist. Nik. Eth. IV 14, 1127b. Zitiert nach Aristoteles (2008): *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von Ursula Wolf. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

36 Vgl. Halliwell: *Greek Laughter*. S. 22–33.

37 Zur Klassifizierung der antiken griechischen Welt als Schamkultur vgl. Williams, Bernard (2000): *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*. Berlin: Akademie. S. 91; Dodds, Eric R. (1970): *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 17–37.

38 Vgl. Halliwell: *Greek Laughter*. S. 16.

2.2 Philosophie als Psychotherapie – Das Inkongruenzlachen Demokrits

Pseudo-Demokrit schreibt im Briefroman an Pseudo-Hippokrates, er »halte [...] die Kenntnis der Weisheit für die Schwester und Hausgenossin der Heilkunst. Denn die Weisheit erlöst die Seele von ihrem Leiden, die Heilkunst beseitigt die Krankheiten des Körpers.«³⁹ Dieses Diktum entspricht der Auffassung des historischen Demokrit, der als Urvater der Analogie von Medizin und Philosophie gilt:⁴⁰ »Die Heilkunst behandelt die Krankheiten des Körpers, die Weisheit aber befreit die Seele von Leidenschaften.«⁴¹

Mit Ausnahme der Skeptiker teilen alle uns näher bekannten antiken Philosophenschulen (spätestens seit Platon) die Auffassung, dass die Philosophie kraft ihres Vermögens einer rationalen Durchdringung der Welt und des menschlichen Lebens Einsicht in dieselben gewinnt und wahre deskriptive und normative Urteile tätigt. Dabei gehen sie mehr (Platon, Stoa, Epikureismus) oder weniger (Aristoteles) davon aus, dass herkömmliche Weltdeutungen und Wertvorstellungen falsch oder zumindest verzerrt und ebendeshalb korrekturbedürftig sind. Sinnvoll ist deren Korrektur unter anderem deshalb, weil falsche Wertüberzeugungen die Ursache für das psychische Leiden der unaufgeklärten Menge darstellen, während das Glück der Philosophen aufgrund ihrer wahren Wert- und Weltüberzeugungen gesichert ist. Im Unterschied zur Menge (*hoi polloi*) nämlich, die glaubt, dass das Glück in der Anhäufung äußerer und leiblicher, bedauerlicherweise vom Zufallsglück (*eutychia*) abhängiger Güter liege, schätzen Philosophen in der Hauptsache die Tugenden.⁴² Diese werden als durch (Selbst-)Erziehung und Gewöhnung erreichbare und charakterbildende seelisch-geistige Güter verstanden, die eine adäquate Emotionsregulierung ermöglichen und den Tugendhaften befähigen, die eigenen Lebensziele klug zu verfolgen, mit Lebenskrisen umzugehen, Resilienz zu entwickeln und sein selbstgestaltetes Erfüllungsglück (*eudaimonia*) zu erreichen. Demokrit behauptet in diesem Sinne, das Glück beruhe auf einem in der Seele wohnenden *daimôn*,⁴³ und stellt klar: »Die Unvernünftigen verdanken ihre [Persönlichkeits-]Struktur der Gunst des Zufalls, diejenigen aber, welche unsere

39 Corp. Hipp. ep. 23.

40 Vgl. Horn, Christoph (1998): *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck. S. 22.

41 DK 68 B 31.

42 Einen Sonderfall stellt Epikur dar, der den Tugenden keinen intrinsischen Wert zugesteht, sondern sie lediglich unter dem Aspekt ihrer Nützlichkeit zum Erreichen der Lust bzw. zur Vermeidung von Unlust evaluiert (vgl. Diogenes von Oinoanda 26, 1, 2–3, 8 = LS 21 P).

43 Vgl. DK 68 B 171.

Lehren verstehen, jener der Vernünftigkeit.«⁴⁴ In diesem Sinne nimmt der historische Demokrit im Einklang mit anderen antiken Philosophenschulen für sich in Anspruch, den Weg zu seelischer Gesundheit zu weisen, während den Nichtweisen seelische Instabilität oder gar Wahnsinn unterstellt wird. Der römische Stoiker Seneca unterscheidet zwei Arten des Wahnsinns: einen organisch bedingten Wahnsinn, der der »ärztlichen Therapie anvertraut« wird, und einen auf »falschen Vorstellungen (*opinionibus falsis*)« beruhenden Wahnsinn, der durch die Philosophie kurierbar ist.⁴⁵

Die antik-philosophische Auffassung, dass zur Therapie seelischen Leidens eine Umkehrung bzw. Umdeutung des konventionellen Weltverständnisses sowie ein kritisches Hinterfragen der herkömmlichen Werte vonnöten sei, findet sich sowohl beim historischen Demokrit als auch im Briefroman. Tatsächlich stellen die gegensätzlichen Perspektiven Demokrits und seiner abderitischen Mitbürger den philosophischen Kern der Briefe dar, wobei der Autor entschieden für die Auffassung Demokrits plädiert und dieses Plädoyer dem Hippokrates in den Mund legt. Im Übrigen bemerken die Abderiten selbst die Bedrohung ihres tradierten Wertekosmos, wenn sie hilfeschend und durchaus doppeldeutig dem Hippokrates bekennen: »Unsere (herkömmlichen) Grundsätze (*nomous*), glauben wir, sind krank (*nosein*), Hippokrates, unsere Grundsätze sind verrückt (*parakoptein*).«⁴⁶

Das Aufeinanderstoßen gegensätzlicher Perspektiven betrifft nicht nur die Wert- und Weltüberzeugungen des Demokrit und seiner Mitbürger, sondern auch die Hermeneutik des demokritischen Handelns. Weil die Abderiten im konventionellen Denken verharren, missdeuten sie sein Tun. So sehen sie es als ein Zeichen seiner Geisteskrankheit an, dass Demokrit »sagt, die Luft sei voll von Bildern.«⁴⁷ Offenbar halluziniert der überarbeitete Denker! Tatsächlich jedoch bringt die besagte demokritische These die Wahrnehmungslehre des Atomisten auf den Punkt, wonach die Dinge einen atomaren Ausfluss als Zeigbilder (*deikela*) absondern, »der den Dingen dem Aussehen nach gleich ist«⁴⁸ und der beim Auftreffen auf dem feuchten Auge von demselben aufgenommen werden kann und auf diese Weise visuelle Wahrnehmungen ermöglicht. Pathologisch erscheint den Abderiten auch, dass Demokrit zuweilen sage, »er verreise in die Unendlichkeit und es

44 DK68 B 197.

45 Sen. ep. 94, 17.

46 Corp. Hipp. ep. 10.

47 Ebd.

48 DK68 B 123.

gebe zahlreiche Demokrite gleich ihm.«⁴⁹ Auch dies ist eine Fehlinterpretation, in diesem Fall der demokritischen Kosmologie, wonach es im unendlichen Raum unendlich viele Atome gebe, aus denen sich zahllose Welten bilden.⁵⁰ Bedenklich seien auch die Forschungen des Naturforschers »über Dinge in der Unterwelt (*Hadou*)«⁵¹, wenngleich nicht ganz klar ist, worin diese Bedenklichkeit besteht. Wird die Sphäre des Unterweltgottes verletzt oder die Totenruhe pietätlos gestört? Vermutlich spielt der Vorwurf auf seine Forschungen zum Phänomen des Scheintodes an, von denen uns Proklos berichtet⁵² und die wohl aus einem Werk mit dem Titel *Über das, was im Hades ist* stammen. Ein weiterer Grund zur Sorge ist den Abderiten, dass Demokrit erzählt, er »höre Vogelstimmen, und wenn er oft nachts aufsteht, einsam, sieht er aus wie einer, der leise Lieder summt.«⁵³ Dies ist wohl eine Anspielung auf Demokrits Auffassung, dass wir von den Tieren durch Nachahmung gelernt haben – beispielsweise das Singen von den Vögeln.⁵⁴ Auch seine neuerdings gepflegte Eigenart, sich mit zergliederten Tierkadavern zu umgeben und dabei Notizen zu machen, macht den Abderiten Sorgen. Tatsächlich jedoch steht dies im Dienst der Wissenschaft, denn Demokrit arbeitet gerade an einem Buch *Über die Geistesstörung (Peri maniês)* und untersucht zu diesem Zwecke die »Natur und Lage der Galle«,⁵⁵ die in der Antike (auch in den hippokratischen Schriften) als Ursache der Melancholie diskutiert wurde.⁵⁶ Weil die ungebildeten Abderiten dies nicht wissen, klagen und weinen sie und heischen bei Hippokrates um Verständnis: »Du siehst nun doch, [...] dass er geistesgestört ist (*hôs memênen*) und nicht weiß, was er will noch was er tut.«⁵⁷ In Wahrheit ist das Gegenteil der Fall: Demokrit weiß sehr genau, *was* er tut und *warum* er es tut, nur die Abderiten wissen es eben nicht und stellen haltlose Vermutungen an. Demokrit selbst kommentiert diese mit vielfältigen Formen des Lachens: »Als Demokrit das mitanhörte, lächelte er bald (*emeidia*), bald lachte er laut auf (*exegela*) und er schrieb nichts mehr, sondern schüttelte häufig den Kopf.«⁵⁸

49 Corp. Hipp. ep. 10.

50 Vgl. DK 68 A 40.

51 Corp. Hipp. ep. 10.

52 Vgl. DK 68 B 1.

53 Corp. Hipp. ep. 10.

54 Vgl. DK 68 B 154.

55 Corp. Hipp. ep. 17.

56 Vgl. Ahonen, Marke (2014): *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. Heidelberg: Springer. S. 19–23.

57 Corp. Hipp. ep. 17.

58 Ebd.

Dieses Lächeln und Gelächter ist nicht nur für die Abderiten eine hermeneutische Herausforderung, sondern gleichermaßen für die Leser:innen des Textes. Es ist klarerweise weder ein Ausdruck genuiner Freude und Wohlgefallen noch bewegt es sich im Kontext von Spiel und Scherz. Es scheint mir aber auch – dazu später mehr – kein Ausdruck arroganter Verachtung zu sein. Vielmehr manifestiert es sich als Reaktion auf zweierlei Unstimmigkeiten: Zum einen zeigt sich eine Diskrepanz zwischen der Intention, die dem Verhalten Demokrits zugrunde liegt, und der völlig abwegigen Deutung dieses Verhaltens seitens der Abderiten. Zum anderen reißt eine Kluft auf zwischen den philosophischen Verlautbarungen Demokrits und deren verquerer Dekontextualisierung durch seine Mitbürger. Diese Lesart des Lachens bezieht sich auf die sogenannte Inkongruenztheorie, die das Lachen als einen »Reflex auf das Unlogische und Unerwartete«⁵⁹ deutet. In der Antike findet sich dieses Konzept bei Aristoteles, wenn er schreibt: Wir lachen, »wenn etwas der Erwartung zuwiderläuft.«⁶⁰ Als Beispiel nennt er folgenden Scherz: »Er ging und an den Füßen trug er Beulen.«⁶¹ Ähnlich ist Strabo bei Cicero der Auffassung, dass wir lachen, »weil wir uns gleichsam in unserer Erwartung getäuscht sehen.«⁶² Ein von ihm zur Illustration erzählter Witz lautet: »Wie stellst du dir einen Mann vor, den man beim Ehebruch ertappt? [...] Langsam.«⁶³

Die facettenreiche Graduierung des demokritischen Lachens spiegelt nach dieser Deutung den Grad seines Erstaunens wider. Sein Lächeln erscheint als milde Verwunderung über die simple Wesensart der Abderiten, während ihre im Wortsinne ungläubliche Torheit mit einem lauten Auflachen quittiert wird. Das Kopfschütteln des Philosophen ist das gestische Äquivalent des Lachens und meint: »Wie kann man nur so unverständig sein!«

Als Gegenstände des demokritischen Lachens habe ich zunächst die von den Abderiten getätigten falschen Deutungen seiner wahrnehmungstheoretischen, kosmologischen und medizinischen Theorien und der diesen zugrundeliegenden wissenschaftlichen Untersuchungen in den Blick genommen. Aber auch das ethisch-praktische Denken der Abderiten und ihre der *eudaimonia* hinder-

59 Beard: *Das Lachen im alten Rom*. S. 56.

60 Arist. Rhet. III 11, 1412a. Zitiert nach Aristoteles (2010): *Rhetorik*. Übers. und hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam.

61 Arist. Rhet. III 11, 1412a.

62 Cic. de orat. 2, 260. Zitiert nach Cicero (2019): *De oratore. Über den Redner (Lat./Dt.)*. Übers. und hrsg. von Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.

63 Cic. de orat. 2, 275.

lichen Wertvorstellungen werden von Demokrit mit Gelächter quittiert. Nicht nur die Abderiten, auch der gebildete Hippokrates hat in dieser Hinsicht (aus der Perspektive Demokrits) dysfunktionale und verquere Vorstellungen verinnerlicht. Als Demokrit dem Arzt berichtet, dass er die Absicht hat, eine Arbeit über die Geistesstörung zu verfassen, und gerade einschlägige anatomische Studien vornimmt, beglückwünscht ihn der Arzt: »[...] deshalb schätze ich dich glücklich, weil du solche Muße genießest; uns ist es nicht vergönnt, Anteil an ihr zu haben, weil die Landwirtschaft, Kinder, Geld, Krankheiten, Todesfälle, Gesinde, Heiraten oder dergleichen einem die rechte Zeit beschneiden.«⁶⁴ Demokrit findet auch diese Bemerkung sehr humorvoll, tatsächlich noch viel mehr als die Dummheit der Abderiten. Er prustet schier vor Lachen: »Da lachte [Demokrit] laut heraus, spottete (*anekanchase kai epetôthase*) und daraufhin verhielt er sich wieder ruhig.«⁶⁵ Auch dies lässt sich im Rahmen der Inkongruenztheorie des Lachens plausibel deuten. Während Demokrit von seinen sprichwörtlich tumben Mitbürgern⁶⁶ keine allzu klugen Einsichten erwartet, erstaunt es ihn doch sehr, dass auch der belesene Mediziner offenbar in Fragen des menschlichen Erfüllungsglücks kaum Kenntnisse besitzt. Aufgrund der Diskrepanz zwischen der Erwartung, einen lebensklugen Arzt vor sich zu haben, und der Begegnung mit einem tatsächlich eher konventionell denkenden Mann, steigert sich auch das Lachen Demokrits. Dass Hippokrates, zumindest zu Beginn des Gesprächs mit Demokrit, wirklich gar nichts versteht, zeigt seine gänzlich misslingende Hermeneutik dieses Lachens: »Und ich sagte: ›Was lachst du denn (*gelas*), Demokrit? Darüber, dass das, was ich sagte, gut, oder dass es schlecht ist?‹ Er aber lachte noch mehr (*ho de eti mallon egela*).«⁶⁷ Das fehlende Verständnis des Arztes ist schier unglaublich und die Inkongruenz mit dem Erwarteten ist aus der Perspektive Demokrits kaum zu toppen. Den Abderiten allerdings erscheint das Gelächter des Philosophen gänzlich fehl am Platz; sie beklagen es mit gestischen Zeichen höchster Trauer und diskreditieren es als maßlos: »Als es die Abderiten sahen, schlugen sich die einen an den Kopf, die anderen an die Stirne und wieder andere rauften die Haare; er erhob ja auch, wie sie später sagten, ein über das gewöhnliche (Maß) hinausgehendes Lachen (*pleonazonti para to eiôthos echrêsato tô gelôti*).«⁶⁸ Hippokrates erbittet nun von dem Patienten eine Erklärung, Rechtfertigung und Begründung

64 Corp. Hipp. ep. 17.

65 Ebd. Übers. Fingerle leicht modifiziert.

66 Die Abderiten standen in der Antike im Ruf geistiger Beschränktheit (vgl. Geier: *Worüber kluge Menschen lachen*. S. 59).

67 Corp. Hipp. ep. 17.

68 Ebd.

seines Gelächters, wobei er zunächst auf dessen unangemessene Bezugsgegenstände verweist: »Und du lachst ja darüber (*gelês*), was man bedauern muss [nämlich Krankheit, Tod, Scheidung, Verlust von Besitz] und verlachst das (*katagelas*), worüber man sich freuen soll [Hochzeit, Ämter, Ehren, Handel], so dass bei dir Gutes und Schlimmes nicht unterschieden ist.«⁶⁹ Mit anderen Worten: Hippokrates unterstellt dem Denker eine nihilistische, womöglich ins Absurde abgleitende Daseinshaltung. Wie von einem Philosophen zu erwarten ist, analysiert Demokrit den Vorwurf des Arztes messerscharf und erläutert: »Du denkst an zwei Gründe für mein Lachen, Gutes und Böses. Ich lache (*gelô*) aber einzig über den Menschen, weil er angefüllt ist mit Torheit und leer an richtigen Taten [...], ganz nutzlos unter unendlichen Mühen leidet, in der Maßlosigkeit seiner Begier [...], immer nach dem Mehr (*peri to pleon*) schreiend, bis er selber kleiner wird.«⁷⁰ Der Vorwurf der Maßlosigkeit, den die Abderiten hinsichtlich des demokritischen Lachens geäußert haben, wird nun an diese selbst zurückgegeben und auf das Mehr-haben-Wollen an äußeren Gütern (*pleonexia*) bezogen.

Auch dieses Lachen über die Torheit der Menschen kann als Inkongruenz-Lachen verstanden werden, wobei sich die Inkongruenz in mehreren Aspekten ausmachen lässt. Da ist zum einen die Diskrepanz zwischen dem irgeleiteten Glücksstreben des Menschen und dem Unglück, das dieses Glücksstreben faktisch produziert, eben weil es ein falsches und unvernünftiges Verständnis dieses Glücks beinhaltet. Ferner ist auch die Kluft zwischen der Begier nach Gewinnmaximierung bzw. Größenstreben und der Tatsache, dass gerade dies in eine Selbstverkleinerung des Menschen mündet, offenbar für Demokrit eine lachhafte Sache. Drittens schließlich quittiert das Lachen des Philosophen den Widersinn, der in der abderitischen Anschuldigung liegt, Demokrit verhalte sich maßlos, während tatsächlich die Abderiten selbst es sind, deren Begehrlichkeiten jedes Maß entbehren, und viertens schließlich kann es als eine komische Inkongruenz gedeutet werden, dass dies alles den Abderiten nicht bewusst ist und sie sich irrtümlich als Maßstab richtigen Denkens und Verhaltens betrachten.

Hippokrates allerdings ergreift Partei für die Abderiten und plädiert für eine naive Weltsicht, die für alle Projekte menschlichen Lebens (Ehe, Familie, Landwirtschaft, Handel) grundsätzlich ein märchenhaftes Happy End erwartet: »Wer hätte denn wohl, Demokrit, der heiratet, die Scheidung oder den Tod erwartet? Wer ebenso, der Kinder aufzieht, deren Verlust? [...] Niemand setzt nämlich ein Miss-

69 Corp. Hipp. ep. 17.

70 Ebd.

lingen voraus, sondern jeder nährt sich von guten Hoffnungen darüber und denkt nicht einmal an das Schlimmere.«⁷¹ Die Leser:in mag sich wundern, dass Demokrit auf ein erneutes Auflachen verzichtet, denn mit diesem Argument hat auch Hippokrates sein Unwissen über das rechte Maß offenbart: »Du bist sehr begriffstutzig und weit entfernt von meiner Ansicht, Hippokrates, weil du aus Unkenntnis das rechte Maß zwischen Gemütsruhe und Unruhe nicht überschaust.«⁷²

Das Motiv des rechten Maßes, das die zuletzt referierten Passagen des Briefromans dominiert, gehört zu den Kerngedanken der demokritischen Philosophie. Demokrit plädiert für ein Ethos des rechten Maßes im Umgang mit leiblichen Genüssen und äußeren Gütern, wie es bereits die Sieben Weisen⁷³ vertreten haben, und das sich später in modifizierter Weise bei Platon und Aristoteles wiederfindet.⁷⁴ Der historische Demokrit selbst hat dieses Ethos in vielfältiger Hinsicht ausbuchstabiert. So definiert er die Tapferkeit unter anderem als Herrschaft über die eigenen Lüste⁷⁵ und empfiehlt die Mäßigung des Ehrgeizes, indem man »sein Ziel nicht höher ansetze [...], als eigene Kompetenz und Natur es erlauben.«⁷⁶ Eine Seele, die das rechte Maß nicht kennt und sich nicht auf das ihr Mögliche beschränkt, schwanke permanent zwischen »Zuwenig und Zuviel«, verzehre sich in »Neid, Ehrgeiz und Feindschaft« und sei stets in Versuchung, »etwas zu tun, was nicht wiedergutzumachen ist und deshalb von den Gesetzen verboten wird.«⁷⁷ Es ist die Schuld der maßlosen Seele, so urteilt Demokrit, wenn der Leib durch »Verwahrlosung und Trunkenheit« sowie »durch vielfaches Lustverlangen«⁷⁸ zugrunde gerichtet wird, und rät zu einem rationalen Lustkalkül, wie es später in ähnlicher Weise im Epikureismus vertreten wird:⁷⁹ Wer seine Freude in den Lüsten sucht, die Speisen, Getränke oder die Liebe bescheren können, der möge

71 Corp. Hipp. ep. 17.

72 Ebd.

73 Thales, Pittakos, Bias, Solon, Kreoboulos, Myson und Chilon (vgl. Plat. Prot. 343a; Horn: *Antike Lebenskunst*. S. 21).

74 Vgl. Egli, Franziska (2008): »metron«. In: Horn, Christoph und Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. 2. Aufl. München: C. H. Beck. S. 280.

75 Vgl. DK 68 B 214 u. B 111.

76 DK 68 B 3.

77 DK 68 B 191.

78 DK 68 B 159.

79 Epikur vertritt im Unterschied zu den Kyrenaikern einen negativen Hedonismus, wonach die höchste Lust im Freisein von körperlichen Schmerzen und seelischer Unruhe besteht. Für einen Überblick vgl. Rapp, Christof (2016): »Lebenskunst und Naturforschung bei Epikur«. In: Ernst, Gerhard (Hrsg.): *Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*. Frankfurt am Main. Suhrkamp. S. 33–65, hier: S. 48–54.

zumindest wissen, wann es genug des Guten ist, um im Nachhinein nicht mit den unerwünschten und Schmerz bringenden Folgen der Völlerei, Sauferei oder der Unzucht konfrontiert zu werden. Generell seien die sinnlichen Lüste flüchtig und ihre Befriedigung nur kurzfristig.⁸⁰ Viel wertvoller dagegen seien Güter wie die politische Freiheit. So verkündet er die zeitlose Weisheit: »Die Armut in einer demokratischen Gesellschaft ist dem in Diktaturen zu genießenden Glück um so viel vorzuziehen wie Freiheit der Sklaverei.«⁸¹ Dennoch: Obwohl er die zeitweilige Einübung in »Genügsamkeit« durch Reisen in fremde Länder mit »Gerstenbrot und Strohlager«⁸² empfiehlt, ist Demokrit ebenso wenig wie später sein atomistischer Nachfolger Epikur ein Asket: »Sparsamkeit und Hunger sind gut; zur rechten Zeit ist aber auch der Aufwand gut. Das zu verstehen ist Sache des Tüchtigen.«⁸³ Die alte griechische Vorstellung des Kairos als rechter Zeitpunkt wird hier mit der Ethik des rechten Maßes verbunden.

Kommen wir zurück zum Briefroman. Die Unkenntnis eines rationalen Kalküls, das die erwarteten Lüste mit sicheren oder möglichen Schmerzen abgleicht und diese in die Lebensplanung mit einberechnet, zeigt sich ja nicht nur bei den unverständigen Abderiten, sondern auch in der Überlegung des Hippokrates, es sei doch völlig normal (und angemessen), sich bei der Familiengründung weder auf eine mögliche Scheidung noch auf den Tod von Frau oder Kind einzustellen. Auch diese Bemerkung bzw. die darauffolgende Kritik derselben hat ihre Quelle in den ethischen Aufzeichnungen des Vorsokratikers. So schreibt der historische Demokrit: »Die Menschen glauben, es gehöre zu den von Natur und nach alter Einrichtung unumgänglichen Dingen, dass sie sich Kinder anschaffen. [...] aber wenn sie sie haben, mühen sie sich ab [...], und solange sie klein sind, sind sie von großer Angst um sie erfüllt, und wenn ihnen etwas widerfährt, empfinden sie Schmerz.«⁸⁴ Diese Meinung scheint Demokrit als Irrglauben anzusehen, der ob seiner Dysfunktionalität für ein an Sorgen armes Leben durchaus zu hinterfragen ist. In diesem Sinne legt er allen künftigen Eltern ans Herz: »Derjenige, für den irgendeine Notwendigkeit besteht, sich einen Sohn anzuschaffen, nimmt ihn meiner Meinung nach besser einem seiner Freunde ab. Er wird dann einen Sohn bekommen, so wie er ihn sich wünscht [...]. Zeugt man ihn aber selbst, so liegen

80 Vgl. DK 68 B 235.

81 DK 68 B 251.

82 DK 68 B 246.

83 DK 68 B 229.

84 DK 68 B 278.

darin viele Gefahren. Denn man muss nun einmal mit dem, den man bekommt, vorliebnehmen.«⁸⁵

All diese Empfehlungen haben ihren Sinn in ihrer Dienlichkeit für ein gutes Leben, als dessen Zielbestimmung beim historischen Demokrit die gute Laune (*euthymia*) gilt. Die meisten der oben zitierten Ratschläge zum rechten Maß werden ausdrücklich mit Verweis auf ihre Funktionalität für das Erreichen der *euthymia* als dauerhaftes psychisches Wohlbefinden eingeleitet. Als Beispiel sei angeführt: »Denn eine gute Laune erlangen die Menschen nur durch Mäßigung des Genusses und entsprechendes rechtes Lebensmaß.«⁸⁶

Auch Gegenstand und Intention des demokritischen Lachens im Briefroman lassen sich aus der Perspektive des Vorsokratikers Demokrit deuten. Es wurde schon erwähnt, dass Demokrit im Briefroman in den Mund gelegt wird, er verlache nicht die Güter und Übel menschlichen Lebens, sondern die Torheit des Menschen, der nicht in der Lage ist, mit ihnen im Sinne eines der *euthymia* dienenden Lustkalküls rational umzugehen: »Ich lache (*gelô*) aber einzig über den Menschen, weil er angefüllt ist mit Torheit und leer an richtigen Taten.«⁸⁷ Wenig später relativiert Pseudo-Demokrit dies mit den Worten: »Ich glaube aber, dass ich keineswegs über sie lache (*egô men oudamôs dokeô gelên*); ich hatte vielmehr die Absicht, etwas Trauriges (*ti hypêron*) für sie zu finden.«⁸⁸ Dies ist in mehrfacher Hinsicht bedeutsam. Zum einen widerlegt die selbstbekundete Begründung des Lachens, die der Autor Pseudo-Demokrit in den Mund legt, die gängige Deutung des demokritischen Gelächters als kynisch-verächtlicher Gestus. Dagegen harmonisiert diese Stellungnahme mit einem Fragment des historischen Demokrit, wo es heißt: »Es ist angemessen, da wir nun einmal Menschen sind, über menschliches Missgeschick nicht zu lachen, sondern zu weinen.«⁸⁹ Zum anderen dient sie sowohl der näheren Bestimmung des demokritischen Lachens als auch dem Nachweis der Intention, die diesem Lachen zugrunde liegt. Das Lachen des Philosophen im Briefroman ist nach eigenem Bekunden kein *arrogantes* Verlachen der törichten Abderiten. Es entspringt nicht der eitlen Selbstgefälligkeit des Denkers und dient nicht der Selbstüberhöhung. Vielmehr offenbart es eine korrektive und psychagogische Absicht: Als Inkongruenzlachen soll es den Bürgern Abderas ihre verfehlten Maß-

85 DK68 B 277.

86 DK68 B 191.

87 Corp. Hipp. ep. 17.

88 Ebd.

89 DK68 B 107 A. Zitiert nach Demokrit (1996): *Fragmente zur Ethik (Gr./Dt.)*. Neu übers. und kommentiert von Gred Ibscher. Stuttgart: Reclam.

stäbe sowie ihr eigenes Nichtwissen vor Augen halten. In diesem Sinne hat es eine ähnliche Funktion wie der sokratische *elenchos*⁹⁰ und ist wie dieser eine zunächst schmerzliche (oder in den Worten Demokrits: traurige) Erfahrung, die aber den Weg zur Einsicht zuallererst eröffnet. Nur wer weiß, dass er eben *noch nicht* weiß, macht sich auf die Suche nach wahren Überzeugungen und validen Werturteilen. Dieses Lachen kann durchaus die Gestalt eines wohlwollend-neckenden Verlachens annehmen, aber es ist eben kein Hybris-geborenes Verlachen, sondern ein Lachen, das sich in den Dienst der philosophischen Seelsorge stellt und nicht die eigene, bereits errungene Weisheit und epistemische Überlegenheit, sondern die noch zu erlangende des Gegenübers im Blick hat.⁹¹ Böswilliger Spott und Verachtung wären – gerade in der für Selbstwertverletzungen hochgradig sensitiven griechischen Schamkultur – kein probates Mittel, die Selbstreflexion der Abderiten anzustoßen. Darüber hinaus widersprechen beide der demokritischen Zielsetzung einer euthymischen Daseinshaltung: Wer in gelassener Heiterkeit in sich ruht, hat es nicht nötig, die eigene Lebenspraxis durch Herabsetzung anderer zu bekräftigen. Das Inkongruenzlachen Demokrits im Briefroman erscheint vielmehr als Versuch, die irrigen (Wert-)Überzeugungen der Abderiten auf eine Art und Weise zu markieren, die der demokritischen Fröhlichkeit entspricht: Auch traurige Sachverhalte lassen sich humorig vermitteln.⁹²

Die seelenleitende Intention des demokritischen Lachens zeigt sich auch an der individuell an den Gesprächspartner angepassten Graduierung. Im Gespräch mit seinen Mitbürgern lächelt Demokrit und lacht, während er die Kommentare und Fragen des Hippokrates mit einem lauten Losprusten, gar mit Spott quittiert. Diese Graduierung hat ihren Grund nicht nur an der bereits festgestellten größeren Inkongruenz zwischen der erwarteten Weisheit des Arztes und seinem tatsächlichen geistigen Horizont, sondern gleichermaßen in der Autorität des Hippokrates: Der berühmte und welterfahrene Arzt bewahrt seine kontrollierte Souveränität auch im Bewusstsein des eigenen Nichtwissens und erfährt beim Spott Demokrits keine vertrauens- und selbstwertschädigende Kränkung,

90 Der (wohl historische) Sokrates der platonischen Frühdialoge unterzieht seine Gesprächspartner einer kritischen Prüfung (*elenchos*), die Wissensansprüche als ungerechtfertigt entlarvt (vgl. Plat. Apol. 39c).

91 Gleichwohl sind vom historischen Demokrit keine Zeugnisse zur korrektiven Funktion des Lachens überliefert (vgl. Halliwell: *Greek Laughter*. S. 357 f.).

92 Die Deutung des *Democritus ridens* im Konzept der *euthymia* wurde erst in der Renaissance populär (vgl. Geier: *Worüber kluge Menschen lachen*. S. 73 f.).

die aufgrund des sie begleitenden psychischen Stresses dem Erlernen von Neuem hinderlich wäre.

2.3 Psychiatrische Hermeneutik gestern und heute – Hippokrates, Carl Rogers und Marsha Linehan

Der Briefroman lädt nicht nur zur Hermeneutik des demokritischen Lachens ein, sondern thematisiert generell die psychiatrische Hermeneutik als Kunst, den Patienten in seinem Wahrnehmen, Empfinden, Denken, Urteilen und Bewerten sowie in der Bedeutung seiner Symptomatik zu verstehen.⁹³ Hippokrates erscheint hier in der Doppelfunktion als diagnostisch kompetenter Medicus wie auch als philosophisch interessierter und lernfähiger Adept, der am Ende seinerseits von dem vermeintlichen Patienten eine Behandlung erfährt. Möglich ist diese Rollenumkehr nur deshalb, weil die Figur des Hippokrates ein bestimmtes Ideal psychiatrischen Verstehens exemplifiziert, das sich in einer existenziell bestimmten Ernsthaftigkeit auf den Patienten einlässt.

Ein Vergleich der hermeneutischen Haltung des Hippokrates mit den misslingenden Verstehensbemühungen der Abderiten mag dies verdeutlichen. Während die Abderiten zu wissen glauben, dass die geistige Gesundheit des hochgelehrten Mitbürgers bedroht ist, und trotz Ermangelung einer medizinischen Ausbildung versuchsweise allerlei Diagnosen in den Raum werfen – Verrücktheit (*parakopè*), Stumpfsinn (*apoplèxia dianoiás*), Einfältigkeit (*èlithiotès*), Geistesstörung (*maniè*)⁹⁴ –, stellt Hippokrates vor seiner Reise nach Abdera und vor seiner Bekanntschaft mit dem Philosophen keine voreilige Ferndiagnose.⁹⁵ Vielmehr lässt er die Möglichkeit offen, dass es sich um ein Missverständnis seitens der Abderiten handeln könnte, und der Philosoph sich bester geistiger Gesundheit erfreuen möge. Auf die Einladung, nach Abdera zu kommen, erwidert er: »Deshalb gehorche

93 Zur psychotherapeutischen Hermeneutik vgl. Maio, Giovanni (2020): »Ethik der Psychotherapie«. In: Senf, Wolfgang; Broda, Michael; Voos, Dunja und Neher, Martin (Hrsg.): *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart und New York: Thieme. S. 59–64.

94 Alle »Diagnosen« der Abderiten finden sich in Corp. Hipp. ep. 10.

95 Der Verzicht auf psychiatrische Ferndiagnosen gehört seit der Formulierung der Goldwater-Regel durch die American Psychiatric Association (APA) 1973 zu den anerkannten Grundregeln medizinischer Ethik. Anlass war die neun Jahre zuvor im Magazin *Fact* veröffentlichte Umfrage unter mehr als 1.000 Psychiatern, die dem US-Präsidentschaftskandidaten Barry Morris Goldwater pathologischen Narzissmus und Paranoia attestiert hatten (vgl. Herzberg, Philipp Yorck (2019): »Goldwater-Regel«. In: Wirtz, Markus Antonius (Hrsg.): *Dorsch. Lexikon der Psychologie*. <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/goldwater-regel>, abgerufen am 28. März 2023).

ich nun [...], wenn ich den kranken Demokrit heile, wenn denn überhaupt dieser Zustand eine Krankheit ist, und ihr nicht vielmehr von einer Täuschung umschattet seid, was ich wünsche.«⁹⁶ Als Leitsymptom der Erkrankung vermerken die Abderiten zum einen dessen »Liebe zur Einsamkeit«⁹⁷. Hippokrates gesteht ihnen zu: »[S]olche Erscheinungen treten allerdings vielfach bei Schwarzgalligen (*melancholikoisi*) auf.«⁹⁸ Für wahrscheinlicher hält er mit Blick auf die philosophische Lebensart des Patienten allerdings die Option, dass »der Mann offenkundig nicht geistesgestört ist«⁹⁹, denn: »Es sehnen sich nach Grotten und Ruhe nicht nur die Geistesgestörten (*hoi manentes*) überhaupt, sondern auch die Verächter der menschlichen Dinge in ihrem Verlangen nach Gemütsruhe (*ataraxiês epithymiê*).«¹⁰⁰ So scheint ihm zumindest hinsichtlich des demokritischen Hangs zur Einsamkeit die Schlussfolgerung naheliegend, dass die Abderiten kein rechtes Verständnis für ihren Lokalphilosophen haben und ihre diesbezügliche Hermeneutik versage: »Die Abderiten beeilen sich [...] zu beweisen, dass sie Demokrit nicht verstehen.«¹⁰¹

Komplexer verhält es sich mit dem zweiten Leitsymptom der vermeintlichen Geistesstörung, dem offenbar unauslöschlichen Gelächter Demokrits: »Er lacht [...] immer.«¹⁰² Auch hier verweigert Hippokrates eine vorschnelle Diagnose und gibt seiner Hoffnung Ausdruck: »Ich aber möchte, [...] dass er nicht in Wirklichkeit geistesgestört ist (*parakoptein*), sondern dass jene es nur vermuten.«¹⁰³ Gleichwohl ist auch Hippokrates der Auffassung »Es liegt freilich etwas Schlimmes daran, dass er über *alles* [auch über Leiden und Tod] lacht«¹⁰⁴, und nimmt sich vor, bei seinem kommenden Besuch den Philosophen direkt mit der – bewusst provokativ formulierten – Frage zu konfrontieren: »Wie ganz schlecht bist du, Demokrit, und weit weg von der Weisheit, oder glaubst du, dass diese Dinge nicht einmal Übel seien? Du bist ein Schwarzgalliger (*melancholas*), Demokrit.«¹⁰⁵

96 Corp. Hipp. ep. 11.

97 Corp. Hipp. ep. 12.

98 Ebd.

99 Ebd.

100 Ebd.

101 Ebd.

102 Corp. Hipp. ep. 14.

103 Ebd.

104 Ebd.

105 Ebd.

Ein einfühlsamer, anpassungsfähiger und flexibler Therapeut stellt sich auf seinen Patienten ein und weiß, welche Ansprache diesem zuträglich ist. Hippokrates kann mit guten Gründen davon ausgehen, dass ein Philosoph, der in der Seelenruhe (*ataraxia*) geübt ist,¹⁰⁶ mit einer konfrontativen Ansprache umgehen kann, sie vermutlich sogar gutheißt. Schließlich liegt es im Wesen des Philosophierens selbst, kritisch und selbstkritisch zu reflektieren. Demokrit, der den Anspruch erhebt, ein von der Vernunft geleitetes Leben zu führen,¹⁰⁷ muss seine Lebensart vor sich und anderen rechtfertigen können.

Hippokrates' Ansprache an die Bürger von Abdera ist dagegen eine andere und zeichnet sich aus durch Sanftmut und Milde. Die Abderiten sind in ihrer Sorge um Demokrit ohnehin schon in äußerster seelischer Unruhe; ihr Klagen, Weinen und Haare-Raufen gibt davon beredtes Zeugnis. Gleichwohl ist das hippokratische Eingehen auf die Abderiten aufrichtig und authentisch. Zwar mag er nicht alles sagen, was er denkt, was er jedoch kommuniziert, gibt seine wahrhaftige Überzeugung wieder. So schreibt er ihnen: »Glücklich die Völker und alle Menschen, die wissen, dass die tüchtigen Männer ihre Festungen sind, nicht die Türme und nicht die Mauern, sondern die weisen Ansichten weiser Männer.«¹⁰⁸ Hippokrates validiert also die Abderiten, von denen er schon jetzt vermutet, dass *sie* die eigentlichen Kranken sein könnten, in ihren wahren und für ein gelingendes Leben förderlichen Ansichten und vermittelt ihnen auf diese Weise seine Wertschätzung. Seinen Verdacht, Demokrit könne geistig gesund sein, hält er zurück, und dies mit gutem Grund: Es ist eben nur ein *Verdacht*, der sich nach kritischer Prüfung und Begutachtung des Philosophen durchaus als irriges Vorurteil erweisen könnte.

Im Zusammentreffen des Hippokrates mit Demokrit setzen sich die Prinzipien der hermeneutischen Grundhaltung des Arztes fort. Nicht nur den Abderiten, sondern auch dem Philosophen begegnet er von Beginn an mit großer Wertschätzung. Den freundlichen Gruß des fleißig Forschenden (»Sei begrüßt, Fremdling!«) erwidert er mit den Worten: »Auch du vielmals, Demokrit, du weisester der Menschen.«¹⁰⁹ Darüber hinaus wird die hippokratische Wertschätzung beglei-

106 Der Begriff der *ataraxia* zur Kennzeichnung der mentalen Verfasstheit im Erleben des Erfüllungsglücks findet sich in der philosophischen Debatte zuerst bei Demokrit (vgl. Harwardt, Sabine (2008): »ataraxia«. In: Horn, Christoph und Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. 2. Aufl. München: C. H. Beck. S. 73–74, hier: S. 73).

107 Vgl. DK 68 B 197 und DK 68 B 2.

108 Corp. Hipp. ep. 11.

109 Corp. Hipp. ep. 17.

tet von einem unvoreingenommenen Interesse («Und sage zuerst, was das war, was du da gerade schriebst!»¹¹⁰) sowie von einer Haltung unpräziser Echtheit. Als Demokrit nicht nur die Freuden und Kümernisse der Abderiten mit einem Lachen quittiert, sondern auch die Anfragen und Bedenken des Arztes, bekundet Hippokrates ohne eitle Scham oder die Scheu, den therapeutischen Oberstatus zu verlieren, freundlich und interessiert sein Unverständnis: Weshalb lacht Demokrit nicht nur über die Abderiten, sondern auch über ihn? Diese Echtheit ist mit dem aufrichtigen Interesse des Hippokrates an dem geistigen Zustand Demokrits eng verbunden: Eben weil er *wirklich* wissen möchte, was es mit dessen Lachen auf sich hat, ist die Sorge um den eigenen ärztlichen Renommee- oder Gesichtsverlust sekundär oder gänzlich irrelevant.

Auch die bereits im Vorfeld der Reise nach Abdera an den Tag gelegte hermeneutische Offenheit des Arztes setzt sich im Rahmen der persönlichen Begegnung fort. Hippokrates gibt keine vorschnellen Deutungsversuche des demokritischen Lachens. Vielmehr stellt er offene Fragen und verzichtet auf das eitle Bemühen, seine exzellenten psychologischen Deutungsfähigkeiten vor dem Philosophen und den umstehenden Abderiten zu präsentieren.

Die vier hermeneutischen Tugenden (Wertschätzung, Interesse, Echtheit und Offenheit), die wir bei Hippokrates ausmachen konnten, sind eng miteinander verbunden und bedingen einander. Offenheit in der Wahrnehmung des Patienten und das reflektierende Bewusstsein sowie die Revisionsbereitschaft eigener Vormeinungen sind Teil einer wertschätzenden und interessierten Haltung. Ein gutes Maß an Wertschätzung wiederum ist zum einen die Voraussetzung dafür, dass die hermeneutische Interessiertheit des Therapeuten ihr Ziel erreicht: Ein Patient, der sich nicht auf einer elementaren Ebene wertgeschätzt fühlt, wird sich in seinen Ängsten und Sehnsüchten, seinen Scham- und Schuldgefühlen sowie in seinen Defiziten oder schmerzlichen bis traumatischen Erfahrungen niemals in Gänze offenbaren. Umgekehrt ist es möglich, dass das hermeneutische Interesse des Therapeuten zuallererst durch die Wertschätzung des Gegenübers angestoßen wird. In jedem Fall zeigt das therapeutische Interesse seine Wirkung nur dann, wenn es echt ist. Echtheit ist aber nicht nur hinsichtlich der Wertschätzung des Patienten und dem Interesse an ihm vonnöten, sondern auch mit Blick auf die eigenen Schwächen und Mängel. Der Therapeut ist eben auch nur ein Mensch, der als endliches Wesen nie zur persönlichen oder medizinischen Perfektion gelangen wird, sondern bestenfalls (und wünschenswerterweise) um die stete

110 Ebd.

Weiterentwicklung seiner Persönlichkeit und seiner fachlichen Expertise bemüht ist. Die Figur des Hippokrates im Briefroman ist in dieser Hinsicht idealtypisch und womöglich einzigartig. Hippokrates' Abschiedsworte an Demokrit sprechen Bände: »Hochberühmter Demokrit, große Gaben von all deinen Gastgeschenken werde ich nach Kos mitnehmen; denn du hast mich mit großer Bewunderung deiner Weisheit erfüllt. [...] ich habe eine Behandlung meines eigenen Denkens erfahren.«¹¹¹

Dies ist zweifellos eine deutliche Überzeichnung dessen, was Psychotherapeuten gewöhnlich von ihren Patienten lernen können.¹¹² Während in der realtherapeutischen Praxis ein gewisses hierarchisches Gefälle zwischen dem (Neu-) Orientierung bietenden Therapeuten und dem hilfeschendenden Patienten herrscht und gewöhnlich auch herrschen sollte – andernfalls bestünde die Gefahr einer Rollenkehr und damit einer für den Patienten emotional missbräuchlichen Situation –, ist Hippokrates am Ende der von Demokrit Bereicherte. Im Zuge dessen hat er das erfahren, was in der gegenwärtigen Kognitiven Verhaltenstherapie als »Kognitive Umstrukturierung«¹¹³ bezeichnet wird: eine »Behandlung meines eigenen Denkens«.¹¹⁴ Im Briefroman wird in dieser Hinsicht die herausragende Kompetenz der – in diesem Fall demokritischen – Philosophie in Sachen Lebenskunst und psychischer Gesundheit zur Geltung gebracht. Die Philosophie als Heilkunde der Seele fungiert als notwendiges Komplement der primär am Leib orientierten medizinischen Heilkunst.

Obleich Hippokrates am Ende sowohl als Lernender wie auch als Geheilte der Geschichte präsentiert wird, ist er in seinem Habitus und Verhalten gegenüber Demokrit *zunächst* der Therapeut und führt ein therapeutisches Gespräch, das

111 Corp. Hipp. ep. 17.

112 Nichtsdestotrotz lautet eine der erweiterten Grundannahmen des DBT-Behandler-Teams, die in DBT Workshops ausgegeben werden: »Wir können ebenso viel von den Patient:innen lernen wie die Patient:innen von uns.« Die erweiterte und mündlich kommunizierte Liste von Grundannahmen ist eine Ergänzung der acht Standardannahmen (vgl. Linehan, Marsha M. (2006): *Dialektisch-Behaviorale Therapie der Borderline-Persönlichkeitsstörung*. München: CIP-Medien. S. 78–80). Auch der Psychoanalytiker und Schriftsteller Irvin D. Yalom schildert in seinem Roman *Die Schopenhauer-Kur*, wie der todkranke Protagonist als Leiter einer therapeutischen Gruppe von den Einsichten seiner Patienten profitiert.

113 Vgl. Hoyer, Jürgen; Helbig-Lang, Sylvia und Reinecker, Hans (2020): »Kognitive Verhaltenstherapie«. In: Senf, Wolfgang; Broda, Michael; Voos, Dunja und Neher, Martin (Hrsg.): *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart und New York: Thieme. S. 231–266, hier: S. 255–257.

114 Ebd.

ihn zur rechten Hermeneutik des demokritischen Lachens führen soll. Die vier hermeneutischen Tugenden, die ihn dabei leiten, sind Prinzipien, die sich auch in der zeitgenössischen Psychotherapie finden. Besonders die von dem US-amerikanischen Psychologen Carl Rogers begründete Gesprächspsychotherapie und die Dialektische Verhaltenstherapie (DBT) nach Marsha Linehan scheinen mir hier einschlägig zu sein. Beide Therapieformen beziehen sich darüber hinaus auf philosophische Themen und Methoden.

Als humanistische Therapieform, die von der Grundannahme ausgeht, dass die Fähigkeit des Menschen zu Reflexion und Selbstreflexion zugleich die Notwendigkeit wie auch die Verantwortung mit sich bringt, seinem individuellen Dasein eine je eigene Sinnstiftung zu geben, lässt sich die Gesprächspsychotherapie in besonderer Weise philosophisch befruchten. Dabei geht Carl Rogers von einem inhärenten Streben des Menschen nach Selbstverwirklichung und -entfaltung aus (Aktualisierungstendenz).¹¹⁵ Dieser Gedanke findet sich bereits in der Philosophie der Antike und ist eng mit dem Ziel des Erfüllungsglücks verbunden. Aristoteles sieht in der »Tätigkeit (*energeia*) der Seele entsprechend der Vernunft (*kata logon*)«¹¹⁶ das spezifische, unter allen Lebewesen nur ihm eigene Werk (*ergon*) des Menschen. Eine vollendete Aktualisierung der Vernunft in den Verstandes- und Charaktertugenden bringt demnach das Wesen des Menschen zur Erfüllung (*entelecheia*) und realisiert sein Glück. Ähnlich betrachtet die Stoa in ihrer Lehre von der Zueignung (*oikeiôsis*) die stufenweise, in der Ontogenese idealerweise vollzogene Identifizierung des Einzelnen mit sich selbst, der näheren und weiteren Familie, der Stadt, dem Staat, dem Erdkreis und schließlich dem gesamten, vom göttlichen Logos geleiteten Kosmos als Selbstentfaltungsprozess der menschlichen Vernunftnatur.¹¹⁷ Im Denken des historischen ebenso wie des Demokrit im Briefroman finden sich noch keine expliziten Überlegungen zur Selbstentfaltung des Menschen. Gleichwohl lassen seine Ausführungen zu einer maßvollen Lebensführung, die der menschlichen Natur angemessen ist, sowie seine Mahnung zum Vernunftgebrauch und die Auffassung, dass Glück und Unglück eine Angelegen-

115 Vgl. Deister, Arno und Wilms, Bettina (2020): »Schizophrenien, wahnhafte Störungen, bipolare Störungen«. In: Senf, Wolfgang; Broda, Michael; Voos, Dunja und Neher, Martin (Hrsg.): *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart und New York: Thieme. S. 524–540, hier: S. 540.

116 Arist. Nik. Eth. I 6, 1098a.

117 Vgl. Cic. fin. 3, 16–31.

heit der menschlichen Seele seien,¹¹⁸ erste Ansätze zur Frage der Selbstaktualisierung erkennen.

Auch bezüglich des Begriffs der Inkongruenz, den ich zur Hermeneutik des demokritischen Lachens herangezogen habe, gibt es Parallelen zur Gesprächspsychotherapie. Carl Rogers sieht im Versagen der Aktualisierungsbemühungen und in der Inkongruenz zwischen dem tatsächlichen und dem idealen Selbst eine wesentliche Ursache für psychische Probleme.¹¹⁹ Im Briefroman stellen sich am Ende die Abderiten als diejenigen heraus, die unter der eigenen Inkongruenz leiden. Wie Demokrit zeigen kann, herrscht eine klaffende Inkongruenz zwischen dem erklärten Ziel der Abderiten, ein glückliches Leben zu führen, und ihrer Maßlosigkeit sowie ihren überzogenen Erwartungen (»Es gibt ein Leben ohne Schmerzen und Verlust in privaten und beruflichen Dingen«). Diese Inkongruenz wird von Demokrit folgerichtig mit einem korrektiven Inkongruenzlachen quittiert. Prima facie mag das demokritische Lachen der Leser:in als hart und wenig ziel führend erscheinen. Doch ein aufmerksamer Blick in die Handlung offenbart das Gegenteil: Die Abderiten erfahren nicht nur eine freche, provokative Kommunikation durch Demokrit, sondern gleichermaßen eine warme und zugewandte Kommunikation seitens des gelehrten Hippokrates. Beides lässt sich im Sinne der Dialektischen Verhaltenstherapie verstehen als zwei einander ergänzende und komplementäre Bemühungen, das Leben der Abderiten zu verbessern. Die der Therapieform ihren Namen gebende Dialektik ist philosophischen Ursprungs¹²⁰ und versteht sich als »das dynamische Gleichgewicht zwischen der Akzeptanz seiner selbst und der eigenen Lebenssituation einerseits und der Akzeptanz von Veränderungen in Richtung eines besseren Lebens andererseits.«¹²¹ In diesem Sinne setzt die DBT im Umgang mit Patient:innen sowohl Akzeptanz- als auch Veränderungsstrategien ein. Akzeptanzstrategien sind neben der warmen Kommunikation unter anderem die wohlwollende Sorge und das Miteinander von Patient:in und Therapeut:in, während weitere Veränderungsstrategien neben der frechen Kommunikation beispielsweise das Fordern der Patient:in und die Beach-

118 Vgl. DK 68 B 170.

119 Zur »Reorganisation des Selbst« in der Gesprächspsychotherapie vgl. Rogers, Carl (2021): *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. Client-Centered Therapy*. 21. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer. S. 83–89.

120 Vgl. Linehan, Marsha M. (2020): *Building a Life Worth Living. A Memoir*. New York: Random House. S. 226–233.

121 Linehan: *Building a Life Worth Living*. S. 7 f. (eigene Übersetzung).

tung der eigenen Grenzen der Therapeut:in darstellen.¹²² Hippokrates pflegt die zugewandte Kommunikation im Austausch mit den Abderiten und größtenteils auch mit Demokrit. Lediglich seine Ansage an Demokrit, ein »Schwarzgalliger«¹²³ zu sein, setzt gezielte Provokation ein, um dem Philosophen eine Erklärung seines ungewöhnlichen Gehabes zu entlocken. Demokrit dagegen gebraucht mit seinem korrekativen Inkongruenzlachen sowohl im Kontakt mit den Abderiten als auch mit Hippokrates einen frechen Modus der Interaktion.

Der Anspruch der Gesprächspsychotherapie, philosophisch inspiriert zu sein, findet sich in ihrem humanistischen Menschenbild, das sie mit der Dialektischen Verhaltenstherapie teilt. Als entscheidenden Faktor für das Gelingen einer Psychotherapie nennt Rogers eine bestimmte »philosophische Orientierung des Beraters«¹²⁴, deren Hauptmerkmale er in der Achtung vor dem Wert und der Würde des Patienten sowie in der Anerkennung seiner »Befähigung und sein[es] Recht[s] zur Selbstlenkung«¹²⁵ sieht. Rogers verwahrt sich gegen Haltungen, die »vom Individuum die Vorstellung eines Objekts haben, das zergliedert, diagnostiziert und manipuliert werden kann.«¹²⁶

Die gesprächstherapeutische Grundhaltung manifestiert sich nun in drei Tugenden, die mit den vier hermeneutischen Tugenden, die wir in der Gestalt des Hippokrates im Briefroman vorgefunden haben (Wertschätzung, Interesse, Echtheit und Offenheit), korrespondieren. Die Wertschätzung, die Hippokrates sowohl den Abderiten als auch Demokrit entgegenbringt, ist für Rogers oberste Leitlinie, bei ihm steigert sie sich bis zur bedingungslosen Wertschätzung, die sich in Solidarität, Ermutigung und Akzeptanz niederschlägt. Im Rahmen einer gesprächstherapeutischen Hermeneutik ist des Weiteren die Empathie bedeutsam. Ohne ein hinreichendes Maß an Einfühlungsvermögen lässt sich weder der sprachlich ebenso wie nonverbal ausgedrückte Wahrnehmungs- und Deutungskosmos des Klienten noch sein Selbstkonzept verstehen. Die Inkongruenz im Selbstkonzept, die Rogers bei vielen Patient:innen feststellt, sollte von der Therapeut:in durch das Gegenmodell einer kongruenten Haltung beantwortet werden, wobei er Kongruenz primär in Begriffen von Echtheit, Spontaneität, Offenheit und Wahrhaftigkeit

122 Beispiele für dialektische Strategien finden sich bei Linehan: *Dialektisch-Behaviorale Therapie*. S. 81–83; Linehan, Marsha M. (2015): *DBT Skills Training Manual. Second Edition*. New York und London: Guilford. S. 81–87.

123 Corp. Hipp. ep. 14.

124 Rogers: *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. S. 34.

125 Ebd. S. 35.

126 Ebd.

versteht. Kongruenz kann sich in diesem Sinne zeigen in der authentischen Beziehungsgestaltung mit der Klient:in, die Probleme offen anspricht, oder auch in der Befragung der Klient:in hinsichtlich von Verhaltensweisen, die die Therapeut:in irritieren. Hippokrates hat sich kongruent gezeigt, als er sein Unverständnis des demokritischen Lachens deutlich, aber in nicht-verletzender Weise zum Ausdruck gebracht hat. Auch sein freies Zugeständnis, von Demokrit bereichert worden zu sein, ist Ausdruck von Kongruenz.

In der Dialektischen Verhaltenstherapie wurden die therapeutischen Haltungen und Methoden der Gesprächstherapie im Konzept der Validierung erweitert und vertieft. Validierung als akzeptanzbasierte Strategie wurde von der US-amerikanischen Psychologin Marsha Linehan im Kontext der Therapie der Borderline-Persönlichkeitsstörung entwickelt und meint das ehrliche und erfolgreiche Bemühen, die Emotionen, Wahrnehmungen, Sichtweisen oder das Verhalten anderer nachzuvollziehen und zu verstehen – selbst dann, wenn diese von der validierenden Person nicht gutgeheißen werden. Da die Validierung als unverzichtbares Element der DBT auf jeder Therapiestufe eingesetzt wird und den Weg hin zu Veränderungsprozessen bei den Patient:innen ebnet, gibt es eine Reihe von Validierungsstrategien (V1 bis V7).¹²⁷ Auf Stufe 1 schenkt die Therapeutin ihre volle Aufmerksamkeit der Rede, den Emotionen und dem Verhalten des Patienten. In der nächsten Stufe spiegelt sie diese dem Patienten zurück und überprüft somit die Stimmigkeit ihrer Wahrnehmung. Dabei vermittelt sie unter Verzicht auf Bewertungen, dass die Perspektive des Patienten der aktuelle Ist-Zustand ist, es aber gleichzeitig noch andere Perspektiven geben könnte. Die Artikulation des vom Patienten nicht ausdrücklich Verbalisierten durch die Therapeutin (*mind-reading*) bildet Stufe 3. Auf Stufe 4 wird das Verhalten des Patienten im Kontext seiner Ursachen (vergangene Leiderfahrungen sowie dysfunktionale Grundannahmen und Glaubenssätze), und in Stufe 5 im Kontext der aktuellen Situation präzise erschlossen und validiert. Insofern auf den Stufen 4 und 5 zwischen dem Verständnis der *Gründe* für ein Verhalten und dessen *Gutheißen* (durch den Patienten) unterschieden wird, eröffnen sie den Weg hin zur Veränderung des Verhaltens in vergleichbaren zukünftigen Situationen. Stufe 6 korrespondiert mit der Forderung Rogers' nach radikaler Echtheit und misst das Verhalten des Patienten an der gesellschaftlichen Norm (»Jeder hätte so gehandelt« vs. »Das Verhalten entspricht nicht der Norm«). Die den Validierungsprozess abschließende Stufe 7¹²⁸

127 Vgl. Linehan: *DBT Skills Training Manual*. S. 87–90.

128 Die sieben Validierungsstrategien können – je nach Kontext – nacheinander als aufsteigende Abfolge, aber auch einzeln angewandt werden.

vermittelt als Cheerleading den Glauben der Therapeutin an den Patienten und seine Fähigkeiten zur Veränderung in Richtung eines erfüllten Lebens.

Hippokrates' weiser Umgang mit den Abderiten ebenso wie mit Demokrit lässt sich als Anwendung von Validierungsstrategien *avant la lettre* lesen. So validiert er im Vorfeld seines Besuchs die Sorge der Abderiten um den anscheinend verwirrten Philosophen. Er bestätigt, dass ein Teil der beschriebenen Symptomatik als Anzeichen einer Melancholie bekannt ist, und preist die Sorge um den weisen Mann der Stadt.¹²⁹ Zugleich jedoch stellt er in den Raum, dass sich das absonderliche Verhalten Demokrits auch mit seiner Hinwendung zur Philosophie erklären ließe und die Abderiten in ihrem Verdacht des demokritischen Wahnsinns irren könnten.¹³⁰ Damit hat Hippokrates im Sinne der Validierungsstrategien V1, V2 und V5 agiert. Ähnliches gilt für das Auftreten des Arztes gegenüber Demokrit. Schon seine Weigerung, eine Ferndiagnose zu stellen, offenbart eine validierende Haltung, insofern der persönlichen Bekanntschaft mit dem Philosophen mehr Gewicht zugesprochen wird als dem Urteil seines Umfelds. Auch bei der Begegnung mit Demokrit verzichtet Hippokrates auf eigene Deutungen des demokritischen Verhaltens und überlässt es diesem, sich selbst zu erklären. Zugleich scheut er sich nicht, die der Norm zuwiderlaufende Exzentrizität des demokritischen Lachens über alles und jeden zu benennen,¹³¹ und handelt somit im Sinne der Strategie V6.

Summa summarum lässt sich festhalten: Im Briefroman wird Hippokrates als einfühlsamer Mediziner präsentiert, der einen validierend-wertschätzenden, freundlichen und unpräntösen Habitus an den Tag legt, wie er heute noch als Ideal gelten kann. Dieser Habitus galt damals wie heute als Ausdruck einer philosophischen Grundeinstellung über das Wesen und die Würde des Menschen und findet sich auch in weiteren Schriften des *Corpus Hippocraticum*. Mit Bezug auf die Schrift *Über den Arzt* schreibt Flashar in diesem Sinne: »Der Arzt soll freundlich sein, nicht anmaßend oder misanthrop [...], und vor allem soll er gerecht sein. Wir sind mit dieser Schrift schon am Ende des 4. Jahrhunderts [v. Chr.], in dem sich mit Platon und Aristoteles eine philosophische Ethik ausgebildet hat.«¹³² Vergleichbares gilt für die Schrift *Über das anständige Verhalten*, die »mit geradezu

129 Vgl. Corp. Hipp. ep. 11 und 12.

130 Vgl. Corp. Hipp. ep. 12.

131 Vgl. Corp. Hipp. ep. 17.

132 Flashar: *Hippokrates*. S. 181.

philosophischen Überlegungen über verschiedene Arten des Wissens¹³³ beginnt und die das uneigennützigste Wissen des Arztes beschreibt: »Dieses wahre Wissen ist mehr als ein erlerntes Fachwissen, es betrifft den ganzen Menschen und steht auf einer Stufe mit der Philosophie, der Weisheit.«¹³⁴ Die humanistische Orientierung, die sowohl die Gesprächstherapie als auch die Dialektische Verhaltenstherapie auszeichnet, findet sich in den erwähnten Schriften des *Corpus Hippocraticum* ebenso wie im Briefroman: »Die Medizin als praktische Wissenschaft steht (und gedeiht) in einem Kontext allgemeiner Philanthropie. Dabei ist zu bedenken, dass ›Philanthropie‹ [...] wörtlich das Zusammensein, das Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Menschen bedeutet. In einem solchen umfassenden Humanum findet die Medizin im Sinne der ärztlichen Kunst ihren Platz.«¹³⁵

3 Philosophie als Hermeneutik – Ein kurzes Schlusswort

Zu den vielfältigen Möglichkeiten, das Wesen der Philosophie zu bestimmen, gehört auch das Verständnis der Philosophie als Hermeneutik der Welt und der menschlichen Existenz; Gedanken dazu finden sich bei Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer, Joachim Ritter und Hans Lipps. Doch schon Aristoteles sieht in Anknüpfung an Platon¹³⁶ den Beginn des Philosophierens im Staunen über das scheinbar Unerklärliche und dem Wunsch nach Verstehen: »Denn Verwunderung (*thaumazein*) veranlasste zuerst wie noch jetzt die Menschen zum Philosophieren [...]. Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen. [...] Wenn sie also philosophierten, um der Unwissenheit zu entgehen, so suchten sie die Wissenschaft offenbar des Erkennens wegen.«¹³⁷

Die hermeneutische Grundhaltung, die wir bei der Figur des Hippokrates im Briefroman ebenso wie bei Carl Rogers und Marsha Linehan ausgemacht haben, mag demnach ihren Ursprung im antiken Denken haben, und lässt sich umgekehrt als Ideal jeglichen Philosophierens im Gespräch und Austausch mit anderen ebenso wie mit Texten postulieren: Authentizität im Diskurs, Wertschätzung des

133 Ebd. S. 182.

134 Ebd.

135 Flashar: *Hippokrates*. S. 185.

136 Vgl. Plat. *Tht.* 155d.

137 Arist. *Met.* I,2, 982b. Zitiert nach Aristoteles (1999): *Metaphysik*. Übers. von Hermann Bonitz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gesprächspartners, Interesse für die Welt und den Menschen, und eine Offenheit, die so arm an Vorurteilen und Stereotypen ist, wie es einer endlichen Vernunft möglich ist, bzw. die bereit ist, ihre Vorurteile und Vorannahmen immer wieder zu prüfen. Ein Philosoph ist eben einer, der die Weisheit wahrhaft liebt und nach ihr sucht, gerade weil er sie noch nicht gefunden hat und folglich offen ist für neue Wege des Denkens.

Dass dieses Ideal nicht selbstverständlich ist, zeigt das Urteil der Medizingeschichte und der Klassischen Philologie, wo der Briefroman im *Corpus Hippocraticum* lange Zeit als unglaubliches und respektloses Werk eines plumpen Fälschers wahrgenommen wurde. Diese Ansicht hat verschiedene Gründe,¹³⁸ von denen eine für die vorliegende Deutung besonders relevant ist: Nicht zuletzt habe, so Rütten, »die zwiespältige Rolle des Arztes als guter Diagnostiker einerseits und leicht begriffsstutziger philosophischer Schüler andererseits [...] zu dieser Missachtung seitens der modernen Hippokratesforschung beigetragen.«¹³⁹ Tatsächlich beruht diese Perspektive auf einem Verständnis ärztlichen Könnens, das von Überlegenheit, Autorität und Omniszienz geprägt ist und das folglich die in meinem Deutungsvorschlag als Tugenden verstandenen Haltungen des Fragens und der Offenheit als Anzeichen mangelnder Kompetenz betrachtet. In gut sokratischem Sinne ist Hippokrates im Briefroman bereit, das eigene Unwissen einzugehen, und erweist sich ebendeshalb als offen für die Belehrung durch Demokrit sowie als wahrer Philosoph, das heißt als einer, der sich ernsthaft um die Weisheit bemüht. In diesem Sinne fallen seine Kompetenzen in der *psychotherapeutischen* wie in der *philosophischen* Hermeneutik zusammen. Das Bild, das im Briefroman von Hippokrates gezeichnet wird, entspricht somit der Zeichnung des Hippokrates im *Corpus Hippocraticum* als Arzt und Philosoph zugleich.

Trotz des ihm inhärenten hermeneutischen Ethos verzichtet der Roman nicht auf Stereotypen und Klischees. So ist die dort beschworene geistige Beschränktheit der Abderiten ein beliebter literarischer Topos. Von den 265 Witzen, die die spätantike Witzesammlung *Philogelos* überliefert,¹⁴⁰ machen sich ganze 18 über die abderitische Dummheit lustig.¹⁴¹ Zugleich ist das Vorurteil abderitischer Dummheit mit einem anderen Topos verbunden, nämlich dem seiner Umwelt als lächer-

138 Vgl. Rütten: *Demokrit*. S. 1–4.

139 Ebd. S. 214.

140 Vgl. Beard: *Das Lachen im alten Rom*. S. 252–284. Eine Auswahl von Witzen im *Philogelos* findet sich bei Weeber, Karl-Wilhelm (Hrsg.) (2006): *Humor in der Antike*. Stuttgart: Reclam. S. 45–52.

141 Vgl. Geier: *Worüber kluge Menschen lachen*. S. 59.

lich geltenden Philosophen. Im platonischen Höhlengleichnis wird derjenige, der von seinen Fesseln befreit wurde und den Aufstieg aus der Schattenwelt der Höhle zur wahren Welt gewagt hat, bei seiner Rückkehr von den übrigen Höhlenbewohnern wegen seines abstrus erscheinenden Berichts verlacht.¹⁴² Und es scheint auch kein Zufall zu sein, dass es ausgerechnet eine thrakische Magd gewesen sein soll (Abdera liegt in Thrakien), die sich über den bei der Himmelsbeobachtung in einen Brunnen gefallenen Philosophen Thales lustig gemacht hat.¹⁴³ Da Platon beim Referat der Thales-Legende betont, dass dieses (Vor-)Urteil über lachhafte Philosophen nicht nur »den Thrakierinnen« zu eigen ist, »sondern auch dem übrigen Volk«,¹⁴⁴ zeigt sich die Gegenüberstellung der beschränkten Abderiten mit dem weisen Demokrit als Konfrontation zweier Lesarten des menschlichen Daseins und damit als Kontroverse zweier existenzieller hermeneutischer Thesen. Insofern der Briefroman allerdings das Klischee der abderitischen Torheit aufgreift und zugleich den ebenfalls in Abdera geborenen Demokrit als Paradigma philosophischer Weisheit präsentiert, nimmt er auf ein Stereotyp Bezug, um es sogleich an einem exemplarischen Beispiel zu durchbrechen. Damit hat der Autor, wie mir scheint, sein hermeneutisches Ethos auch an diesem Punkt zumindest ansatzweise realisiert. Irritieren kann allenfalls, dass die Weisheit Demokrits den Philosophen in den Augen des Hippokrates »wie ein göttliches Wesen«¹⁴⁵ erscheinen lässt und er ihn als »den besten Erklärer der Natur und der Welt (*ariston te physios hermeneutên kai kosmou*)«¹⁴⁶ preist. Der Wahrheitsanspruch, der mit der tentativen Zuschreibung von Gottähnlichkeit verbunden ist, ist hoch und suggeriert, dass das Philosophieren und die Haltung des offenen Fragens und Verstehenwollens mit Demokrit an ein Ende gekommen ist. Dass dem nicht so ist, zeigt der an die Begegnung in Abdera anschließende Briefwechsel zwischen Hippokrates und Demokrit und der Austausch ihrer Schriften. Indem sie im Dialog bleiben, erwarten sie, von dem jeweils anderen an Einsicht bereichert zu werden, und praktizieren im Sinne Gadamers Philosophie und Hermeneutik als unendliches Gespräch.

142 Vgl. Plat. Rep. 7, 517d.

143 Vgl. Plat. Th. 174c; Geier: *Worüber kluge Menschen lachen*. S. 21.

144 Plat. Th. 174c. Zitiert nach Platon (2007): *Theätet (Gr./Dt.)*. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Übersetzung durchgesehen und überarbeitet von Alexander Becker. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

145 Corp. Hipp. ep. 17. Der Verweis auf die Götterwelt findet sich bereits in ep. 15, wo der Heilgott Asklepios dem Hippokrates im Traum erscheint und die Vermutung der Abderiten, Demokrit könne wahnsinnig sein, als »Einbildung« disqualifiziert.

146 Corp. Hipp. ep. 20.

Literatur

- Ahonen, Marke (2014): *Mental Disorders in Ancient Philosophy*. Heidelberg: Springer.
- Aristoteles (1999): *Metaphysik*. Übers. von Hermann Bonitz. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles (2008): *Nikomachische Ethik*. Übers. und hrsg. von Ursula Wolf. 2. Aufl. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Aristoteles (2010): *Rhetorik*. Übers. und hrsg. von Gernot Krappinger. Stuttgart: Reclam.
- Beard, Mary (2016): *Das Lachen im alten Rom. Eine Kulturgeschichte*. Darmstadt: Philipp von Zabern.
- Cicero (2007): *De finibus bonorum et malorum. Über das höchste Gut und das größte Übel (Lat./Dt.)*. Übers. und hrsg. von Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (2019): *De oratore. Über den Redner (Lat./Dt.)*. Übers. und hrsg. von Harald Merklin. Stuttgart: Reclam.
- Deister, Arno und Wilms, Bettina (2020): »Schizophrenien, wahnhafte Störungen, bipolare Störungen«. In: Senf, Wolfgang; Broda, Michael; Voos, Dunja und Neher, Martin (Hrsg.): *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart und New York: Thieme. S. 524–540.
- Demokrit (1996): *Fragmente zur Ethik (Gr./Dt.)*. Neu übers. und kommentiert von Gred Ibscher. Stuttgart: Reclam.
- Diller, Hans (1994): »Nachwort«. In: ders. (Hrsg.): *Hippokrates. Ausgewählte Schriften*. Übers. von Hans Diller. Stuttgart: Reclam. S. 325–337.
- Diogenes Laertius (1998): *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg: Meiner.
- Dodds, Eric R. (1970): *Die Griechen und das Irrationale*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Egli, Franziska (2008): »metron«. In: Horn, Christoph und Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. 2. Aufl. München: C. H. Beck. S. 280.
- Flashar, Hellmut (2016): *Hippokrates. Meister der Heilkunst. Leben und Werk*. München: C. H. Beck.

- Geier, Manfred (2007): *Worüber kluge Menschen lachen. Kleine Philosophie des Humors*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Golder, Werner (2007): *Hippokrates und das Corpus Hippocraticum. Eine Einführung für Philologen und Mediziner*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Halliwell, Stephen (2008): *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harwardt, Sabine (2008): »ataraxia«. In: Horn, Christoph und Rapp, Christof (Hrsg.): *Wörterbuch der antiken Philosophie*. 2. Aufl. München: C. H. Beck. S. 73–74.
- Herzberg, Philipp Yorck (2019): »Goldwater-Regel«. In: Wirtz, Markus Antonius (Hrsg.): *Dorsch. Lexikon der Psychologie*. <https://dorsch.hogrefe.com/stichwort/goldwater-regel>, abgerufen am 28. März 2023.
- Hippocrates (1990): *Pseudoepigraphic Writings. Letters, Embassy, Speech from the Altar, Decree*. Übers. von Wesley Smith. Leiden: Brill.
- Hippokrates (1983): *Die Briefe des Hippokrates*. Übers. von Anton Fingerle. Stuttgart: Hippokrates-Verlag Marquardt.
- Homer (1983): *Ilias*. Übertr. von Hans Rupé. Mit Urtext, Anhang und Registern. 8. Aufl. München und Zürich: Artemis.
- Horaz (1986): *Epistulae. Briefe (Lat./Dt.)*. Übers. und hrsg. von Bernhard Kytzler. Stuttgart: Reclam.
- Horn, Christoph (1998): *Antike Lebenskunst. Glück und Moral von Sokrates bis zu den Neuplatonikern*. München: C. H. Beck.
- Hoyer, Jürgen; Helbig-Lang, Sylvia und Reinecker, Hans (2020): »Kognitive Verhaltenstherapie«. In: Senf, Wolfgang; Broda, Michael; Voos, Dunja und Neher, Martin (Hrsg.): *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart und New York: Thieme. S. 231–266.
- Juvenal (1993): *Satiren*. Übers. und mit Anmerkungen versehen von Joachim Adamietz. München und Zürich: Artemis & Winkler.
- Kanz, Roland (2007): »Lachhafte Bilder. Sedimente des Komischen in der Kunst der frühen Neuzeit«. In: ders. (Hrsg.): *Das Komische in der Kunst*. Köln: Böhlau. S. 26–58.

- Leven, Karl-Heinz (2008): *Geschichte der Medizin. Von der Antike bis zur Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Linehan, Marsha M. (2006): *Dialektisch-Behaviorale Therapie der Borderline-Persönlichkeitsstörung*. München: CIP-Medien.
- Linehan, Marsha M. (2015): *DBT Skills Training Manual*. 2. Aufl. New York und London: Guilford.
- Linehan, Marsha M. (2020): *Building a Life Worth Living. A Memoir*. New York: Random House.
- Long, Anthony A. und Sedley, David N. (2006): *Die hellenistischen Philosophen. Texte und Kommentare*. Stuttgart und Weimar: Metzler.
- Maio, Giovanni (2020): »Ethik der Psychotherapie«. In: Senf, Wolfgang; Broda, Michael; Voos, Dunja und Neher, Martin (Hrsg.): *Praxis der Psychotherapie. Ein integratives Lehrbuch*. Stuttgart und New York: Thieme. S. 59–64.
- Mansfeld, Jaap und Primavesi, Oliver (2011): *Die Vorsokratiker (Gr./Dt.)*. Stuttgart: Reclam.
- o. A. (2023): »Lachen«. In: *Woxikon*. <https://synonyme.woxikon.de/synonyme/lachen.php>, abgerufen am 17. März 2023.
- Platon (1987): *Apologie des Sokrates. Kriton*. Übers. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam.
- Platon (2004): *Der Staat. Politeia*. Übers. und hrsg. von Karl Vretska. Stuttgart: Reclam.
- Platon (2006): *Symposion (Gr./Dt.)*. Übers. und hrsg. von Thomas Paulsen und Rudolf Rehn. Stuttgart: Reclam.
- Platon (2007): *Theätet (Gr./Dt.)*. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Durchgesehen und überarbeitet von Alexander Becker. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Platon (2007): *Phaidon*. Übers. von Friedrich Schleiermacher. Stuttgart: Reclam.
- Platon (2009): *Protagoras (Gr./Dt.)*. Übers. von Hans-Wolfgang Krautz. Stuttgart: Reclam.
- Pöschl, Heinrich Ernst (Hrsg.) (1841): *Thusnelda – Zeitschrift zur Bildung und Unterhaltung der Jugend; insbesondere der weiblichen 3*.

- Rapp, Christof (2016): »Lebenskunst und Naturforschung bei Epikur«. In: Ernst, Gerhard (Hrsg.): *Philosophie als Lebenskunst. Antike Vorbilder, moderne Perspektiven*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 33–65.
- Rogers, Carl (2021): *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. Client-Centered Therapy*. 21. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer.
- Rütten, Thomas (1992): *Demokrit. Lachender Philosoph und Sanguinischer Melancholiker. Eine pseudo-hippokratische Geschichte*. Leiden und New York: Brill.
- Seneca (2014): *Briefe an Lucilius*. Übers. von Heinz Gunermann, Franz Loretto und Rainer Rauthe. Hrsg. von Marion Giebel. Stuttgart: Reclam.
- Seneca (2014): *De ira. Über die Wut (Lat./Dt.)*. Übers. und hrsg. von Julia Wildberger. Stuttgart: Reclam.
- von Graevenitz, Antje (2007): »Das breite Lachen – eine brüchige Ikonographie«. In: Kanz, Roland (Hrsg.): *Das Komische in der Kunst*. Köln: Böhlau. S. 232–258.
- Weeber, Karl-Wilhelm (Hrsg.) (2006): *Humor in der Antike*. Stuttgart: Reclam.
- Williams, Bernard (2000): *Scham, Schuld und Notwendigkeit. Eine Wiederbelebung antiker Begriffe der Moral*. Berlin: Akademie.
- Wulfram, Hartmut (2011): »Sehen und Gesehen werden. Der lachende Demokrit bei Horaz und Juvenal«. In: *Wiener Studien* 124, S. 143–164.

Die Einheit der menschlichen Seele

Siger von Brabant in der Auseinandersetzung mit Albertus Magnus über die substantiale Form des Menschen

René Engelmann

1 Einleitung – Fragestellung, Textauswahl und Vorgehen

Die berühmte Pariser Thesenverurteilung des Bischofs Étienne Tempier vom 7. März 1277 gilt als epochemachendes Ereignis in der mittelalterlichen Geistesgeschichte. Anders als die vorhergehende Verurteilung von 1270 und als die eher wirkungslosen Aristoteles-Verbote früherer Jahre schlug die Inkrimination von 219 Thesen an der Pariser Universität, die dort fortan nicht mehr öffentlich vertreten werden durften, Wellen über die regionale Geltung des Dokumentes hinaus.¹ Sie zementierte die institutionelle Trennung von Philosophie und Theologie, indem sie Themen festlegte, über die in der *artes*-Fakultät keine andere Auffassung als die der anerkannten Kirchenlehre angenommen werden durfte (auch wenn sich in der Folge oft nicht daran gehalten wurde).² Im Zentrum dieser Auseinandersetzungen, die zur Verurteilung von 1277 führten, standen bekanntlich die Positionen jener Lehrer der philosophischen Fakultät, die man seit Thomas von Aquin »Averroisten« nannte – allen voran Siger von Brabant und Boethius von

1 Zum Gesamten vgl. Flasch, Kurt (1989): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung. S. 26–63, bes. 29 f. und 59–62.

2 Vgl. Bianchi, Luca (1998): »1277 – A Turning Point in Medieval Philosophy?« In: Aertsen, Jan A. und Speer, Andreas (Hrsg.). *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin und Boston: De Gruyter. S. 90–110. Zur Veränderung der akademischen Diskussionen im Mittelalter vgl. auch die Beiträge in Emery, Kent und Speer, Andreas (Hrsg.) (2001): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlin und Boston: De Gruyter.

Dacien.³ Spricht man heute zwar oft eher von »radikalen Aristotelikern«,⁴ sind die Problemkreise dennoch dieselben geblieben: Neben beispielsweise den kosmologischen Streitpunkten der Ewigkeit der Welt und der Verfasstheit der Gestirne⁵ und spezifisch theologischen Fragen nach Wert und Wissenschaftscharakter der Theologie⁶ lag ein Schwerpunkt der Verurteilung auf Diskussionen über Natur und Wirkungsweise des Intellektes.⁷

»Intellekttheorie« ist im 13. und 14. Jahrhundert ein Sammelbecken für philosophische Fragen der Erkenntnistheorie, Philosophie des Geistes und Metaphysik – sowie immer auch ihrer anthropologischen Implikationen. Der *intellectus* steht dabei für die Menge aller höheren kognitiven Fähigkeiten, die nur dem Menschen (und unkörperlichen reinen Geistwesen wie Intelligenzen und Engeln) zukommen.⁸ Die diesbezüglich diskutierten Probleme und Lösungsvorschläge sind historisch wie systematisch von hohem Interesse, wie in besonderer Weise Arbeiten von Dominik Perler zu erkenntnistheoretischen⁹ und geistphilosophischen¹⁰ Problemen zeigen.

In diesem Beitrag soll nun ein *metaphysischer* Aspekt dieser intellekttheoretischen Debatten näher in Augenschein genommen werden: Die einzelnen Fragen zum

-
- 3 Vgl. Flasch, Kurt (2013): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta. 3. Aufl. Stuttgart: Reclam. S. 409–418.
 - 4 Vgl. ebd. S. 409–412; Bazán, Bernardo C. (2005): »Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant«. In: Aris, Marc A.; Dreyer, Mechthild; Honnefelder, Ludger und Wood, Rega (Hrsg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff. S. 85–630. Dagegen spricht sich Perkams, Matthias (2007): »Einleitung«. In: ders. (Hrsg.): *Siger von Brabant. Quaestiones in tertium De anima. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles. Nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 11–56, hier: S. 13 f. für eine Rehabilitierung der Bezeichnung »Averroismus« aus.
 - 5 Vgl. zum Beispiel die Thesen 6, 87–94, 98, 106, 132, 143 oder 161–162. Die Thesen sind gesammelt in Flasch: *Aufklärung im Mittelalter?* S. 89–261.
 - 6 Vgl. zum Beispiel die Thesen 24, 37, 40, 150–154 oder 175.
 - 7 Vgl. zum Beispiel die Thesen 31–32 oder 115–127, besonders die These 123.
 - 8 Vgl. Perler, Dominik (2004): *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 147.
 - 9 Perler, Dominik (2012): *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
 - 10 Perler: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Siehe auch neuerdings seine Analysen der metaphysischen, psychologischen und handlungstheoretischen Dimensionen der Personalität in Perler, Dominik (2020): *Eine Person sein. Philosophische Debatten im Spätmittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Wesen des Intellekts stehen – da es sich auch immer um die Frage nach dem *menschlichen* Intellekt handelt – im Rahmen einer umfassenden Anthropologie: Der Mensch wird – entsprechend der dominierenden aristotelischen Tradition – als vernunftbegabtes Lebewesen, *animal rationale*, definiert. Er ist also einerseits wesentlich biologisch-körperliches Wesen und in seiner Erkenntnis immer auf die Sinne angewiesen.¹¹ Andererseits ist er auch ein intellektuelles Wesen, das durch den Besitz dessen, was »Geist« (*nous, intellectus* bzw. *mens*) heißt, über diese bloß sinnliche und biologische Ebene immer schon hinaus ist.¹² Die Frage, die sich dabei stellt, ist, wie eine solche Entität, die in ihrem Wesen, also aristotelisch gesprochen ihrer *Substanz*, zwei so unterschiedlich scheinende Aspekte in sich vereint, eine *Einheit* bilden soll, die mehr als eine äußerliche Zusammensetzung ist. Die metaphysische Frage, die hier angegangen werden soll, lautet daher: Wie ist es möglich, dass die Substanz des Menschen eine Einheit bildet?

Dass die menschliche Substanz eine Einheit bildet, war vorausgesetzt und bereits durch den aristotelischen Substanzbegriff gefordert. Die Substantialität einer Entität gewährleistete ihre Einheit, sodass ein *Dualismus* der Substanz für einen strengen Aristoteliker schlechthin unmöglich ist: Jede eigenständige Entität hat eine und nur eine Substanz, die sie erst zu einer einheitlichen und einen macht.¹³

Diese Einheitlichkeit wurde durch eine These gefährdet, die bei der Pariser Verurteilung eine herausragende Rolle spielte: Die berüchtigte These von der Einheit des Intellekts.¹⁴ Besonders hier wird der Grund der Bezeichnung der *artes*-Lehrer

11 Vgl. zum Beispiel Aristoteles: An. post. II 19, 99b32–100b17. Für die Siglen der Quellentexte vgl. das Literaturverzeichnis dieser Arbeit.

12 Vgl. zum Beispiel Aristoteles: De An. II 2, 413b24–30. Siehe auch den Überblick in Rapp, Christof (2017): »Aristoteles' hylemorphistischer Seelenbegriff«. In: Ferrari, Cleophea und Kiesel, Dagmar (Hrsg.): *Seele*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 45–82, hier: S. 68–80.

13 Vgl. ebd. S. 50–54. Daher sei auch die Frage, ob Körper und Seele eines sind, sinnlos, weil sie sich als Materie und Form einer Substanz zueinander verhalten (vgl. Aristoteles: De An. II 1, 412b6–9). Siehe auch Liske, Michael-Thomas (2006): »Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?« In: Niederbacher, Bruno und Runggaldier, Edmund (Hrsg.): *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Heusenstamm: ontos. S. 197–220, hier: S. 210–216; Liske, Michael-Thomas (2003): »Aristoteles' Philosophie des Geistes. Weder Materialismus noch Dualismus«. In: Meixner, Uwe und Newen, Albert (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*. Berlin und New York: De Gruyter. S. 20–56.

14 Vgl. besonders deutlich die These 32. Dass die Verurteilungen es nicht schafften, die Diskussionen zu unterdrücken, wird an dem Auftreten späterer Averroisten wie Johannes von Jandun deutlich.

wie Siger von Brabant als »Averroisten« deutlich. Siger vertritt mit Averroes – in seinem großen *De-Anima*-Kommentar – die These, dass es ausschließlich einen Intellekt für alle Menschen gäbe und dieser Intellekt getrennt (*separatus*) von den Individuen existiere.¹⁵ Dadurch sollte die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisinhalte gesichert werden, die, wenn sie einem transzendenten und notwendigen Intellekt angehören, nicht von kontingenten Erkenntnisakten individuell-leiblicher Wesen abhängen. Neben der erkenntnistheoretischen Frage, wie der Mensch einen Zugang zum Intellekt erhält und der theologischen, wie die individuelle Unsterblichkeit der menschlichen Seele dann noch gesichert werden kann, stellt sich die Frage, ob der Mensch denn überhaupt aus *einer* Substanz besteht oder nicht vielmehr aus zweien. Tatsächlich vertraten viele Mitglieder des Franziskanerordens genau eine solche Position: Sie lehrten, der Mensch sei aus zwei oder gleich *drei* substantiellen Formen zusammengesetzt.¹⁶ Wollte man gegenüber einer solchen Theorie der *pluralitas formarum* die Einheit und Einzigkeit der substantialen Form des Menschen retten, musste man erklären, wie die verschiedenen Facetten des Menschen eine einzige Substanz bilden. In dieser Frontstellung der Unitaristen gegen die franziskanische Position des Pluralismus trifft sich ein »Averroist« wie Siger von Brabant mit seinen berühmtesten dominikanischen Gegnern wie Thomas von Aquin und Albertus Magnus.¹⁷ Die im Folgenden zu untersuchende Debatte analysiert daher zwei Positionen *innerhalb* der Gruppe der Vertreter der Einzigkeit der substantialen Form.

Dabei bietet sich eine Betrachtung der Position Sigers besonders an, da dieser erstens sicherlich der bekannteste¹⁸ der radikalen Aristoteliker des 13. Jahrhunderts ist und zweitens in der Forschung hauptsächlich in eben diesen berühmten radi-

15 Vgl. Averroes: In de An. III, commentum 5. S. 387–413. Vgl. dazu prägnant Wirmer, David (2013): »Metaphysik und Intellektlehre. Philosophische Hauptthemen des Ibn Rušd (Averroes)«. In: Eichner, Heidrun; Perkams, Matthias und Schäfer, Christian (Hrsg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 340–364, hier: S. 353–361.

16 So zum Beispiel Richard von Mediavilla und Petrus Johannis Olivi (vgl. die klassischen Darstellungen Zavalloni, Roberto (Hrsg.) (1951): *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*. Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie; Schneider, Theodor (1973): *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel »anima forma corporis« im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*. Münster: Aschendorff; siehe auch die Analyse in Perler: *Eine Person sein*. S. 57–85).

17 Zu den Bezeichnungen »Unitarismus« und »Pluralismus« vgl. Perler: *Eine Person sein*. S. 28.

18 Insbesondere durch seine namentliche Nennung in Dantes *divina comedia*, Paradiso X, V. 122–138.

kalen Gegenentwürfen – Ewigkeit der Welt, Einheit des Intellekts, abgetrennte Intelligenzen – näher untersucht wurde.¹⁹ In der Frage nach der Einzigkeit der substantialen Form vertritt er hingegen mit seinen Hauptgegnern eine gemeinsame Grundannahme. Es wird sich allerdings zeigen, dass er durch seinen Versuch einer Begründung und Explikation dieser Grundannahme einen anderen Weg gehen wird – einen Weg, der schließlich zur These der Einheit des Intellekts führt. Seine Theorie des Intellekts legt er in der *Zeit* vor der 1277er Verurteilung bekanntlich in den achtzehn *Quaestiones in tertium de anima* von 1265/1266 dar, deren erste *quaestio* die Frage nach der Einheit des Menschen diskutiert und die daher hier (zusammen mit der siebten *quaestio*) im Vordergrund stehen und detailliert untersucht werden soll.

Als Vergleichstheorie soll die Konzeption des Albertus Magnus dienen, eines erklärten Gegners sowohl der These der Einheit des Intellekts als auch der Pluralität der Formen.²⁰ Albertus Magnus kommt als Bezugspunkt deshalb besonders infrage, da Sigers Text direkt auf seine Theorie Bezug nimmt²¹ und Albert der einzige in Sigers *Quaestiones* namentlich genannte (zeitgenössische) Autor ist.²² Da es eine akademische Gepflogenheit des Mittelalters war, noch lebende Zeitgenossen nicht beim Namen zu nennen – insbesondere, wenn man eine ihnen entgegengesetzte Position vertrat –, ist diese Namensnennung besonders bemerkenswert.²³

19 Vgl. exemplarisch Dodd, Toni (1998): *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. An Examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology*. Lewiston: Edwin Mellen. Siehe dazu auch die eher kritische Rezension von Bukowski, Thomas (1999): »The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. An Examination of His Views on the Relationship of Philosophy and Theology by Tony Dodd (review)«. In: *The Thomist* 63 (4), S. 666–669. Vgl. auch Van Steenberghen, Fernand (1977): *Maitre Siger de Brabant*. Louvain und Paris: Publications Universitaires. S. 303–322, 325–338 und 339–374.

20 Vgl. Albertus Magnus: *De nat. et or. an.* I 5 (ed. Anzulewicz, S. 88/89–90/91) und *De hom.* (ed. Colon. XXVII/2), S. 88, Z. 1–22.

21 Siehe Abschnitt 3.1 unten.

22 Vgl. Siger von Brabant: *Quaest. in III De an.* q. 12 (ed. Bazán, S. 39): »Andere sagen, und dies scheint die Position Alberts zu sein, dass unserem Intellekt irgendeine Erkenntnis eingeboren ist« [»Alii dicunt, et videtur esse positio Alberti, quod intellectui nostro est innata aliqua cognitio«]. Zugrundegelegt wird die Edition von Perkams, Matthias (Hrsg.): *Siger von Brabant. Quaestiones in tertium De anima. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles. Nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau: Herder, da sie als Neubearbeitung der Standardausgabe Bernardo Bazáns den momentan besten Text bietet. Die Übersetzung der Zitate lehnt sich, mit gelegentlichen Abweichungen, ebenfalls an Perkams Übersetzung an.

23 Vgl. Perkams: »Einleitung«. S. 29. Auch an der Stelle, an der Albert namentlich genannt wird, bezieht Siger gegen ihn Position (vgl. Siger von Brabant: *Quaest. in III De an.* q. 12 (ed. Bazán, S. 39)).

Zur Frage nach der seelischen Einheit des Menschen kommen bei Albert aus der Zeit vor Sigers *Quaestiones* insbesondere drei Texte infrage: Das frühe Werk über den Menschen (*De homine*), sein Kommentar zu Aristoteles' *De Anima* sowie seine Abhandlung über Natur und Ursprung der Seele (*Liber de natura et origine animae*) von 1258.²⁴ Für die folgende Untersuchung werden dennoch primär die Ausführungen des *Liber de natura et origine animae* zugrunde gelegt und dies aus zwei Gründen: Erstens handelt es sich dabei um Alberts spätestes Werk dieser Phase zu dieser Frage, sodass es sich bei dessen Darstellung um seine reifste Position handelt, die auch zeitlich am nächsten an Sigers *Quaestiones* liegt. Zweitens handelt es sich dem Text um einen eigenständigen Traktat. *De homine* ist, als Teil der *Summa de creaturis* – wie in der Summenliteratur üblich – in Quaestionsform aufgebaut, setzt sich also anhand der Diskussion konkreter Einwände mit sehr speziellen Details auseinander. *De Anima* dagegen ist ein Kommentar und diskutiert entsprechend verschiedene Interpretationen von Aristoteles-Texten; in diesem Fall werden in einer Abschweifung (*digressio*) des dritten Buches die Positionen und »Irrtümer« der griechischen, arabischen und lateinischen Kommentatoren ausführlich dargestellt;²⁵ die selbstständige Darlegung der eigenen Positionen ist dagegen äußerst kurz.²⁶ *De natura et origine animae* als Werk der literarischen Form des Traktats entwickelt Alberts Position in systematischer und freier (also weder an einzelne Einwände zu Positionen innerhalb von *quaestiones* noch an zu kommentierende Textstellen gebundene) Weise. Daher soll in der Analyse primär von *De natura et origine animae* ausgegangen werden.

Die den Beitrag leitende Frage lautet dabei: Wie versuchen Siger von Brabant und Albertus Magnus die Einheit der menschlichen Seele trotz ihrer so unterschied-

24 Zur Datierung vgl. Anzulewicz, Henryk (2006): »Einleitung«. In: ders. (Hrsg.): *Albert der Große. Liber de natura et origine animae. Über die Natur und den Ursprung der Seele*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 9–36, hier: S. 21. Im Folgenden liegt die zweisprachige Edition von Anzulewicz zugrunde; an diese Ausgabe lehnt sich auch die Übersetzung (mit Abweichungen) an.

25 Nach der Einführung der *digressio* in Kapitel 3 (vgl. Albertus Magnus: In de An. III, tr. 2, c. 3 (ed. Colon. VII/1), S. 179, Z. 81–83) diskutieren die Kapitel 4 und 5 die Positionen von Alexander von Aphrodisias, Theophrast und Themistius; die Kapitel 6 bis 9 behandeln Avempace, Abubacher, Averroes, Avicenna, Al-Ghazali und Avicbron; Kapitel 10 behandelt die Meinungen und Irrtümer Platons und Gregors von Nyssa (stellvertretend für »plures Graecorum sapientium« (ebd. c. 10, S. 190, Z. 30f.) und Kapitel 11 die Irrtümer lateinischer Autoren, bevor in Kapitel 12 die »wahre Meinung der Peripatetiker bezüglich aller angeführter Zweifel« [»declaran veram sententiam de omnibus inductis dubiis Peripateticorum«] darstellt (ebd. c. 12, S. 192, Z. 75–77).

26 Vgl. ebd. c. 12, S. 193, Z. 1–70. Es folgt die Antwort auf die *dubia*, insbesondere bezüglich Averroes' Position.

lichen Vermögen zu sichern? Und wie kommen sie trotz der gemeinsamen Grundthese der Einzigkeit der Form zu so verschiedenen Positionen?

Dazu soll in einem ersten Schritt zunächst der theoretische Ausgangspunkt beider Autoren dargestellt werden, indem die aristotelische Seelenkonzeption und ihre Interpretation durch Averroes kurz referiert wird (2). Im anschließenden Hauptteil (3) wird zunächst (3.1) Sigers Argumentation gegen Alberts These dargestellt, die am Beginn der ersten *Quaestio in tertium de anima* steht. Diese Kritik Sigers wird in einen Zusammenhang mit Alberts Position gestellt, wie dieser sie in *De natura et origine animae* selbst entwickelt (3.2). Dabei wird auch der Frage nachgegangen, ob Siger Alberts Position korrekt rekonstruiert. Daraufhin soll Sigers eigene Lösung präsentiert und diskutiert werden (3.3), bevor in einem Fazit das historisch-systematische Ergebnis dargestellt werden soll.

2 Aristotelische Seelenkonzeption und averroistische Interpretation

In *De Anima*, einem der Grundtexte der Philosophie im Mittelalter,²⁷ bestimmt Aristoteles bekanntermaßen die Seele (*psyché*) als »vollendete Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der der Möglichkeit nach Leben besitzt; ein solcher ist wohl ein organischer.«²⁸ Die *entelecheia* als Form einer Sache verleiht der bislang nur potentiellen Entität sowohl ihre aktuelle Existenz als auch ihr Wesen. Das Wesen (*to ti ên einai*) macht die Substanz (*ousia*) einer Sache aus.²⁹ Diese Form ist bei potenziell belebten Körpern die Seele, die als Lebensprinzip diese Körper zu auch tatsächlich belebten macht.³⁰ Die Frage nach der Einheit des Menschen ist also

27 So wurde zum Beispiel 1252 *De Anima* in das Pflichtcurriculum des englischen Teils der Pariser Universität aufgenommen (vgl. Imbach, Ruedi und Schulthess, Peter (1996): *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler. S. 161).

28 Aristoteles: *De An.* II 1, 412a28–30: »ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος. Τοιοῦτον δὲ ὁ ἄν ἢ ὀργανικόν.« Vgl. auch ebd. 412b5 f. Die Übersetzung stützt sich (mit Abweichungen) auf die Ausgabe von Gernot Krapinger

29 Vgl. ebd. II 1, 412b10–15. Allgemein zur Seelenkonzeption vgl. ausführlich Rapp: »Aristoteles' hylemorphistischer Seelenbegriff«. S. 45–82.

30 Vgl. Aristoteles' Ausführungen in *De An.* II, 1. Als Prinzip der Lebewesen (*arché tón zóón*) wird die Seele bereits in *De An.* I 1, 402a6–7 bezeichnet.

die Frage nach der Einheit der menschlichen Seele – und damit auch nach ihrem Bezug zum Körper, dessen Form sie ist.³¹

Diese allgemeinste Bestimmung der Seele sagt nun nach Aristoteles noch nicht sonderlich viel Spezifisches über die Seelen der einzelnen Lebewesen aus. Daher müsse jede Seelenform für sich betrachtet werden.³² Aristoteles unterscheidet im Folgenden drei Arten von Seelen, die nach der Menge ihrer spezifischen Vermögen unterschieden werden.³³ Die grundlegendsten Vermögen des Lebendigen sind die Ernährung, das Wachstum und die Fortpflanzung, zusammengefasst unter dem Begriff der vegetativen Seele (*threptikon, anima vegetativa*). Diese Minimalbedingung der Lebendigkeit erfüllen alle Wesen, die als »lebendig« gelten können: Pflanzen, Tiere und Menschen. Wesen, die darüber hinaus über (mindestens) einen Wahrnehmungssinn verfügen,³⁴ sind von den einfachen Lebewesen spezifisch unterschieden und besitzen demnach eine andere Art von Seele: die sensitive Seelenform (*aisthetikon, anima sensitiva*).³⁵ Schließlich existiert eine Gruppe von Wesen, die darüber hinaus in der Lage ist, allgemeine Begriffe zu bilden, abstrakte Urteile zu fällen, Schlüsse zu ziehen und insgesamt über sich und die Welt zu reflektieren – und nicht zuletzt Wissenschaft zu betreiben. Diese Vermögen sind hinreichend von bloß sinnlicher Rezeptivität unterschieden, sodass es Aristoteles gerechtfertigt erscheint, hier eine weitere Seelenart anzunehmen: Die rationale oder intellektive Seele (*logistikon, anima rationalis vel intellectiva*).³⁶

31 Vgl. hierzu instruktiv Perler, Dominik (1996): »War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (3), S. 341–363, hier: S. 46–363; Liske: »Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?«. S. 10–219. Vgl. zum Ganzen auch Herzberg, Stephan (2015): »Was ist Aristotelischer Hylemorphismus?« In: Wallusch, Patricia und Watzka, Heinrich (Hrsg.): *Verkörpert existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive*. Münster: Aschendorff. S. 91–107.

32 Vgl. Aristoteles: De An. II 3, 414b20–33.

33 Für das Folgende vgl. ebd. II 2–3.

34 Grundlegend ist dabei der Tastsinn, der die Bedingung der Möglichkeit der Ausprägung aller weiteren Sinne ist (vgl. ebd. II 2, 413b4–7 sowie III 12, 434b8–24 und III 13, 435b11–14).

35 Die Vermögen des *aisthetikon* umfassen nicht bloß die Sinne und Vorstellungsvermögen, sondern bei einigen Lebewesen auch Ortsbewegung (vgl. ebd. II 2, 413b1–4). Mit dem Auftreten eines Sinnes verfügt das Lebewesen zugleich auch über das Strebevermögen (vgl. ebd. II 2, 413b21–24, 414a2–3 und II 3, 414b1–6).

36 Vgl. Aristoteles: De An. II 3, 414b16–19. Die Vermögen des Denkens werden dann in den Kapiteln 4 bis 8 des dritten Buches dargelegt (vgl. zusammenfassend Rapp: »Aristoteles' hylemorphischer Seelenbegriff«. S. 77–80; Langer, Claudia und Langer, Otto (2022): *Jerusalem und Athen*.

Bis hierhin ist Aristoteles' Theorie der Seele recht eindeutig. Doch einen notorischen Kampfplatz bieten seit der Spätantike³⁷ die Aussagen über die Sonderstellung der letzten Seelenform, des Intellekts (*nous*). Bereits im zweiten Buch deutet Aristoteles eine Besonderheit des *nous* an,³⁸ die dann in dem dunklen und kurzen Kapitel III, 5³⁹ voll ausformuliert wird:

Aber nur getrennt ist er, was er ist, und dieses allein ist unsterblich und ewig; freilich erinnern wir uns nicht daran, weil dieses nicht affizierbar, der leidende Geist aber sterblich ist; und ohne diesen gibt es kein Denken.⁴⁰

Die Kennzeichnung des Intellekts als getrennt, unsterblich und ewig führte bald zu Diskussionen darüber, in welchem Verhältnis er zu dem sterblichen Menschen und seiner Seele als Form des organischen Körpers steht. Da der *nous* sich keines Organs bedient, scheint er nicht Form eines organischen Körpers zu sein. Es schien so, als würde zumindest der aktive Intellekt eine separate, eigenständige Entität bezeichnen, die eben nicht zur Substanz des Menschen gehört, sondern zu ihr hinzutritt. Diese Deutung wird gestützt durch eine Bemerkung in *De generatione animalium*, in der Aristoteles anlässlich der Frage nach der Entstehung der Seelen behauptet, dass der *nous* von außen bzw. durch die Tür, »*thyrrathen*«,⁴¹ hereintritt.

Meister Eckharts Transformation der aristotelischen Lehre von der Seele, der Vernunft und vom guten Leben. Stuttgart: Kohlhammer. S. 164–182).

- 37 Seit kurzem sind die entsprechenden Diskussionen in einer zweisprachigen Sammlung bequem zugänglich: Busche, Hubertus und Perkams, Matthias (2018): *Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist.* Hamburg: Felix Meiner.
- 38 Vgl. Aristoteles: *De An.* II 2, 413b24–27: »Bezüglich des Geistes freilich und der theoretischen Vermögen herrscht damit noch keinerlei Klarheit, vielmehr scheint dies eine andere Gattung der Seele zu sein, und nur diese scheint abgetrennt werden zu können, wie das Ewige vom Vergänglichen.« [»περι δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδὲν πῶ φανερόν, ἀλλ' εἶοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι, καθάπερ τὸ αἶδιον τοῦ φθαρτοῦ.«]
- 39 Vgl. Langer und Langer: *Jerusalem und Athen.* S. 174–182; Jung, Christian (2011): *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles.* Würzburg: Königshausen & Neumann.
- 40 Aristoteles: *De An.* III 5, 430a22–25: »Χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἶδιον (οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός)· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ.«
- 41 Vgl. Aristoteles: *De gen. an.* II 3, 736b27. Vgl. Söder, Joachim (2005): »*Nous thyrrathen*«. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles«. In: Aris, Marc A.; Dreyer, Mechthild; Honnefelder, Ludger und Wood, Rega (Hrsg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis.* Münster: Aschendorff. S. 75–398; Langer und Langer: *Jerusalem und Athen.* S. 82–185; Jung: *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles.* S. 69–173.

Die aristotelischen Andeutungen zur Sonderstellung des *nous* beförderten die Ansicht eines Hiatus zwischen den vegetativen und sensitiven Vermögen des Menschen auf der einen und seinem intellektiven Vermögen auf der anderen Seite: Ein Riss befände sich innerhalb der Substanz des Menschen.⁴² Um diesen Riss zu kitten und gleichzeitig sowohl Aristoteles' Aussagen über den Intellekt als auch die Allgemeinheit der Denkinhalte beibehalten zu können, entwickelt Averroes – und im Anschluss an ihn die Position der Averroisten oder radikalen Aristoteliker – die These, dass der Intellekt eben nicht zu Substanz des Menschen gehöre, sondern dieser durch eine *conjunctio* über seine Vorstellungskraft Zugang zum Denken des Intellekts erhalte.⁴³ Dabei ist entscheidend, dass dieser eine und einzige, getrennte Intellekt nicht nur den aktiven Intellekt, sondern auch den möglichen Intellekt einschließt. Erstere Position ist sogar nach Thomas von Aquin, einem der vehementesten Gegner der These von der Einheit des Intellekts, eher unproblematisch. Daher ist das primäre Ziel seiner polemischen Schrift gegen die Einheit des Intellekts, auf deren Titel der Name »Averroisten« zurückgeht, die Auffassung der Getrenntheit des *möglichen* Intellekts zu widerlegen.⁴⁴ Die averroistische Position geht nun allerdings davon aus, dass auch der mögliche bzw. »materiale« Intellekt einer und getrennt vom Menschen sei.⁴⁵

Die Theorie der Einheit des Intellekts hat also nicht nur den erkenntnistheoretischen Grund darin, ausgehend von aristotelischen Prämissen die Einheit und Allgemeinheit der Erkenntnis zu sichern, sondern auch den metaphysischen bzw. anthropologischen Grund, die Einheit des *Menschen* zu sichern. Diese These soll im Folgenden anhand der Konzeption des bekanntesten der Averroisten, Siger von Brabant, in seiner Diskussion mit Albertus Magnus überprüft werden.

42 Vgl. zum Überblick Dales, Richard C. (1995): *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill.

43 Vgl. Wirmer: »Metaphysik und Intellektlehre«. S. 357–361.

44 Vgl. Thomas von Aquin: *De unitate int.*, Prooem. (ed. Busa 3, S. 577).

45 Vgl. Averroes: In de An. III, commentum 5, S. 406 f. Zu den verschiedenen Formen und Bezeichnungen der Intellekte vgl. Hasse, Dag N. (1999): »Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus«. In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1), S. 21–78.

3 Siger von Brabant und Albertus Magnus

3.1 Der gemeinsame Ausgangspunkt und Sigers Kritik

Sigers Quaestiones in tertium De Anima gehen vermutlich auf seine Vorlesungen an der artes-Fakultät der Pariser Universität zurück und sind um das Jahr 1265/1266 herum entstanden.⁴⁶ Zunächst gliedert Siger seinen Kommentar in vier Abschnitte,⁴⁷ deren erster in der Diskussion des Unterschieds zwischen dem intellektivem zu den übrigen Seelenteilen⁴⁸ besteht. Dazu stellt er zwei Fragen: (1.) Gründet der intellektive Seelenteil in derselben Substanz wie der vegetative und der sinnliche und (2.) unterscheidet er sich bezüglich des Zugrundeliegenden (*subiectum*) von ihnen? Die erste Frage wird direkt angegangen, die zweite in der *Quaestiones 7–9* behandelt. Wie in der Quaestionsform üblich⁴⁹ führt Siger zunächst die entgegengesetzten Positionen auf. Er verweist auf Averroes' Aussage,⁵⁰ dass Aristoteles meine, »all dies, nämlich das Sinnliche, das Vegetative und der Intellekt, sei eine Substanz in einem Subjekt.«⁵¹ Die Gegenposition wird nicht durch ein Autoritätszitat, sondern mit einem Vernunftargument gestützt. Da der Intellekt sich von den anderen Vermögen dadurch unterscheidet, dass er immateriell sei, könne er nicht wie die anderen beiden Vermögen in einer materialen Form »wurzeln«. Dass ein Vermögen in einer bestimmten Form wurzelt (*radicatur*) bedeutet, dass es in ihm gründet,⁵² also diese Form zur Existenz- und Wirkungsbedingung hat. Sinnliches und Vege-

46 Vgl. Gauthier, René Antoine (1983): »Notes sur Siger de Brabant I. Siger en 1265«. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, S. 201–232, hier: S. 201–212.

47 Diese Gliederung wird allerdings im Verlauf des Textes nicht durchgehalten, was laut Gauthier für die Unvollständigkeit der Überlieferung spricht (vgl. Gauthier: »Notes sur Siger de Brabant I«, S. 207 f.).

48 Der in der mittelalterlichen Terminologie übliche Ausdruck *partes animae* bedeutet allerdings nicht notwendig, dass es sich um getrennte Einzelteile handeln muss. Aristoteles' Schwanken in der Frage, ob es sich bei den Seelenvermögen um echte Teile (*méré*) handelt, war durch *De anima* bekannt. Daher kann *pars* hier eher die Bedeutung von »Hinsicht« haben, wird aber weiterhin wie üblich mit »Teil« übersetzt. Vgl. zum aristotelischen Hintergrund Vander Waerdt, Paul A. (1987): »Aristotle's Criticism of Soul Division«. In: *American Journal of Philology* 108, S. 627–643.

49 Zur *quaestio* vgl. Imbach und Schulthess: *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter*. S. 147–158.

50 Vgl. Averroes: In de An. I, commentum 7, S. 10.

51 Siger von Brabant: *Quaest.* In III de An., q. 1 (ed. Bazán, S. 2): »ista, scilicet sensitivum, vegetativum et intellectivum esse unam substantiam in subiecto.«

52 Gegründet-Sein bzw. *grounding* wird hier im Sinne von Jonathan Schaffers »aristotelian view of metaphysics« verstanden (vgl. Schaffer, Jonathan: »On What Grounds What«. In: Chalmers, David; Manley, David und Wasserman, Ryan (Hrsg.): *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press. S. 347–383, hier: S. 350–356, 373–377).

tatives allerdings sind auf Organe angewiesen und können ohne materielle Form nicht wirklich werden: Ohne Körper kann weder etwas gerochen werden noch kann die Verdauung arbeiten. Daher bestehen material gegründete und nicht-material gegründete Vermögen nicht in derselben Substanz.⁵³ Auf der einen Seite steht also die Autorität des Averroes, der eine Gründung aller Seelenvermögen in derselben Substanz annimmt, und auf der anderen das durch Aristoteles' Ausführung über die Immaterialität des Intellektes⁵⁴ bekräftigte Argument, wonach der Intellekt nicht wie die anderen Vermögen in einer materialen Form wurzeln kann.

Es geht bei der Frage also darum, ob die Substanz des Menschen, zu der vegetatives, sinnliches und intellektives gehören, eine ist oder nicht. Wenn der Intellekt nicht in derselben Substanz gründet, hätte dies zur Konsequenz, dass der Mensch aus mehreren Substanzen, oder zumindest mehreren substantialen Formen bestünde – so wie es die franziskanische Position der *pluralitas formarum* annimmt. Vom Ende der *quaestio* her zeigt sich, dass Siger eine solche Vielheit der Substanzen nicht für plausibel hält.⁵⁵ Grundsätzlich stimmt er also, wie weiter unten (Abschnitt 3.3) deutlich werden wird, mit den Positionen überein, die eine Einheit der menschlichen Substanz annehmen und sie nicht zu einem bloßen Konglomerat oder Aggregat erklären. Doch leitet er seine Lösung mit einer Kritik an denjenigen ein, die für eine Einheit der Substanz eintreten: »Einige setzen, dass das Vegetative, Sensitive und das Intellektive in derselben einfachen Substanz wurzeln.«⁵⁶ Diese Auffassung ist diejenige des Albertus Magnus wie des Thomas von Aquin. Im weiteren spezifiziert Siger diese Theorie, wodurch deutlich wird, dass er Albert und nicht Thomas bei seiner Argumentation im Auge hat:

Und diese sagen, dass die gesamte Seele von außen kommt, mit der dreifachen Kraft und der dreifachen Differenz der Seele, wobei sie mittels einer dieser Kräfte außerhalb des Körpers tätig sein kann, so wie sie mittels des Intellekts denkt.⁵⁷

53 Vgl. Siger von Brabant: Quaest. In III de An., q. 1 (ed. Bazán, S. 2).

54 Vgl. Aristoteles: De An. III 4, 429b23 und ebd. 5, 430a17f.

55 Vgl. Siger von Brabant: Quaest. In III de An., q. 1 (ed. Bazán, S. 3). Claudia und Otto Langer dagegen sehen in Sigers Theorie gerade einen »Angriff auf das Konzept von der Einheit des Menschen« (Langer und Langer (2022): *Jerusalem und Athen*. S. 232). Dass das Gegenteil der Fall ist, wird in Abschnitt 3.3 zu zeigen versucht.

56 Siger von Brabant: Quaest. In III de An., q. 1 (ed. Bazán, S. 2): »Quidam ponunt quod vegetativum, sensitivum ›et intellectivum‹ radicantur in eadem substantia simpliciter.«

57 Ebd.: »Et dicunt isti quod tota anima advenit ab extrinseco sub triplici virtute et differentia animae, quarum una mediante ipsa potest operari praeter corpus, ut mediante intellectu intelligit.«

Die Seele verfügt über zwei Arten von Vermögen: Erstens den Intellekt, der über den Körper hinaus wirken kann, indem er intelligible Gehalte erfasst, Abwägungen für die Zukunft trifft und Pläne schmiedet oder mittels abstrakter Begriffe Argumente konzipiert. Zweitens verfügt er über die Vermögen des Sinnlichen und Vegetativen, die nur innerhalb des Körpers oder durch ihn wirken können. Diese Differenzierung bildet nun keine Besonderheit, sondern ist nur eine Wiederholung der klassischen Unterscheidung bei Aristoteles. Das Spezifikum dieser Theorie ist es aber nun zu behaupten, dass die gesamte Seele von außen zum Körper hinzutritt. Sowohl bei Aristoteles als auch bei Thomas von Aquin⁵⁸ ist die Seele wesentlich Form des Körpers, also inneres, strukturierendes Prinzip und damit auch durch den Körper definiert. Die Seele tritt somit nicht von außen – deutlicher gesagt: äußerlich (*ab extrinseco*) – zum Körper hinzu, sondern sie ist dadurch wesentlich bestimmt und innerlich verfasst, einen Körper zu formen.⁵⁹ Wenn aber (P1) der Intellekt von außen kommt und nicht mit Materie vermischt ist und (P2) alle drei Seelenvermögen in derselben einfachen Substanz gründen, dann folgt (K), dass die gesamte Seelensubstanz von außen zum Körper hinzutritt: »Und so unterscheiden sich die drei Kräfte durch ihre Relation zum Körper, obwohl alle von außen kommen.«⁶⁰ Allen Seelenvermögen ist gemeinsam, dass sie äußerlich zum Körper hinzutreten – dadurch bilden sie die Vermögen ein und derselben Substanz. Ihr Unterschied liegt allein in dem Bezug zu körperlichen Organen in ihren verschiedenen Wirkungsweisen. Die Frage, ob Siger damit Alberts Position adäquat wiedergibt, wird im nächsten Abschnitt diskutiert. An dieser Stelle soll nur thematisiert werden, welches Problem Siger dieser Theorie attestiert.

58 Vgl. Thomas von Aquin: *Sth. I*, q. 76, a. 1, corp. Vgl. Heinzmann, Richard (1986): »Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 93, S. 236–259, hier: S. 249–252; Hödl, Ludwig (1966): »Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrektorienstreit (1277–1287)«. In: *Theologie und Philosophie* 41 (4), S. 536–556.

59 Bei Thomas dient dieses aristotelische Theorem der Seele als Form des Körpers im Übrigen auch dazu, die christliche Konzeption der Auferstehung als *körperliche* Wiederauferstehung zu begründen (vgl. Thomas von Aquin: *ScG IV*, c. 79). Diese innere Bezogenheit der Seele auf ihren Körper ist ein zentraler Aspekt der Aufwertung des Körperlichen in den aristotelischen Konzeptionen der Philosophie im Mittelalter gegenüber bestimmten platonisierenden Ansätzen.

60 Siger von Brabant: *Quaest. In III de An.*, q. 1 (ed. Bazán, S. 2): »Et sic per relationem ad corpus differunt illae tres virtutes, cum omnes adveniant ab extrinseco.«

Zunächst gibt er eine Erklärung dafür, was er glaubt, dass die Motivation dieser Philosophen ist, anzunehmen, dass auch vegetative und sinnliche Vermögen von außen zum Körper hinzutreten:

Wer das annimmt [dass Vegetatives, Sensitives und Intellektives eine einheitliche Substanz bilden], kann dem Argument des Averroes nicht entkommen, durch das er beweist, dass der Intellekt einer in allen ist [...], außer dadurch, dass das Vegetative und das Sensitive von außen kommen.⁶¹

Würde man *nicht* annehmen, dass intellektiver, sensitiver und vegetativer Seelenteil allesamt von außen kommen, hätte man nur zwei Möglichkeiten: Entweder kommt kein Seelenteil von außen – was der von allen geteilten aristotelischen Prämisse widerspricht, dass der Intellekt von außen kommt und immateriell ist – oder man muss einen ontologischen Unterschied setzen zwischen dem intellektivem und den übrigen Vermögen. Dieser Unterschied soll in der Konsequenz dazu führen, die averroistische Kernthese der Einheit des Intellekts behaupten zu müssen – dieser Frage soll im Schlussabschnitt⁶² nachgegangen werden.

Wenn man die These der Einheit des Intellekts mit allen Mitteln umgehen, der *ratio Averrois* also entkommen möchte, bleibt nur übrig, anzunehmen, dass *alle* Seelenvermögen, inklusive Verdauung und Geruchssinn, dem Körper äußerlich sind und extern hinzutreten. Diese in Sigers Augen absurde Konsequenz sei leicht⁶³ zu kritisieren. Zuerst einmal widerspricht es der Autorität des Aristoteles, der eben *allein* vom Intellekt die Äußerlichkeit und Immaterialität aussagt.⁶⁴ In *quaestio* 4 (a) begründet Siger diese Auffassung des Aristoteles gegenüber der materialistischen Interpretation des Alexander von Aphrodisias (in der Lesart durch Averroes): Der Intellekt erfasst allgemeine Gehalte, ohne sie für jedes Einzelne einzeln zu erfassen (wie die Eigenschaften des Dreiecks). Diese allgemeinen Gehalte gehen selbst über die Bedingungen der Materialität hinaus und können daher nicht durch eine materiale Form begründet werden – auch wenn sie durch den Kontakt mit materialen Formen ausgelöst werden.⁶⁵ Daraus ergibt sich als Lösung, dass der Intellekt frei von allen materialen Formen sein muss, um alle

61 Ebd.: »Qui sic ponit non habet unde evadat rationem Averrois, per quam probat quod unus sit intellectus in omnibus [...], nisi per hoc quod vegetativum et sensitivum adveniunt ab extrinseco.«

62 Siehe Abschnitt 3.3 unten.

63 Vgl. Siger von Brabant: *Quaest. In III de An.*, q. 1 (ed. Bazán, S. 2).

64 Vgl. Aristoteles: *De gen. an.* II 3, 736b23.

65 Vgl. Siger von Brabant: *Quaest. In III de An.*, q. 4 (a) (ed. Bazán, S. 14).

Formen aufnehmen zu können,⁶⁶ also tritt er nur äußerlich zur materialen Form des Körpers hinzu.⁶⁷

Dass der Intellekt von außen kommt, steht somit also fest. Es stellt sich daher nur noch die Frage, warum dies nicht auf das vegetative und sensitive Vermögen zutreffen kann. Dazu führt Siger in der *quaestio* 1 eine *ratio* an:

Es steht fest, dass das Vegetative und das Sensitive aus einer Möglichkeit der Materie heraus gebildet werden, wenn ein Nachkomme gebildet wird. Wenn also das Vegetative und das Sensitive von außen kämen, dann müssten das Vegetative und das Sinnliche, die zuvor aus einer Möglichkeit der Materie heraus gebildet wurden, durch das von außen kommende Vegetative und Sinnliche zerstört werden, was niemand annehmen würde, weil nichts zerstört wird, es sei denn von seinem Entgegengesetzten; oder es wäre notwendig, dass im Menschen ein doppeltes Vegetatives und ein doppeltes Sensitives wäre, was ähnlich inakzeptabel (*inconueniens*) ist.⁶⁸

Die erste Prämisse stellt fest, dass der Prozess der Zeugung, so wie er in der aristotelischen Theorie der Epigenesis bzw. Sukzessivbeseelung verstanden wird, die Weitergabe der Eigenschaften des vegetativen und sensitiven Vermögens impliziert: Zunächst ist der Embryo pflanzenartig, dann entwickelt er tierische Vermögen und schließlich nimmt er Menschenform an, erhält mithin die ersten Möglichkeiten dazu, das intellektive Vermögen zu entwickeln (laut der konventionellen mittelalterlichen Ansicht, die sich an Galen und Aristoteles orientiert, nach 40 (bei männlichen) bzw. 80 oder 90 Tagen (bei weiblichen Embryos)).⁶⁹ Nähme man dies nicht an, müsste man bezweifeln, dass beim Prozess der Zeugung, der

66 Vgl. Aristoteles: De An. III 4, 429a10–29.

67 Vgl. Siger von Brabant: Quaest. In III de An., q. 4 (a) (ed. Bazán, S. 16).

68 Siger von Brabant: Quaest. In III de An., q. 1 (ed. Bazán, S. 3): »Constat quod vegetativum et sensitivum educuntur de potentia materiae cum formatu progeneritum. Si ergo adveniret vegetativum et sensitivum ab extrinseco, oporteret quod corrumpentur vegetativum et sensitivum prius educta de potentia materiae per vegetativum und sensitivum advenientia ab extrinseco, quod nullus poneret, quia nihil corrumpitur nisi a suo contraria; vel necessario oporteret quod in homine esset duplex vegetativum et duplex sensitivum, quod similiter est inconveniens.«

69 Vgl. zum Beispiel Thomas von Aquin: In III Sent., dist. 3, q. 5, art. 2, corp. Siehe dazu Perler: *Eine Person sein*. S. 93–117, bes. S. 93, 112. Allerdings war diese Datierung nicht festgelegt (vgl. Hödl, Ludwig (2005): »Ist die Abtreibung zu jedem Zeitpunkt der Empfängnis Mord? Die Antwort des Johannes von Paris OP († 22.09.1306)«. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (1–2), S. 315–331). Zum Überblick bei Aristoteles vgl. van der Eijk, Philip J. (2011): »Art. Fortpflanzung«. In: Corcilus, Klaus und Rapp, Christof (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart und Weimar: Metzler. S. 220–224.

zwischen lebendigen Wesen stattfindet, mehr geschieht als beim Austausch von Elementen zwischen verschiedenen Gesteinsformationen. Es gilt Siger also als gesetzt, dass die Fortpflanzung, die ja als solche Teil des vegetativen Seelenvermögens ist, als Tätigkeit eines lebendigen Vermögens selbst wiederum Lebens-eigenschaften auf das Erzeugte überträgt oder anders gesagt: aus der Materie, die der Möglichkeit nach Lebens besitzt, erste lebendige Formen heraus bildet. Es gibt also vegetative und sensitive Vermögen im erzeugten Embryo, die *nicht* von außen kommen, sondern innerlich (*de potentia materiae*) gebildet werden, im Folgenden $\{VS\}_1$ genannt. Nimmt man nun wie die von Siger kritisierte Position an, dass – um die einfache Einheit der menschlichen Seele zu sichern – mit der dem Menschen eigentümlichen Seelensubstanz, die vom außen kommt und Intellektives, Sensitives und Vegetatives umfasst, ein *weiteres* sensitives und vegetatives Vermögen zum Embryo hinzutritt (im Folgenden als $\{VS\}_2$ bezeichnet), ergeben sich zwei absurde Möglichkeiten:

Entweder (1.) ersetzt das Hinzukommende $\{VS\}_2$ das vorher Gebildete $\{VS\}_1$ oder (2.) in demselben Menschen bliebe ein doppeltes sensitives und ein doppeltes vegetatives Vermögen erhalten: $\{VS\}_1$ und $\{VS\}_2$ bestünden beide im Menschen fort.

1. ist nun unmöglich; nicht nur, weil sich dann fragen ließe, warum $\{VS\}_1$ überhaupt gebildet wurde, sondern vor allem, weil – gemäß aristotelischer Lehre⁷⁰ – eine Entität A nur durch eine Entität B zerstört werden kann, wenn diese *entgegengesetzte* Eigenschaften besitzt. Wasser ersetzt kein Wasser und genauso würde die Eigenschaft des Vegetativen₂ die Eigenschaft des Vegetativen₁ nicht zerstören können. Es bliebe also nur die Möglichkeit (2.).
2. Diese ist genauso absurd, da dann sowohl die vegetativen als auch die sensitiven Eigenschaften des Menschen systematisch überdeterminiert wären; seine vegetativen und sensitiven Vermögen wären doppelt bestimmt: Es wäre sowohl $\{VS\}_1$ als auch $\{VS\}_2$ in ihm vorhanden, die beide ja dieselben Eigenschaften bewirken.⁷¹ Dieselben Eigenschaften würden also im Menschen entweder durch zwei Ursachen gleichermaßen oder direkt doppelt hervorgebracht, was beides *inconveniens* wäre.

Es ist also nach Siger grundlegend falsch, zu meinen, die Seelensubstanz mit ihren drei Vermögen träte insgesamt von außen zum Körper hinzu. Die Lösung, die er

70 Vgl. Aristoteles: De gen. et corr. I 4.

71 Nämlich Ernährung, Wachstum, Fortpflanzung einerseits im Vegetativen und Sinneswahrnehmung, Streben und Ortsbewegung im Sensitiven (vgl. die Ausführungen in Aristoteles: De An. II 2–3).

selbst stattdessen anbietet, soll im Abschnitt 3.3 diskutiert werden. Zunächst stellt sich die Frage, ob die Position, die er hier kritisiert und die sich als die Alberts ausweisen lässt, adäquat referiert wurde und ob die von Siger gegen sie ins Feld geführten Probleme auf sie zutreffen.

3.2 Alberts Konzeption der Einheit der Seele

Wie in der Einleitung erwähnt, findet sich Alberts reifste Position in der Zeit vor Sigers *Quaestiones* in dem Traktat *De natura et origine animae*. Albert scheint lange mit sich gehadert zu haben, ob er diesen Traktat, in dem der die Konzeption der Seele umfassend behandeln möchte, als eigenständige Abhandlung (wie zunächst geplant) oder als Teil des naturphilosophischen Werkes *De animalibus* veröffentlichen sollte. Er entschied sich, nachdem er *De natura et origine animae* bereits als Buch XX in das umfangreiche *De animalibus* eingebaut hatte, doch wieder für seinen ursprünglichen Plan und brachte es als selbstständiges Werk heraus.⁷² Dieses redaktionsgeschichtliche Schwanken reflektiert eine inhaltliche Ambivalenz: Einerseits gehört die Abhandlung über die Seele in den Bereich der Naturphilosophie (wie Aristoteles' *De anima* auch),⁷³ andererseits sind für Albert die Seelen als rein intelligible Entitäten *übernatürlich*, gehören also zum Bereich der Metaphysik.⁷⁴ Dazu gehört, dass der zweite Traktat von *De natura et origine animae* über die Seele handelt, wie sie nach dem Tod getrennt vom Körper besteht. Nur der erste Traktat – der für die vorliegende Fragestellung relevant ist – behandelt die Natur der verkörperten Seele. Dabei möchte Albert, getreu seiner methodologischen Devise – »Ich sage, dass mir Gottes Wunder egal sind (*nihil ad me*), wenn ich Naturgegenstände erörtere«⁷⁵ –, ausschließlich auf philosophischem Weg

72 Vgl. Geyer, Bernhard (1955): »Ad Librum de natura et origine animae Prolegomena«. In: Geyer, Bernhard (Hrsg.): *Albertus Magnus. Liber de natura et origine animae. Opera Omnia*. Bd. 12. Aschendorff: Münster. S. VII–X; Anzulewicz: »Einleitung«. S. 16–21.

73 Vgl. Aristoteles: *De Anima* I 1, 403a27f.; Albertus Magnus: In de An. I, tr. 1, c. 1 (ed. Colon. VII/1), S. 1, Z. 30–32, 35.

74 Vgl. Albertus Magnus: *De nat. et or. an.* I 3 (ed. Anzulewicz, S. 64/65): »Hieraus erkennt man also, worin sich die vegetative Seele über die Natur erhebt« [»Ex his igitur cognoscitur, in quo elevatur anima vegetabilis *supra naturam*«] und ebd. (ed. Anzulewicz, S. 66/67): »Man muss aber wissen, dass diese Seele sich über die Natur erhebt« [»Oportet autem scire, quod haec anima *super naturam* elevatur«, eigene Hervorhebung].

75 Albertus Magnus: *De gen. et. corr.*, l. 1, tr. 1, c. 22 (ed. Par. IV, S. 363b): »Dico, quod nihil ad me Dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram.« Vgl. auch Albertus Magnus: *De cael. et. mun.* (ed. Col. V/1, S. 103)).

argumentieren und setzt daher drei Voraussetzungen neuplatonischen Ursprungs an den Anfang:

- (1.) »Jedes Werk der Natur ist ein Werk der Intelligenz.«⁷⁶
- (2.) Jede durch die Intelligenzen in die Materie eingeführte Form steht entweder der Materie oder der Intelligenz näher oder von beiden gleich weit entfernt.⁷⁷
- (3.) Es gibt keine Form, die nicht im Licht der Intelligenz stünde.⁷⁸

Alle drei Thesen bilden den metaphysischen Rahmen von Alberts Denken und sind letztlich eine Kombination aus neuplatonischen und aristotelischen Elementen, die der arabischen Aristoteles-Rezeption entstammt und insgesamt Alberts Philosophie ein »platonisches Gepräge«⁷⁹ verleiht. Die Gestirngeister aus Aristoteles' *Metaphysik XII*, im Lateinischen meist *intelligentiae* genannt, werden in ein neuplatonisches Emanations- und Illuminationsschema eingebaut, bewegen also nicht nur die kosmischen Sphären, sondern gründen auch die Formen in der Natur. Da die Welt rational und durch an sich intelligible Formen strukturiert ist, geht jedes in ihr stattfindende Ereignis letztlich auf die Einwirkung einer intelligiblen Entität zurück, deren Wirkung darin besteht, der Welt ihre Formen zu verleihen; Daraus ergibt sich die zentrale erste These; jede Intelligenz ist nicht nur eine *causa efficiens*, sondern zugleich auch eine *causa formalis* der Natur.⁸⁰

76 Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 1 (ed. Anzulewicz, S. 38/39): »omne opus naturae est opus intelligentiae.« Vgl. zu diesem Axiom Hödl, Ludwig (1994): »Opus naturae est opus intelligentiae«. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus«. In: Niewöhner, Friedrich und Sturlese, Loris (Hrsg.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur. S. 32–148; Weisheipl, James A. (1980). »The Axiom *Opus naturae est opus intelligentiae* and its Origins«. In: Lüttrighaus, Paul-Bernd; Meyer, Gerbert und Zimmermann, Albert (Hrsg.): *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*. Mainz: Grünewald. S. 441–463.

77 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 40/41).

78 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 42/43).

79 Backes, A. Jakob (1952): »Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Großen. Ein Beitrag zur Psychologie Alberts unter besonderer Berücksichtigung der Summe über den Menschen, des Sentenzenkommentars und der theologischen Summe«. In: Ostlender, Heinrich (Hrsg.): *Studia Albertina. Supplementband IV. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*. Münster: Aschendorff. S. 52–67, hier: S. 57. Vgl. auch Anzulewicz, Henryk (2002): »Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung«. In: Gersh, Stephen und Hoenen, Marten J. F. M. (Hrsg.): *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin und New York: De Gruyter. S. 207–277.

80 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 1 (ed. Anzulewicz, S. 38/39). In *De natura et origine animae* wird sie nicht eigens begründet; Albert verweist darauf, dass er sie schon »oft bewiesen«

Die zweite These folgt aus dem Emanationsschema, an dessen Extremen einerseits die Sphäre der formgebenden Intelligenzen, andererseits die zu formende Materie liegen. Jede Form verhält sich innerhalb dieses Schemas entweder so, dass sie näher am Intelligiblen oder näher am Materiellen oder in der Mitte zwischen beiden liegt.⁸¹ Die dritte These ist angesichts der ersten beinahe schon eine Tautologie: Das Werk der Natur – in der Materie Formen zu verwirklichen – besteht in den formgebenden Akten der Intelligenzen. Also gibt es keine materiale Form (und eine intelligible schon gar nicht), die nicht durch eine Intelligenz bewirkt worden wäre – also, wie Albert es in lichtmetaphysischer Terminologie ausdrückt: in ihrem Licht stünde.⁸² Das Kapitel 1 hält mit der Annahme dieser drei Thesen also fest, dass alle physischen Formen durch metaphysische Entitäten in die Materie eingeführt (*inducitur*) werden. Damit legt Albert den Grundstein für seine weiteren Ausführungen zu den spezifisch *seelischen* Formen.

Nachdem in Kapitel 2 kurz die Frage nach der Natur der Formen, also seine Position in der Universalienbedatte geklärt wird, beginnt ab Kapitel 3 die Behandlung der Seelenformen. Anders als die materiellen Formen (wie die der Elemente oder Mineralien) pflanzen sich die vegetativen Formen im Prozess der Zeugung und Ernährung selbstständig fort, verfügen also über eine Eigenschaft, die sie den bewegenden Intelligenzen ähnlicher macht.⁸³ Nachdem Albert damit den Bereich des Lebendigen von den rein materiellen Formen abgegrenzt hat, diskutiert er in den hier zentralen Kapiteln 4 bis 6 den Zusammenhang der Seelenformen. Dabei wendet er sich zunächst grundsätzlich gegen die Annahme einer *pluralitas formarum* beim Vegetativen und Sensitiven:

Hieraus wird notwendigerweise für die Falschheit der Meinung mancher argumentiert, die behaupten, dass das Sensitive und das Vegetative zwei Substanzen im Sinnenwesen sind [...]. Und der Grund hierfür ist, dass Aristoteles sagt, das Vegetative sei im Sensitiven wie ein Dreieck im Viereck. [...] [U]nd es ist ein Irrtum, der sich gegen die ganze Wahrheit der Natur richtet, dass das Vegetative und das Sensitive verschiedene Substanzen im Sinnenwesen seien; kein Peripatetiker hat das jemals behauptet,

[«saepe probavimus»] (ebd.) habe. Vgl. zum Beispiel die Ausführungen in Albertus Magnus: De nimal., l. 16, tr. 1, c. 7, n. 43.

81 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 1 (ed. Anzulewicz, S. 40/41–42/43).

82 Vgl. zum Beispiel Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 1 (ed. Anzulewicz, S. 42/43): »es wird gar keine Form in die Materie eingeführt, die nicht im Licht der Intelligenz wäre.« [«nulla omnino forma inducitur in materiam, quae non sit in lumine intelligentiae.»]

83 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 58/59–62/63).

sondern einige, die von der Philosophie nichts wissen, haben dieses, sich irrend, erdichtet.⁸⁴

Das Sensitive ist keine zweite substantiale Form, die zur ersten hinzutritt und den Menschen gewissermaßen additiv erweitert. Dem gegenüber setzt er die aristotelische Metapher, eine Seelenform sei in der anderen wie das Dreieck im Viereck enthalten. Was darunter zu verstehen ist, hat Albert kurz zuvor mit seiner Erörterung der Ordnung der Formen erläutert: Die frühere Form ist wie das Zugrundeliegende und Potentielle, da sie durch die darauf aufbauende Form aktualisiert und bestimmt wird (*determinans*).⁸⁵ Ein Beispiel: Eine Hauskatze verfügt, neben ihrer biologischen Konkretion als *felis catus*, metaphysisch gesehen über die substantiale Form der sensitiven Seele in ihrer erweiterten Gestalt, die zum Beispiel gegenüber Austern⁸⁶ auch die Fähigkeit zur Ortsbewegung miteinschließt. Anstatt wie die Pluralisten zu behaupten, dass hier eine sensitive Seele zur vegetativen hinzutritt, sei es vielmehr so, dass die sensitive Seele der Katze ihre vegetativen Vermögen miteinschließt.⁸⁷ Die sensitive Seelenform enthält und vervollständigt den zeitlich zwar früher wirkenden,⁸⁸ logisch allerdings in derselben Seelenform enthaltenen vegetativen Aspekt. So hat die Hauskatze nur eine Seelenform, die sensitive, die allerdings in ihrem Vollzug auch die Werke der vegetativen Form aktualisiert.⁸⁹ Die vegetative Form ist bei der Katze keine aktuelle substantiale

84 Ebd. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 74/75–76/77): »Et ex hoc necessario falsitatis arguitur opinio quorundam dicentium sensibilem et vegetabilem esse duas substantias in animali sentiente, [...]. Et haec est causa, quod Aristoteles dixit, quod vegetativum est in sensitivo sicut trigonum in tetragono. [...] [E]t erroris est contra omnem veritatem naturae vegetativum et sensibile esse diversas substantias in animali, nec umquam hoc dixit aliquis Peripateticorum, sed quidam philosophiam ignorantes hoc errantes confinxerunt.« Zum Aristoteles-Zitat vgl. Aristoteles: De An. II 3, 414b31.

85 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 72/73).

86 Die Austern wählt Albert ebd. (ed. Anzulewicz, S. 70/71) als Beispiel für ungeschlechtliche, einfache Sinnenwesen (vgl. Albertus Magnus: De animal., I. 4, tr. 1, c. 3, n. 35–48).

87 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 72/73) und De hom. (ed. Colon. XXVII/2), S. 86, Z. 75–87, 26.

88 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 74/75–76/77) und De hom. (ed. Colon. XXVII/2), S. 87, Z. 69–71.

89 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 74/75): »Und hieraus wird also notwendig geschlossen, dass das Vegetative im Sensitiven so ist wie die Möglichkeit in ihrem Akt in allen Sensitiven ist und dass es weder Sein noch eine von ihm getrennte Substanz hat und dass das Vegetative nicht der Akt und die Vollendung und die Form des Sensitiven ist, sondern dessen Möglichkeit und das Sensitive der Akt und die Vollendung ist.« [»Ex hoc igitur necessario concluditur, quod vegetativum est in sensitivo sicut potentia in suo actu in omnibus sensitivis

Form neben der sensitiven, sondern gehört zu der sensitiven Seele als von dieser als Akt zu formende Möglichkeit. Die vegetativen Eigenschaften sind demnach *virtualiter*, d. h. der Kraft nach, im Sensitiven enthalten.⁹⁰ Vegetative und sensitive Vermögen gehören damit zur selben einheitlichen und einen Substanz der Katze.⁹¹ Diese alleinige Vollendung (*perfectio*) der Katze ist die sensitive Seele. Selbstverständlich kann auch die vegetative Seelenform allein die Vollendung einer Entität sein, zum Beispiel für eine Rose oder eine andere Pflanze, aber eben nicht für ein Tier.⁹² Dazu gehört auch Alberts Begründung, dass ein potenzielles Sinnenwesen im Ei des Weibchens ohne Formung durch den sensitiven Teil im Männchen (bei der Menstruation oder beim Windei) eben nicht lebensfähig sei.⁹³ Damit ist gezeigt, dass Vegetatives und Sensitives Kräfte derselben Substanz sind – ein Punkt, in dem Siger ja ohne weitere Probleme mit Albert übereinstimmt. Heikel wird es erst bei der Frage nach der *intellektiven bzw. rationalen* Seelenform, die Gegenstand der Kapitel 5 und 6 ist. Albert konstatiert dort nämlich, dass die

et quod non habet esse vel substantiam distinctam ad ipso et quod vegetativum non est actus et perfectio et forma sensibilis, sed potentia ipsius, et sensibile est actus et perfectio.«]

- 90 Vgl. Roth, Peter (2000): »*Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen«. In: Roth, Peter; Siemons, Stefan und Schreiber, Stefan (Hrsg.): *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*. Augsburg: Wißner. S. 33–42, hier: S. 33 f. Zum Gebrauch von *virtualiter* bei Albert vgl. zum Beispiel Albertus Magnus: De fato, art. 2 (ed. Colon. XVII/1), S. 69, Z. 27–30: »Diese Form aber, weil sie das Bild der Zeitdauer ist, enthält potentiell und virtuell im Voraus das ganze Sein und die Tätigkeit der Dauer der entstehenden und vergehenden Entitäten.« [»Forma autem haec, cum sit imago periodi, potentialiter et virtualiter praehabet totum esse et operationem durationis generatorum et corruptorum«].
- 91 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 76/77). Sie bilden laut *De homine* ein Kräfteganzes (*totum potestativum*) (vgl. De hom. (ed. Colon. XXVII/2), S. 86, Z. 75–S. 87, Z. 9).
- 92 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 4 f.).
- 93 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 78/79): »Deshalb haben wir im sechzehnten Buch *Über die Sinnenwesen* gesagt, dass der Tropfen des Weibchens, sei es bei der Menstruation oder im Windei, getrennt von der Feuchtigkeit des Männchens nur in der Möglichkeit zum Vegetativen ist und zu diesem niemals ohne den Samen des Männchens herausgeführt wird, weil das Vegetative in solchem in der Möglichkeit ist und nicht bewegt, außer durch irgendetwas, das im Akt ist, und das ist nur das Sensitive; und die Kräfte des Vegetativen selbst beleben (*vegetant*) nur auf die Sinnenform hin, weil sie im Sensitiven vervollständig werden.« [»Et ideo diximus in sexto decimo libro *Animalium*, quod gutta feminae, sive sit menstrualis sive in ovo venti, separata ab humore maris non est in potentia nisi ad vegetabile et ad hoc numquam educitur sine semine maris, eo quod in talibus vegetabile est in potentia et non movet nisi per aliquid quod est in actu, et hoc non est nisi sensitivum, et ipsae virtutes vegetabilis non vegetant nisi ad formam sensus, eo quod in sensitivo complentur.«] (vgl. Albertus Magnus: De animal., I, 16, tr. 2, c. 1, n. 99).

anima rationalis weder Akt noch Kraft eines Körpers noch der körperlichen Form ist,⁹⁴ sondern

dass der Intellekt, der zur Natur der rationalen Seele gehört, in das Gezeugte nicht in der Weise von außen her eintritt, dass der erste Intellekt ihn außerhalb des Werkes der Natur verursacht, sondern dass er ihn aus seinem Licht und nicht aus irgendeinem der materiellen Prinzipien herausführt.⁹⁵

Albert greift hier die zweite Bestimmung auf, die er mit Siger teilt: Der Intellekt verhält sich nicht wie die anderen Seelenformen, die aus der Materie herausgeführt werden,⁹⁶ und nur insofern durch die Intelligenzen bewirkt werden, soweit diese Geber *aller* Formen sind. Stattdessen transzendiert (*transcendendo*) die intellektive Seele die Materie.⁹⁷ In diesem Fall ist die Form, die von der Intelligenz gegeben wird, Form von ihrer eigenen Form: Aus seinem Licht (also seinen eigenen Eigenschaften und Tätigkeiten) wird die menschliche rationale Seele geformt, da sie über dieselben Fähigkeiten verfügt wie die getrennten Intellekte.⁹⁸ Dennoch bleibt die Hervorbringung des Intellekts ein Teil der Werke der Natur – diese sind ja allesamt, laut Voraussetzung (1) und (3), als hervorgebrachte Formen Werke der Intelligenz und damit auch die »besondere Gabe« des rationalen Seelenteils. Damit gehört sie laut Voraussetzung (2) in der Stufenfolge zu denjenigen Entitäten, die der Intelligenz näher stehen als der Materie.

Die Thesen der Einheit von Vegetativem und Sensitivem und der Sonderstellung des Intellekts sind bis hierhin Albert und Siger gemeinsam, genauso wie die dritte These, dass der Mensch insgesamt eine einzige Substanz bildet und nicht aus mehreren Substanzen besteht.⁹⁹ Mit der Menge dieser drei Thesen unterscheiden sie

94 Vgl. Albertus Magnus: *De nat. et. or. an.* I 5 (ed. Anzulewicz, S. 84/85).

95 Ebd. (ed. Anzulewicz, S. 86/87): »quod intellectus in animae rationalis natura ingreditur in conceptum ab extrinseco non ita, quod intellectus primus causet ipsum extra naturae opus, sed quia educit eum de luce sua et non de aliquo materialium principiorum«.

96 Vgl. ebd. und ebd. (ed. Anzulewicz, S. 90/91).

97 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 84/85).

98 Über die Fähigkeiten, Eigenschaften und Tätigkeiten des Intellekts vgl. die ausführlichen Darstellungen bei Anzulewicz, Henryk (2003): »Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus«. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70 (1), S. 165–218; Winkler, Norbert (2016): »Zur Erkenntnislehre Alberts des Großen in seinem *De anima*-Kommentar als systematische Einheit von *sensus*, *abstractio*, *phantasmata*, *intentiones*, *species*, *universalia* und *intellectus*«. In: *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 19, S. 70–173, bes. S. 127–168.

99 Vgl. Albertus Magnus: *De nat. et. or. an.* I 5 (ed. Anzulewicz, S. 88/89).

sich sowohl von den Vertretern einer *pluralitas formarum* als auch von Positionen, die, wie Thomas von Aquin, die Sonderstellung des Intellekts insofern bestreiten, als sie auch diesen zu Form und Akt des Körpers erklären.¹⁰⁰

Der Unterschied wird aber durch die nun folgende Erläuterung des Verhältnisses zwischen Intellekt und übrigen Seelenteilen deutlich:

Damit der Ursprung der intellektuellen bzw. rationalen Seele wirklich erkannt wird, sei das ins Gedächtnis gerufen, was oben gesagt worden ist, dass nämlich das Vegetative im Sensitiven ist, und der Hervorgang des Vegetativen aus der Potenz in den Akt nur auf das Sein und die Natur des Sensitiven hin ausgerichtet wird, weil das Bewegende bei der Zeugung des Sensitiven dasjenige ist, das die formende Kraft des Sensitiven besitzt.¹⁰¹

Diese doppelte Bestimmung, dass bei Wesen mit einer sensitiven Seele (a) das Vegetative im Sensitiven virtuell enthalten ist und (b) das Sensitive die Vollendung des Vegetativen ist, gilt auf der nächsthöheren Stufe genauso für das Verhältnis von Intellekt und übrigen Seelenteilen bei der rationalen Seele: »Ähnlich verhält sich die dritte [Form] zu der zweiten und die vierte zu der dritten; die nachfolgende trennt nämlich immer die vorangehende ab und zählt sie mit.«¹⁰² Ist im Sinnenwesen also die sensitive Seele die einzige Vollendung und einzige Substanz, so ist bei rationalen Sinnenwesen die rationale Seele genauso einzige Vollendung und Substanz und alle Vermögen auch nur »auf die Nutzbarkeit (*opportunitatem*) für die rationale Seele hin ausgerichtet.«¹⁰³ Das Vegetative und Sensitive sind im Rationalen enthalten und dem zeitlichen Entstehen nach hat das Rationale sogar

100 Vgl. Thomas von Aquin: Sth. I, q. 76, a. 1 und 4. Zur Differenz zwischen Thomas und Albert vgl. Hellmeier, Paul D. (2011): *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*. Münster: Aschendorff. S. 300 f.; Langer und Langer: *Jerusalem und Athen*. S. 220–231.

101 Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 5 (ed. Anzulewicz, S. 86/87): »Adhuc autem quod vere animae intellectualis sive rationalis cognoscatur origo, revocetur ad memoriam, quod supra dictum est, quod videlicet vegetativum est in sensitivo et non terminatur exitus vegetativi de potentia ad actum nisi ad esse et ad naturam sensitivi, eo quod motivum in generatione animalis est sensitivi habens virtutem formativam.«

102 Ebd. I 4 (ed. Anzulewicz, S. 72/73): »Et similiter habet se tertia ad secundum et quarta ad tertiam; semper enim sequens distinguit praecedentem et ponit eam in numerum.« Mit der zweiten Form ist das Leben (also das Vegetative) gegenüber dem bloßen Sein gemeint; mit der dritten das Wahrnehmen und mit der vierten das Erkennen (vgl. ebd.).

103 Ebd. I 5 (ed. Anzulewicz, S. 89): »terminantur [...] ad opportunitatem rationalis animae.« Es folgen die Beispiele der vernunftgemäßen Einrichtung der Hände, der Zunge und der Ohren beim Menschen (vgl. ebd.).

in diesen der Materie vergleichsweise näher stehenden Vermögen seinen Anfangsgrund (*incohatio*).¹⁰⁴ Verhielte sich dies nicht so, wäre »der Mensch Vieles und nicht Eines«¹⁰⁵. Daraus ergibt sich für Albert ein zweiter Aspekt: Es sei damit »offenkundig, dass es nur einen einzigen für alle Menschen gemeinsamen Intellekt nicht geben kann, da er dem Sein nach durch das Vegetative und Sensitive unterschieden wird, mit denen er ein und dieselbe Substanz ist.«¹⁰⁶ Albert möchte also zugleich die Einheit des Menschen sichern als auch die These der Einheit des Intellekts widerlegen. Dies begründet er damit, dass, wenn der Intellekt von außen (*extrinsecus*) zur Seele hinzuträte, »der Mensch nicht das [wäre], was er ist und [...] das Menschsein nur vom Sensitiven [hätte].«¹⁰⁷ Gehörte der Intellekt nicht zur Substanz des Menschen, bestünde seine Substanz nur aus Vegetativem und Sensitiven – er wäre also ein *Tier*, ein bloßes Sinnenwesen und eben nicht *animal rationale*. Das ihn spezifisch Auszeichnende, die Rationalität, wäre etwas nicht zu seiner Substanz Gehörendes. Da aber die spezifische Differenz gerade als artbildende Differenz die Substanz einer Sache *ausmacht*, ist diese Auffassung widersprüchlich.

Im sechsten Kapitel betont Albert nochmals vehementer, dass alle drei Seelenteile Vermögen der einen Substanz des Menschen sind und durch die rationale Seelenform im Menschen vereinigt werden.¹⁰⁸ Die rationale Seelenform »prägt (*imprimi*)« die übrigen Kräfte, die aus ihr »ausfließen (*emanant*)«.¹⁰⁹

Aber die Kräfte, die ihr auf Grund der Naturen zukommen, welche die ihr inwohnenden und durch sie vollendeten Vermögen sind, wie es die sensitiven und vegetativen Kräfte sind, teilt sie den Körperteilen zu.¹¹⁰

104 Vgl. ebd. Zu Alberts Begriff der *incohatio* vgl. Snyder, Steven C. (1996): »Albert the Great, »Incohatio formae, and the Pure Potentiality of Matter«. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1), S. 63–82.

105 Ebd.: »homo [...] esset multa et non unum.«

106 Ebd. (ed. Anzulewicz, S.90/91): »patet, quod non potest esse unus intellectus in omnibus hominibus, cum secundum esse distinguatur per vegetativum et sensitivum, cum quibus est una et eadem substantia.«

107 Ebd. (ed. Anzulewicz, S. 88/89–90/91): »non esset homo id quod est, esse habens hominis nisi a sensibili.«

108 Vgl. ebd. I 6 (ed. Anzulewicz, S. 92/93).

109 Ebd. (ed. Anzulewicz, S. 94/95).

110 Ebd.: »Sed vires, quae conveniunt ei ratione naturarum, quae potentiae sunt in ipsa et completae per ipsam, sicut sunt vires sensibilis et vegetabilis, distribuit partibus corporis.«

Gehören Intellektives, Sensitives und Vegetatives zu derselben zugrundeliegenden Substanz eines jeden Menschen, kann Albert daraus ein weiteres Argument gegen den Irrtum des Averroes (*error Averrois*), die Einheit des Intellekts für alle Menschen, gewinnen:¹¹¹ Wenn (P1) der Intellekt zu derselben Mensch-Substanz wie Vegetatives und Sensitives gehört und wenn (P2) es nur einen Intellekt für alle Menschen gibt, dann folgt daraus (K), dass es auch nur ein Vegetatives, zum Beispiel eine einzige Verdauung (*digestio*), und auch nur ein Sensitives, zum Beispiel einen einzigen Gesichtssinn (*visus*), für alle Menschen gibt – »was absurd ist und Spott verdient«¹¹². Stattdessen sei es korrekt, zu sagen, dass alle Vermögen ein und dieselbe Substanz bilden, die durch die bestimmende Form, die *anima rationalis*, vereinigt werden. Daraus soll sich für Albert nun ergeben, dass »die Substanz, welche die Seele des Menschen ist, teils von innen her stammt, teils von außen her hinzutritt.«¹¹³ Wie ist dies gemeint?

Das Vegetative und Sensitive werden zwar durch den Prozess der Zeugung aus der Materie herausgeführt, also durch innere, körperliche Eigenschaften von den Eltern auf den gezeugten Embryo übertragen, aber diese innere Formung des Vegetativen und Sensitiven hätte niemals *solche* vegetativen und sensitiven Vermögen erzeugen können, wie sie es als Aspekte der rationalen bzw. intellektiven Seele sind. Als auf das Intellektive hingebundene und durch es vollendete und bestimmte Vermögen können sie nur durch den ersten (d. h. göttlichen) Intellekt selbst hervorgebracht werden. Und dies nicht allgemein, wie laut Voraussetzung (3) eine jede Form durch die Intelligenzen hervorgebracht wird, sondern in der besonderen Form, dass die intellektive Seele »weder durch ein Werkzeug noch aus der Materie, sondern durch sein Licht«¹¹⁴ erzeugt wird – also von außen in die Materie hineintritt.¹¹⁵

Ein letzter Punkt ist für Sigers Einschätzung der Position Alberts noch relevant: Das achte Kapitel stellt fest, dass die rationale Seele nicht als einfach, sondern als zusammengesetzt betrachtet werden muss. Die Zusammensetzung der Seele sei aber insofern besonders, als sie nicht wie sonstige Entitäten aus Form und Materie zusammengesetzt ist, sondern eher wie das »was etwas ist« und das »wodurch

111 Vgl. ebd. (ed. Anzulewicz, S. 96/97).

112 Ebd.: »quod absurdum et derisione dignum est.«

113 Ebd. I 5 (ed. Anzulewicz, S. 90/91): »quod substantia illa quae est anima hominis, partim est ab intrinseco et partim ab extrinseco ingrediens.«

114 Ebd.: »non per instrumentum neque ex materia, sed per suam lucem.«

115 Vgl. ebd.

etwas ist«,¹¹⁶ also aus einem das Wesen bestimmenden Aspekt («was etwas ist») und etwas, das dieses Wesen zu seiner Vollendung (*perfecto*) bringt («wodurch etwas ist»). Dies sei die spezifische Zusammensetzung des Intellekts in die Modi des möglichen und tätigen Intellekts, die Albert im siebten Kapitel eingeführt hatte.¹¹⁷

Damit sind alle entscheidenden Aspekte des Traktats expliziert und können nun mit der Rekonstruktion Sigers verglichen werden.

1. Laut Siger sind gemäß Albert alle drei Seelenvermögen Aspekte derselben Substanz und in demselben Subjekt, in dem sie gegründet seien. Damit sind die vegetativen und sensitiven Vermögen virtuell im rationalen als in derselben Form enthalten, die das Zugrundeliegende (*subiecto*) bestimmt, was Alberts Position genau entspricht: »Allein die letzte Form verleiht nämlich das spezifische und formale Sein.«¹¹⁸
2. Alberts Ziel sei es, um jeden Preis die averroistische These zu vermeiden und gleichzeitig an der Einheit des Menschen festzuhalten. Mit dieser Auffassung gibt Siger Alberts theoretische Motivierung korrekt wieder.
3. Um dieses Ziel zu erreichen, müsse Albert eine Absurdität in Kauf nehmen: Die Besonderheit des Intellektes sei es zwar, außerhalb des Körpers wirken zu können, aber letztlich kämen alle drei Vermögen von außen zum Körper hinzu. Mit dieser Zuspitzung trifft Siger tatsächlich das entscheidende Problem in Alberts Theorie. Auch wenn Albert sagt, dass die Seelensubstanz des Menschen teils von innen teils von außen hinzutritt, müssten letztlich alle Seelenvermögen von außen kommen, da die bestimmende Form im Menschen die der intellektiven Seele ist, die von außen kommt. Gibt es nur eine Form des Menschen, die die übrigen Formen virtuell in sich enthält und

116 Diese Unterscheidung geht auf die Interpretation der *Hebdomaden*-Schrift des Boethius durch Gilbert von Poitiers zurück (vgl. dazu Jacobi, Klaus (2002): »Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers' Interpretation der ›Regeln‹ des Boethius (De hebdomadibus)«. In: Bernd, Rainer; Lutz-Bachmann, Matthias und Stammberger, Ralf M. W. (Hrsg.): »*Scientia*« und »*disciplina*«. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel vom 12. zum 13. Jahrhundert*. Berlin: Akademie. S. 71–78).

117 Vgl. Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 8 (ed. Anzulewicz, S. 104/105). Siehe ebd. I 7 (ed. Anzulewicz, S. 98/99–100/101).

118 Albertus Magnus: De nat. et. or. an. I 6 (ed. Anzulewicz, S. 96/97): »Sola enim ultima forma dat esse speciei et formae«.

kommt diese von außen, heißt das für die enthaltenen Formen, dass sie in der Konsequenz auch von außen kommen müssen. Das sensitive und sogar das vegetative Vermögen des Menschen wären immateriell, transzendent und kämen dem belebten, organischen Körper nur äußerlich zu. Dass es sich hierbei um eine kontraintuitive Annahme handelt, scheint Albert selbst zu sehen, indem er anfügt, die Substanz käme auch »teils von innen«. Vegetative und sensitive Vermögen seien in der Materie präformiert bzw. würden durch die körperlichen Kräfte des Zeugungsprozesses aus ihr herausgeführt und dann durch die intellektive Kraft geformt.¹¹⁹ Damit ergibt sich aber, was Siger als Einwand der systematischen Überdetermination formulierte: Es müsste dann ein doppeltes Sensitive und ein doppeltes Vegetatives – $\{VS\}_1$ und $\{VS\}_2$ – im selben Menschen geben, wenn es einerseits aus der Materie, andererseits aus dem Licht der Intelligenz stamme. Zwar vereinfacht Siger damit Alberts komplexe Theorie der Zeugung und des Hervorgangs der Formen, zu deren Explikation noch dessen zahlreiche biologische Schriften hinzugezogen werden müssten,¹²⁰ aber der Kern bleibt problematisch: Die Seelensubstanz ist eine und kommt von außen zum Körper hinzu, aber zwei ihrer Kräfte werden gleichzeitig aus der Materie herausgeführt.

4. Eine Ungenauigkeit bleibt noch zu konstatieren: Siger meint, die von ihm referierte Position würde behaupten, dass die Seele einfach sei (*simplex*). Dagegen macht Albert deutlich, dass er die menschliche Seele als zusammengesetzt ansieht. Allerdings handelt es sich bei der Zusammensetzung des Intellekts nicht um eine aus Form und Materie, sondern aus zwei Aspekten des intellektiven Vermögens: einem potentiellen und einem aktualen. Hier steht Alberts Auffassung einer nicht-hylemorphistischen, »modalen« Zusammensetzung des Intellekts Sigers eigener Position in dieser Frage durchaus näher als es dessen Referat erscheinen lässt.¹²¹

119 Vgl. ebd. I 5 (ed. Anzulewicz, S. 90/91).

120 Vgl. zum Überblick Krause, Katja (2015): »Albert the Great on Animal and Human Origin in his Early Works«. In: *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 18 (2), S. 205–232; Takahashi, Adam (2008): »Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great«. In: *Early Science and Medicine* 13, S. 451–481; Demaitre, Anthony und Travill, Luke (1980): »Human Embryology and Development in the Works of Albertus Magnus«. In: Weisheipl, James A. (Hrsg.): *Albertus Magnus and the Sciences*. Leiden: Brill. S. 405–440.

121 Vgl. Siger von Brabant: *Quaest. in III de an.*, q. 6 (ed. Bazán, S. 21).

Abgesehen von dieser letzten Ungenauigkeit zeigt Siger an Alberts Theorie die zentrale Schwierigkeit auf, die er darin begründet sieht, dass Albert nicht bereit ist, die These der Einheit des Intellektes anzunehmen. Nur so könne laut Siger die Einheit des Menschen bei gleichzeitiger Transzendenz des Intellektes gesichert werden.

3.3 Sigers eigene Position

Die albertistische Position kann also nach Siger die Einheit der menschlichen Seelenform nur dadurch retten, dass sie eine unplausible Annahme macht. Daher sei die Frage, ob die drei Seelenvermögen grundsätzlich (*radicaliter*) derselben Substanz zugehören, anders zu beantworten. Siger trennt das intellektive Vermögen von den anderen beiden und lässt die Einheit des Menschen durch eine Zusammensetzung (*compositio*) zustandekommen:

Man muss nämlich sagen, dass das Intellektive nicht in derselben einfachen Seele wurzelt wie das Vegetative und das Sinnliche, so wie das Vegetative und das Sensitive in derselben einfachen Seele wurzeln, sondern dass es in derselben zusammengesetzten Seele wurzelt wie sie.¹²²

Diese Antwort wirkt wie ein Zugeständnis an die Kompositionsthese der franziskanischen Pluralisten: Die Seele ist zusammengesetzt (*composita*) und damit, so könnte man argumentieren, hat der Pluralismus sein Beweisziel erreicht, dass der Mensch aus mehreren substantialen Formen bestehe.¹²³

Nimmt man Sigers kurz auf diesen Passus folgende Antwort auf den ersten Einwand hinzu,¹²⁴ wird aber deutlich, dass er meint, mit dieser Antwort die Einheit des Menschen verteidigt zu haben. Er verweist an dieser Stelle auf eine Diskussion zu einem späteren Zeitpunkt, worunter die Ausführungen zur siebten *quaestio* zu

122 Ebd. q. 1 (ed. Bazán, S. 3): »Dicendum enim quod intellectivum non radicitur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicanur in eadem simplici, sed radicitur cum ipsis in eadem anima composita.«

123 So interpretieren es Claudia und Otto Langer: *Jerusalem und Athen*. S. 75.

124 Vgl. Siger von Brabant: *Quaest.* In III de An., q. 1 (ed. Bazán, S. 3): »Hierdurch ist die Antwort darauf klar, dass Averroes sagt, Aristoteles meine, das Vegetative, Sensitive und Denkvermögen seien im Subjekt eine Seele. Richtig ist: eine als zusammengesetzte, nicht als einfache.« [»Per hoc patet ad illud quod dicit Averroes quod Aristoteles opinatur vegetativum, sensitivum et intellectivum esse unam animam in subiecto. Verum est: unam compositam, non autem unam simplicem.«]. Siehe Anm. 55 oben.

verstehen sind, die das Verhältnis des Intellekts zum Menschen klären sollen.¹²⁵ Dazu sei der hier entscheidende Punkt kurz herausgehoben. Die siebte *quaestio* fragt nach der Art und Weise der Vereinigung des Intellekts mit dem Körper (und damit nach dem Ort der vegetativen und sensitiven Seele): Entweder sei der Intellekt die Vollendung des Körpers hinsichtlich seiner Substanz oder hinsichtlich seiner Wirksamkeit.¹²⁶ Damit ist gemeint, dass die Form des Intellekts den (menschlichen) Körper entweder zu einer vollständigen *Substanz* macht und sich dazu in seiner Substanz mit ihm verbindet, oder dass die Tätigkeit des Intellekts die *Aktivitäten* des Menschen vollendet, indem er die niederstufigen kognitiven Leistungen (Wahrnehmung und Vorstellung) durch höhere Modi vervollkommnet (Denken im engeren Sinne als Bilden abstrakter Begriffe, Urteile und Schlüsse).

Siger entscheidet sich klar für die zweite Option.¹²⁷ Der Intellekt vereinigt sich mit dem menschlichen Körper nicht substantiell, sondern nur »durch seine Kraft (*potestatem*)«. ¹²⁸ Vereinigte sich der Intellekt mit dem Körper nämlich substantiell, würde er nicht mehr in sich selbst abgetrennt bestehen, wofür Siger hier argumentiert,¹²⁹ sondern eine Substanz mit dem Körper ausmachen und ihm seine Seinsform verleihen; dies lehnt er explizit ab: »Ich sage nämlich, dass der Intellekt dem Körper nicht das Sein in Bezug auf seine Form als Intellekt gibt; vielmehr hat der Intellekt, weil er seine Essenz hat, sein Sein in sich«. ¹³⁰

Aus dieser Auffassung wird deutlich, warum Siger meint, die Einheit der menschlichen Form verteidigt zu haben, obwohl er die menschliche Seele als zusammengesetzt ansieht:

- (P1) Klassisch aristotelisch: Die substantiale Form des menschlichen Körpers ist die menschliche Seele.

125 Vgl. ebd. und die Anm. 10 des Herausgebers zu dieser Stelle.

126 Vgl. ebd. q. 7 (ed. Bazán, S. 22).

127 Vgl. ebd.

128 Ebd. (ed. Bazán, S. 23): »per suam potestatem«. Zur Lesart *potestatem* statt *potentiam* siehe Anm. d im kritischen Apparat zu dieser Stelle. *potentia* würde hier auch in Frage kommen und am Inhalt nichts ändern, da *potentia* auch als Möglichkeit im Sinne von Kraft, etwas zu bewirken (Potenz) genommen werden kann. Dennoch wäre der Ausdruck *potentia* an dieser Stelle missverständlich, sodass sich die eindeutigere Lesart *potestas* (Macht, Wirksamkeit) anbietet, da »Möglichkeit« im Sinne von Potentialität in diesem Kontext völlig unsinnig wäre.

129 Vgl. ebd. (ed. Bazán, S. 23).

130 Ebd. (ed. Bazán, S. 24): »Dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se«.

(P2) Wäre der Intellekt Teil der menschlichen Seele, würde er gemäß P1 als Teil der Form eine Substanz mit dem Körper bilden, mithin »die Vollendung des Körpers durch seine Substanz«¹³¹ sein, was nach der siebten *quaestio* falsch ist (Negation des Konsequens von P2).

(K) Also ist der Intellekt *kein* Teil der menschlichen Seele (*modus tollendo tollens*).

Damit ist die pluralistische These, dass der Mensch aus mehreren *Substanzen bzw. Formen* zusammengesetzt sei, abgelehnt, denn der Intellekt verbindet sich gar nicht substantiell mit der menschlichen Seele, sondern nur durch die Kraft seiner Einwirkung. Dies geschieht nämlich, wenn der Intellekt dem Menschen beim Vorliegen bestimmter Vorstellungen bestimmte Begriffe und beim Auftreten bestimmter Kombinationen von Vorstellungen entsprechende Propositionen eingibt.¹³² Dieses Verhältnis ist analog zu einer externen Festplatte, von der Informationen auf einen Computer überspielt werden: Die externe Festplatte bildet dabei keine substantielle Einheit mit dem Computer, sondern nur eine Wirkungseinheit.

Zusammenfassend besteht also Sigers Position darin, die unitaristische These zu verteidigen, dass die menschliche Substanz aus einer einzigen Form besteht, nämlich der Seele, die Vegetatives und Sensitives als eine Substanz in sich fasst. Diese für sich einfache Substanz verbindet sich nun anlässlich bestimmter Vorstellungen mit dem Intellekt als einer *zweiten*, in sich einfachen Substanz. Diese Verbindung (*conjunctio*) ist aber keine substantielle Verbindung im Sinne einer Verschmelzung zweier Substanzen zu einer, sondern eine Verbindung »im Akt«¹³³ der Erkenntnis: »und so machen sie als vereinte die Seele nicht als eine einfache, sondern als eine zusammengesetzte zu einer.«¹³⁴ Siger hält also – als Unitarist wie Albert – an der Einzigkeit der menschlichen Form fest, indem er die Form des Intellekts von der Substanz des Menschen trennt und in letzter Konsequenz damit – als Averroist, im Gegensatz zu Albert – den Intellekt als einen separaten und einzigen Intellekt für alle Menschen ansetzt.¹³⁵ Laut Siger sei dies sogar die *einzigste* plausible Möglichkeit, die Einheit des Menschen zu retten.¹³⁶

131 Ebd. (ed. Bazán, S. 22): »perfectio corporis per substantiam suam«.

132 Vgl. ebd. q. 15, corrolarium (ed. Bazán, S. 56–58).

133 Vgl. ebd. q. 9 (ed. Bazán, S. 28).

134 Ebd. q. 1 (ed. Bazán, S. 3): »et sic ipsa unita nn faciunt unam simplicem, sed compositam.«

135 Diese averroistische Grundthese wird dann in der *quaestio* 9 explizit ausgesprochen (vgl. ebd. q. 9 (ed. Bazán, S. 26–28, bes. S. 28)): »Einer ist der Intellekt der verschiedenen [Menschen]: Eines ist nämlich die Substanz des Intellekts, und ähnlich eine Wirksamkeit.« [»Unus est intellectus diversorum: una enim est substantia intellectus, et similiter una potestas.«]

136 Vgl. ebd. q. 1 (ed. Bazán, S. 2). Siehe o., Anm. 61.

4 Fazit

Die Probleme, die Alberts Version des Unitarismus mit sich bringt, hat Siger deutlich gezeigt. Entweder muss Albert behaupten, dass die Fähigkeiten von Verdauung bis Geruchssinn von außen kommende (externe) und damit nicht-materiale Fähigkeiten seien, oder ein je doppeltes vegetatives und sensitives Vermögen annehmen.

Sigers Position hingegen ruft den klassischen Einwand hervor, der schon immer gegen die averroistische Auffassung erhoben wurde: Wenn es nur einen einzigen Intellekt für alle Menschen gäbe, müsste, sobald Mensch₁ etwas erkennt, auch Mensch₂ dasselbe erkennen; es sei doch aber so, dass immer nur je dieser individuelle Mensch etwas erkennt (»hic homo intelligit«).¹³⁷ Diese Gegenargument widerlegt Siger allerdings mit dem Hinweis, dass nur beim Vorliegen bestimmter Vorstellungen der Intellekt sich mit einem individuellen Menschen verbindet, sodass dieser eine entsprechende Erkenntnis erlangt.¹³⁸ So gibt es zwar nur einen gemeinsamen Intellekt für alle, aber der Zugang zu diesem Intellekt ist selbst individuell. Und die Dauer dieses Zugangs hängt daran, wie lange uns die Denkobjekte qua Vorstellungen gegenwärtig sind. Höre ich auf, über ein bestimmtes mathematisches Problem nachzudenken (d. h. entsprechende Vorstellungen zu generieren), weil mein Hunger auf ein Sandwich übermächtig wird, dann wird die Verbindung zum Intellekt (zumindest in *dieser* Hinsicht) gekappt. Denke ich dabei über Sandwiches im Allgemeinen nach, wird eine erneute, aber anders gelagerte Verbindung wiederhergestellt. Man mag diese Konzeption einer permanenten »Neukalibrierung« eines jeden Menschen zum Intellekt etwas merkwürdig finden, zumal es vermutlich höchst selten der Fall ist, dass ein Mensch nicht in allgemeinen Begriffen denkt, aber widersprüchlich ist diese Position darum nicht. Siger könnte darauf verweisen, dass es sich beim Denken nun einmal um eine ständige Neukonfiguration einzelner Begriffe und Gedanken handelt. Die Kontinuität und Kohärenz dieser Konfigurationen wird durch Verbindungen zu dem sich immer

137 Vgl. für diesen Slogan zum Beispiel Thomas von Aquin: *De unitate int.*, c. 3 (ed. Buisson, S. 580): »Es ist nämlich offenkundig, dass dieser singuläre Mensch erkennt.« [»Manifestum est enim, quod hic homo singularis intelligit.«]. Diesen Einwand macht Siger sich selbst (vgl. Siger von Brabant: *Quaest. in III de an.*, q. 9 (ed. Bazán, S. 26) und ebd. q. 15, *corroliarium* (ed. Bazán, S. 55)).

138 Vgl. Siger von Brabant: *Quaest. in III de an.*, q. 9 (ed. Bazán, S. 28/29) und ebd. q. 15, *corroliarium* (ed. Bazán, S. 57/58).

gleichen und einheitlichen Intellekt gewährleistet und damit auch erklärt, wie sich zwei verschiedene Menschen auf denselben intelligiblen Gehalt beziehen können.

Ein zweites Problem wiegt demgegenüber, gerade hinsichtlich der hier untersuchten Frage nach der Einheit des Menschen, schwerer: Siger kann die Einheit der menschlichen Seelensubstanz nur bewahren, indem er erklärt, dass der Intellekt kein Teil dieser Substanz ist. Nun ist aber der Intellekt klassischerweise genau dasjenige Merkmal, das den Menschen als *animal rationale* von anderen Sinnenwesen unterscheidet. Im Gegensatz zu allen anderen körperlichen Lebensformen kann der Mensch abstrakte Begriffe bilden, allgemeine Urteile fällen und Wissenschaft betreiben und dies ist es, was ihn bzw., aristotelisch ausgedrückt, was sein *ergon* ausmacht. Dies alles sind Spezifika des intellektiven Vermögens, das aber, nach Siger, nicht zu seiner Substanz gehören soll. Der Mensch wäre damit, wie Albert richtig sieht, eben nicht *animal rationale*, sondern *nur animal*, nämlich eine Substanz, die Vegetatives und Sensitives umfasst. Siger könnte darauf antworten, dass nur beim Menschen das sensitive Vermögen so konstituiert sei, dass es eine Verbindung zum Intellekt zulässt;¹³⁹ aber warum und inwiefern irgendeine graduelle Andersheit des Vorstellungsvermögens so einen qualitativen Sprung zulassen oder bewirken können soll, bleibt dann im völligen Dunkel. Stattdessen müsste innerhalb der sensitiven Vermögen eine spezifische Differenz gesetzt werden, was dem von Siger zugrunde gelegten aristotelischen Seelenmodell allerdings diametral widerspräche.

Die Debatte zwischen Siger von Brabant und Albertus Magnus hat gezeigt, dass die Positionen in der philosophischen Anthropologie einer metaphysischen Aporie gegenüberstehen, wenn sie die Einheit des Menschen erklären wollen. Die überlieferte anthropologische Konzeption legt ihnen vier Aussagen vor, die alle als plausibel gelten, aber nicht zusammen wahr sein können:

1. Die menschliche Seelenform bildet eine substanzielle Einheit.
2. Das vegetative und das sensitive Vermögen sind interne, materiale Vermögen.
3. Der Intellekt ist ein externes, nicht-materiales Vermögen.
4. Der Mensch ist gegenüber anderen Sinnenwesen wesentlich Intellekt.

Gesichert bleiben soll, zumindest unter Unitaristen, auf jeden Fall Annahme 1. Heutzutage würden viele vermutlich bereit sein, zugunsten einer materialistischen

139 Eventuell deutet Sigers Erklärung der Differenz von tierischer Einschätzungskraft (*vis aestimativa*) und intellektiver Erkenntnis in diese Richtung (vgl. ebd. q. 4 a (ed. Bazán, S. 16)).

Position Annahme 3 fallen zu lassen. Dies stand jedoch für klassische, mittelalterliche Aristoteliker nicht zur Option.¹⁴⁰ Auch ist fraglich, ob die Tatsache, dass viele diese Möglichkeit heute wählen würden, auch die Korrektheit dieser Auffassung verbürgt.¹⁴¹

Stattdessen machen beide hier betrachteten Autoren jeweils ein anderes problematisches Angebot, indem sie nämlich auf ihrem Argumentationsweg je eine der übrigen sinnvollen Annahmen zugunsten einer kontraintuitiven These aufgeben. Albertus Magnus muss letztlich die Annahme 2 aufgeben, da die Einheit der Form (Annahme 1) und die Zugehörigkeit des externen Intellekts zu dieser (Annahme 3 und 4) dazu führen, dass auch das Vegetative und Sensitive extern zum Körper hinzukommen müssen. Siger von Brabant hingegen müsste die Annahme 4 fallen lassen, da die aus Vegetativem und Sensitivem bestehende einheitliche und einfache Seelenform (aus Annahmen 1 und 2) durch Verbindung mit dem nicht-materialen Intellekt (Annahme 3) zu einer der Wirkmächtigkeit nach zusammengesetzten wird. Die *Substanz* des Menschen enthält somit den Intellekt als eigentlich wesentliches Kennzeichen des *animal rationale* gerade *nicht*.

Dieses Dilemma – oder Trilemma, wenn man die Annahme der *pluralitas formarum*, also in letzter Hinsicht die Aufgabe der These einer einheitlichen Substanz des Menschen hinzuzählt –¹⁴² liefert damit im ausgehenden 13. Jahrhundert den Anstoß für Autoren wie Dietrich von Freiberg und Eckhart von Hochheim,¹⁴³ nach der Verurteilung von 1277 neuartige Lösungen der Frage nach dem Verhältnis der menschlichen Substanz zum Intellekt zu suchen.

140 Mit eventuellen einzelnen Ausnahmen wie einer Form von Proto-Materialismus bei Johannes Buridan (vgl. dazu Klein, Martin (2019): *Philosophie des Geistes im Spätmittelalter. Intellekt, Materie und Intentionalität bei Johannes Buridan*. Leiden: Brill. S. 214–221; siehe aber auch die funktionalistische Interpretation in der Schlussbetrachtung ebd. S. 340–352).

141 Gegen die Materialität des Intellekts argumentieren Siger (Quaest. in III de an., q. 4 a (ed. Bazán, S. 16)) und Albert (De nat. et or. an. I 7 (ed. Anzulewicz, S. 100/101)) mit jeweils sehr ähnlichen (aristotelischen) Argumenten.

142 Siehe dazu aber die Diskussion der Lösungsansätze verschiedener Pluralisten in Perler: *Eine Person sein*, S. 57–85 und insgesamt die Schlussfolgerungen ebd. S. 85–90.

143 Stellvertretend seien hier zwei klassische, wenn auch in ihren Ergebnissen freilich nicht unumstrittene Arbeiten von Burkhard Mojsisch genannt: Mojsisch, Burkhard (1977): *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. Hamburg: Felix Meiner; Mojsisch, Burkhard (1983): *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Felix Meiner.

Literatur

Klassiker

- Albertus Magnus (1916/1920): *De animalibus libri XXVI*. 2. Bde. Hrsg. von Hermann Stadler. Münster: Aschendorff. [De animal.]
- Albertus Magnus (1968): *De anima. Editio Coloniensis Opera Omnia*. Bd. 7, 1. Hrsg. von Clemens Stroick. Münster: Aschendorff. [In de an.]
- Albertus Magnus (1970): *De fato. Editio Coloniensis Opera Omnia*. Bd. 17, 1. Hrsg. von Paul Simon. Münster: Aschendorff. S. 65–78. [De fato]
- Albertus Magnus (1971): *De caelo et mundo. Editio Coloniensis Opera Omnia*. Bd. 5, 1. Hrsg. von Paul Hossfeld. Münster: Aschendorff. [De cael. et mun.]
- Albertus Magnus (1980): *De generatione et corruptione. Editio Coloniensis Opera Omnia*. Bd. 5, 2. Hrsg. von Paul Hossfeld. Münster: Aschendorff. S. 107–219. [De gen. et corr.]
- Albertus Magnus (2006): *Liber de natura et origine animae. Über die Natur und den Ursprung der Seele*. Hrsg. von Henryk Anzulewicz. Freiburg im Breisgau: Herder. [De nat. et or. an.]
- Albertus Magnus (2008): *De homine. Editio Coloniensis Opera Omnia*. Bd. 27, 2. Hrsg. von Henryk Anzulewicz und Joachim Söder. Münster: Aschendorff. [De hom.]
- Aristoteles (1990): *De Anima*. 8. Aufl. Hrsg. von William Ross. Oxford: Clarendon. [De An.]
- Aristoteles (1995): »De generatione animalium. Generation of animals«. In: ders.: *The Complete Works of Aristotle*. Bd. 1. Hrsg. von Jonathan Barnes. Princeton: University Press. S. 1111–1218. [De gen. an.]
- Aristoteles (2011): *Über die Seele. De Anima*. Hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart: Reclam. [De an.]
- Aristoteles (2011): *Über Werden und Vergehen. De generatione et corruptione*. Hrsg. von Thomas Buchheim. Hamburg: Meiner. [De gen. et corr.]
- Aristoteles (2011): *Zweite Analytik. Analytica Posteriora*. Hrsg. von Wolfgang Detel. Hamburg: Meiner. [An. post.]
- Averroes (1953): *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*. Hrsg. von F. Stuart Crawford. Cambridge: The Medieval Academy of America.

- Dante Alighieri (2008): *Die Göttliche Komödie*. Hrsg. von der Redaktion des Fischer Verlags. Nachdruck der Übersetzung von Johann von Sachsen. Frankfurt am Main: Fischer.
- Siger von Brabant (2007): *Quaestiones in tertium De anima. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles. Nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin*. Hrsg. von Matthias Perkams. Freiburg im Breisgau: Herder. [Quaest. in III de an.]
- Thomas von Aquin (1980): »In III librum Sententiarum«. In: ders.: *In quattuor libros Sententiarum. Opera Omnia*. Bd. 1. Hrsg. von Roberto Busa. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S. 257–416. [In III Sent.]
- Thomas von Aquin (1980): »Summa theologiae«. In: ders.: *Opera Omnia*. Bd. 2. Hrsg. von Roberto Busa. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S. 354–926. [Sth]
- Thomas von Aquin (1980): »De unitate intellectus«. In: ders.: *Opera Omnia*. Bd. 3. Hrsg. von Roberto Busa. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S. 577–583. [De unitate int.]
- Thomas von Aquin (2001): *Summa contra gentiles*. Bd. 4. Hrsg. von Markus Würner. Sonderausgabe. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. [ScG]

Forschungsliteratur

- Anzulewicz, Henryk (2002): »Die platonische Tradition bei Albertus Magnus. Eine Hinführung«. In: Gersh, Stephen und Hoenen, Marten J. F. M. (Hrsg.): *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*. Berlin und New York: De Gruyter. S. 207–277.
- Anzulewicz, Henryk (2003): »Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus«. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 70 (1), S. 165–218.
- Anzulewicz, Henryk (2006): »Einleitung«. In: ders. (Hrsg.): *Albert der Große. Liber de natura et origine animae. Über die Natur und den Ursprung der Seele*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 9–36.
- Backes, A. Jakob (1952): »Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Großen. Ein Beitrag zur Psychologie Alberts unter besonderer Berücksichtigung der Summe über den Menschen, des Sentenzenkommentars und der theologischen Summe«. In: Ostlender, Heinrich (Hrsg.): *Studia Albertina. Supplementband IV. Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*. Münster: Aschendorff. S. 52–67.

- Bazán, Bernardo C. (2005): »Radical Aristotelianism in the Faculties of Arts. The Case of Siger of Brabant«. In: Aris, Marc A.; Dreyer, Mechthild; Honnefelder, Ludger und Wood, Rega (Hrsg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff. S. 585–630.
- Bianchi, Luca (1998): »1277 – A Turning Point in Medieval Philosophy?« In: Aertsen, Jan A. und Speer, Andreas (Hrsg.): *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin und Boston: De Gruyter. S. 90–110.
- Bukowski, Thomas (1999): »The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. An Examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology by Tony Dodd (review)«. In: *The homist* 63 (4), S. 666–669.
- Busche, Hubertus und Perkams, Matthias (2018): *Antike Interpretationen zur aristotelischen Lehre vom Geist*. Hamburg: Meiner.
- Dales, Richard C. (1995): *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*. Leiden: Brill.
- Demaitre, Anthony und Travill, Luke (1980): »Human Embryology and Development in the Works of Albertus Magnus«. In: Weisheipl, James A. (Hrsg.): *Albertus Magnus and the Sciences*. Leiden: Brill. S. 405–440.
- Dodd, Toni (1998): *The Life and Thought of Siger of Brabant, Thirteenth-Century Parisian Philosopher. An Examination of his Views on the Relationship of Philosophy and Theology*. Lewiston: Edwin Mellen.
- Emery, Kent und Speer, Andreas (Hrsg.) (2001): *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*. Berlin und Boston: De Gruyter.
- Flasch, Kurt (1989): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*. Mainz: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- Flasch, Kurt (2013): *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Unter Mitarbeit von Fiorella Retucci und Olaf Pluta. 3. Aufl. Stuttgart: Reclam.
- Gauthier, René A. (1983): »Notes sur Siger de Brabant I. Siger en 1265«. In: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 67, S. 201–232.
- Geyer, Bernhard (1955): »Ad Librum de natura et origine animae Prolegomena«. In: ders. (Hrsg.): *Albertus Magnus. Liber de natura et origine animae. Opera Omnia*. Bd. 12. Aschendorff: Münster. S. VII–X.

- Hasse, Dag N. (1999): »Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik. Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus«. In: *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 66 (1), S. 21–78.
- Heinzmann, Richard (1986): »Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus«. In: *Philosophisches Jahrbuch* 93, S. 236–259.
- Hellmeier, Paul D. (2011): *Anima et intellectus. Albertus Magnus und Thomas von Aquin über Seele und Intellekt des Menschen*. Münster: Aschendorff.
- Herzberg, Stephan (2015): »Was ist Aristotelischer Hylemorphismus?« In: Wallusch, Patricia und Watzka, Heinrich (Hrsg.): *Verkörpert existieren. Ein Beitrag zur Metaphysik menschlicher Personen aus dualistischer Perspektive*. Münster: Aschendorff. S. 91–107.
- Hödl, Ludwig (1966): »Anima forma corporis. Philosophisch-theologische Erhebungen zur Grundformel der scholastischen Anthropologie im Korrekturenstreit (1277–1287)«. In: *Theologie und Philosophie* 41 (4), S. 536–556.
- Hödl, Ludwig (1994): »Opus naturae est opus intelligentiae«. Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus«. In: Niewöhner, Friedrich und Sturlese, Loris (Hrsg.): *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Zürich: Spur. S. 132–148.
- Hödl, Ludwig (2005): »Ist die Abtreibung zu jedem Zeitpunkt der Empfängnis Mord? Die Antwort des Johannes von Paris OP († 22.09.1306)«. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 52 (1–2), S. 315–331.
- Imbach, Ruedi und Schulthess, Peter (Hrsg.) (1996): *Die Philosophie im lateinischen Mittelalter. Ein Handbuch mit einem bio-bibliographischen Repertorium*. Düsseldorf und Zürich: Artemis & Winkler.
- Jacobi, Klaus (2002): »Philosophische und theologische Weisheit. Gilbert von Poitiers' Interpretation der ›Regeln‹ des Boethius (De hebdomadibus)«. In: Bernd, Rainer; Lutz-Bachmann, Matthias und Stammler, Ralf M. W. (Hrsg.): »Scientia« und »disciplina«. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im Wandel vom 12. zum 13. Jahrhundert*. Berlin: Akademie. S. 71–78.
- Jung, Christian (2011): *Die doppelte Natur des menschlichen Intellekts bei Aristoteles*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Klein, Martin (2019): *Philosophie des Geistes im Spätmittelalter. Intellekt, Materie und Intentionalität bei Johannes Buridan*. Leiden: Brill.

- Krause, Katja (2015): »Albert the Great on Animal and Human Origin in his Early Works«. In: *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia* 18 (2), S. 205–232.
- Langer, Claudia und Langer, Otto (2022): *Jerusalem und Athen. Meister Eckharts Transformation der aristotelischen Lehre von der Seele, der Vernunft und vom guten Leben*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Liske, Michael-Thomas (2003): »Aristoteles' Philosophie des Geistes. Weder Materialismus noch Dualismus«. In: Meixner, Uwe und Newen, Albert (Hrsg.): *Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*. Berlin und New York: De Gruyter. S. 20–56.
- Liske, Michael-Thomas (2006): »Läßt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?« In: Niederbacher, Bruno und Runggaldier, Edmund (Hrsg.): *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Heusenstamm:ontos. S. 197–220.
- Mojsisch, Burkhard (1977): *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. Hamburg: Meiner.
- Mojsisch, Burkhard (1983): *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner.
- Perkams, Matthias (2007): »Einleitung«. In: ders. (Hrsg.): *Siger von Brabant. Quaestiones in tertium De anima. Über die Lehre vom Intellekt nach Aristoteles. Nebst zwei averroistischen Antworten an Thomas von Aquin*. Freiburg im Breisgau: Herder. S. 11–56.
- Perler, Dominik (1996): »War Aristoteles ein Funktionalist? Überlegungen zum Leib-Seele-Problem«. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 50 (3), S. 341–363.
- Perler, Dominik (2004): *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Perler, Dominik (2012): *Zweifel und Gewissheit. Skeptische Debatten im Mittelalter*. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Perler, Dominik (2020): *Eine Person sein. Philosophische Debatten im Spätmittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Rapp, Christof (2017): »Aristoteles' hylemorphistischer Seelenbegriff«. In: Ferrari, Cleophea und Kiesel, Dagmar (Hrsg.): *Seele*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. S. 45–82.

- Roth, Peter (2000): »*Virtualis* als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen«. In: Roth, Peter; Siemons, Stefan und Schreiber, Stefan (Hrsg.): *Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität*. Augsburg: Wißner. S. 33–42.
- Schaffer, Jonathan: »On What Grounds What«. In: Chalmers, David; Manley, David und Wasserman, Ryan (Hrsg.): *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford: Oxford University Press. S. 347–383.
- Schneider, Theodor (1973): *Die Einheit des Menschen. Die anthropologische Formel »anima forma corporis« im sogenannten Korrektorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*. Münster: Aschendorff.
- Snyder, Steven C. (1996): »Albert the Great, »Incohatio formae«, and the Pure Potentiality of Matter«. In: *American Catholic Philosophical Quarterly* 70 (1), S. 63–82.
- Söder, Joachim (2005): »»Nous thyrathen«. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles«. In: Aris, Marc A.; Dreyer, Mechthild; Honnefelder, Ludger und Wood, Rega (Hrsg.): *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff. S. 375–398.
- Takahashi, Adam (2008): »Nature, Formative Power and Intellect in the Natural Philosophy of Albert the Great«. In: *Early Science and Medicine* 13, S. 451–481.
- Vander Waerdt, Paul A. (1987): »Aristotle's Criticism of Soul Division«. In: *American Journal of Philology* 108, S. 627–643.
- Van Steenberghen, Fernand (1977): *Maître Siger de Brabant*. Louvain und Paris: Publications Universitaires.
- van der Eijk, Philip J. (2011): »Art. Fortpflanzung«. In: Corcilus, Klaus und Rapp, Christof (Hrsg.): *Aristoteles-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*. Stuttgart und Weimar: Metzler. S. 220–224.
- Weisheipl, James A. (1980). »The Axiom *Opus naturae est opus intelligentiae* and its Origins«. In: Lüttrighaus, Paul-Bernd; Meyer, Gerbert und Zimmermann, Albert (Hrsg.): *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*. Mainz: Grünewald. S. 441–463.
- Winkler, Norbert (2016): »Zur Erkenntnislehre Alberts des Großen in seinem *De anima*-Kommentar als systematische Einheit von *sensus*, *abstractio*, *phan-*

tasmata, intentiones, species, universalia und intellectus«. In: *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 19, S. 70–173.

Wirmer, David (2013): »Metaphysik und Intellektlehre. Philosophische Hauptthemen des Ibn Rušd (Averroes)«. In: Eichner, Heidrun; Perkams, Matthias und Schäfer, Christian (Hrsg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein Handbuch*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 340–364.

Zavalloni, Roberto (Hrsg.) (1951): *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes. Textes inédits et étude critique*. Louvain: Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie.

Nietzsche – Das neuzeitliche Satyrspiel der Philosophie

Ein Essay

Rainer Enskat

1 Einleitung¹

Das antike Satyrspiel blickt auf eine Tragödie und auf eine Komödie zurück, die ihm vorangehen. Friedrich Nietzsche, der nie aufgehört hat, sich als der Philologe zu betrachten, der seine akademische Laufbahn so fulminant begonnen hatte, war zwar mit allen literarischen und dramaturgischen Formen vertraut, die von der griechische Antike bis in die Neuzeit und in seine Gegenwart tradiert worden waren. Mit welcher Selbstverständlichkeit Nietzsche innerhalb seines Werks daher auf die Kategorien des klassischen Dramas zurückgreift, zeigt seine Ankündigung »Incipit tragoedia«,² die in einem Vorabdruck von *Die fröhliche Wissenschaft* den Titel des letzten Aphorismus bildet. Zwei seiner nicht-zarathustrischen Bücher – *Menschliches, Allzumenschliches* und *Die Fröhliche Wissenschaft* – gehören durch ihre Titel zur Gattung der Komödie. Sein zweites philosophisch ambitioniertes Buch *Morgenröte* bildet durch seinen Titel nachträglich das verheißungsvolle »Vorspiel auf dem Theater« dieser Komödie. Doch die Tragödie, die zu Nietzsches Satyrspiel gehört, meldet sich in diesem Spiel als seine eigene Inszenierung dessen, was die Philosophie seit Platon vermeintlich zuwege gebracht hat. Was auf diese

1 Zitate aus Nietzsches Schriften folgen der Ausgabe: Nietzsche, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (KSA). Zitate aus Briefen folgen der Ausgabe: Nietzsche, Friedrich (1975 ff.): *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (KGB).

2 Nietzsche: »Die fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, Aph. 342.

Pseudo-Tragödie folgt, ist die Komödie, die sich aus den grotesken Spannungen ergibt, in denen die klassischen Wege und Einsichten der Philosophie mit den irrlichternden Irrtümern und Selbsttäuschungen kontrastieren, auf die Nietzsche sie zurückzuführen sucht. Dass vor allem er selbst »nur ein Satyrspiel, nur eine Nachspiel-Farce«³ spielt und der bedeutendste Akteur in dem Satyrspiel der neuzeitlichen Philosophie war, das er selbst inszenierte, hat er eher indirekt mitgeteilt: »[...] ich schätze den Wert von Menschen, von Rassen darnach ab, wie nothwendig sie den Gott nicht abtrennen vom Satyr zu verstehen wissen.«⁴ Und direkt, also öffentlich bekennt er sogar: »Ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.«⁵ Eine ebenso aufschlussreiche Ausnahme bildet sein erstaunliches Geständnis im Brief an Peter Gast vom 14. Februar 1885, wenn er vom Vierten Teil des Zarathustra-Werks schreibt, er sei »mit der Laune eines Hanswurst«⁴ verfasst – umso aufschlussreicher deswegen, weil dieser Vierte Teil den Höhepunkt des Zarathustra-Werks bildet.

Das Satyrspiel, in dem Nietzsche diese Spannungen auflöst, verdankt sich seiner einzigartigen Kunst, eine suggestive Rhetorik mit Hilfe einer psycho-, sozial- und kulturrelativistischen Hyper-Skepsis zu einer radikalen Negativ-Bilanz auch der überlieferten Problemgeschichte der Philosophie und zu seinem ebenso radikalen Zarathustra-Prospekt⁵ zu verbinden. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass die »auf Wirkung hin übersteigerten, schriftstellerisch entfalteten Wendungen der veröffentlichten Schriften [eigene Hervorhebung]«⁶ das Nietzsche-Bild des intendierten Publikums verständlicherweise dominieren. Umso mehr fallen in den *Nachgelassenen Fragmenten*⁷ die teilweise nachdenklichen und scharfsinnigen *Problemata* auf, in deren nicht-öffentlichem Medium Nietzsche mit sich selbst spricht. Sie zeigen gerade durch ihren Kontrast zu den von ihm publizierten Schriften Nietzsches »Willen zur rhetorischen Macht« über das von ihm öffentlich intendierte Publikum. Doch dieser Wille ist auch geeignet, ihn dem Verdacht der Misshelligkeit mit einer eigenen Überzeugung auszusetzen: »Wenn man ein so außerordentliches Wohlgefallen an seinen Werken hat und ihretwegen sich selbst überhebt, so setzt man sich in der Rangordnung der Geister herab: [...] Man hat

3 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 25, S. 3.

4 KGB Abt., Bd. 3, S. 2.

5 Vgl. hierzu die vorzüglichen mikrohermeneutischen Untersuchungen von Meier, Heinrich (2017): *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*. München: C. H. Beck.

6 Jaspers, Karl (1936): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 11.

7 Vgl. Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente«. KSA Bd. 7–13.

die große Feuerprobe der Gerechtigkeit nicht bestanden und darf nicht mehr auf dem Richterstuhl sitzen«. ⁸

Er beschwört die Risiken der *ungehegten* »Leidenschaft der Erkenntnis«, ⁹ den »harte[n] Wahrheitssinn« und die »Erkenntnis der Wahrheit« ¹⁰ der »Freigesinn-ten«, ¹¹ mit denen er die Solidargemeinschaft von »Wir Aufgeklärten« ¹² bildet, und apostrophiert »uns Wissende«. ¹³ Diese Apostrophierungen signalisieren teils direkt und teils implizit, dass Nietzsche seine philosophisch orientierten Thematisierungen immer noch mit Hilfe von traditionellen philosophischen Maximen bzw. Selbstcharakterisierungen anmeldet. Indessen macht Heinrich Meier kurz und bündig auf die weite und tiefe Kluft aufmerksam, durch die Nietzsche das damit verbundene Vermächtnis vernachlässigt. Er nimmt auf die Gestalt des »letzten Menschen« Bezug, die Nietzsche als den Übergang zum »Übermenschen« beschwört, und charakterisiert ihn durch den Satz »Der letzte Mensch stellt keine sokratischen Fragen«. ¹⁴ Doch unter dem literarischen Firnis von Nietzsches nicht-zarathustrischen Schriften spielt sich seine persönliche philosophische Tragödie ab: Nur allzu offenkundig ist er abgründig davon entfernt, mit den Inhalten der Antworten auch nur annähernd vertraut zu sein, die die Philosophie seit Platon auf »sokratische Fragen« erarbeitet hat – auch dann, wenn Platons Nachfolger solche sokratischen Was-ist-X-Fragen nicht regelmäßig im methodisch-didaktischen Stil von Platons Sokrates jeweils am Anfang ihrer Untersuchungen stellen. Am allerwenigsten ist Nietzsche mit den Schritten und den Wegen, den methodischen Einstellungen vertraut, denen sie diese Antworten verdanken. Anstelle dieser methodischen Einstellungen – in klassischer, also paradigmatischer Weise durch die begriffs- und argumentationsanalytischen Wege Platons, Aristoteles', John

8 Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1880–1882«. KSA Bd. 9, [18], S. 11.

9 Nietzsche: »Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile«. KSA Bd. 3, Aph. 429.

10 Nietzsche: »Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister«. KSA Bd. 2, Aph. 225.

11 Ebd. Aph. 55.

12 Ebd.

13 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 24. Die nach-zarathustrische Stellung des Buchs zeigen die letzten Verse des großen Gedichts, das den Abschluss des Buchs bildet: »Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiß, / Das Fest der Feste: / Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste! / Nun lacht die Welt, der graue Vorhang riß, / Die Hochzeit kam für Licht und Finsternis«.

14 Meier: *Was ist Nietzsches Zarathustra?* S. 22. Warum auch Nietzsche keine »sokratischen Fragen« stellt, zeigen die grotesken Idiosynkrasien, die er aus seinen oberflächlichen Lesefrüchten von Platons Dialogen unter dem Titel »Das Problem des Sokrates« mitteilt (vgl. Nietzsche: »Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert«. KSA Bd. 6, S. 67–73).

Lockes, David Humes und Kants repräsentiert – kultiviert Nietzsche eine Spielart der Hyper-Skepsis. Mit ihrer Hilfe und im Schlagschatten der bildkräftigen Selbstbeschreibungen eines »Unterirdischen«, [...] Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden«¹⁵ unterläuft er die wenigen Bruchstücke seiner problemgeschichtlichen Unbildung, indem er in geradezu anti-sokratischer Weise nach den individual-, den sozial- und den kulturpsychologischen Motiven und Umständen fragt, von denen die Genese der von ihm präsentierten Philosopheme angeblich abhängt. Die Problemgeschichte der Philosophie löst sich im Bannkreis dieser Hyper-Skepsis – oder Hypo-Skepsis? – in ein monumentales Panorama von individual-, sozial- und kulturpsychologisch befangenen Vorurteilen auf¹⁶ – *Hyper-Skepsis* deswegen, weil Nietzsche jede Form überlieferter Skepsis durch psychologische, physiologische, sozial- und kulturrelativistische Formen der Kritik zu überbieten sucht; *Hypo-Skepsis* deswegen, weil diese Skepsis wegen ihres gänzlichen Mangels an methodischer Selbstkontrolle auf Schritt und Tritt unter dem methodischen Niveau bleibt, für das der platonische Sokrates von Anfang an musterhaft geblieben ist. Seine Verachtung für eine solche methodische Einstellung zeigt sich ganz unverblümt in dem Satz: »Bei der Erkenntnis der Wahrheit kommt es darauf an, daß man sie hat, nicht darauf, [...] auf welchem Weg man sie gefunden hat.«¹⁷ Die Klassiker der Philosophie sind indessen gerade die, durch deren Muster man wie sonst nirgendwo lernen kann, wie wichtig die Schritte der Wege sind, auf denen man sich in der Philosophie mit berechtigter Aussicht auf Erfolg auf eine solche Suche begeben kann. Nicht einmal die selbstgefällige Verbrämung dieser Hyper-hypo-Skepsis im Stil eines Privatdetektivs, der Verdächtigungen nachgeht, hat einen ernstzunehmenden hermeneutischen Kern: »Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehen habe.«¹⁸ Doch nichts hat Nietzsche weniger getan als dies. Die wahrhaft philosophischen Bemühungen, den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger zu sehen, beginnen erst nach Nietzsches Tod zum Beispiel mit der Oxfordter Edition *Platonis Opera* durch Ioannes Burnet seit 1900 und von *Kant's gesammelten Schriften* durch die Königlich-preussische Akademie der Wissenschaften im selben Jahr.

15 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 1.

16 Zu Nietzsches eigenem Projekt der Hyper-hypo-Skepsis vgl. vor allem »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, S. 208 ff. Meier widmet Nietzsches Hauptwerk ein Maß an mikro-hermeneutischer Eindringlichkeit, um das sich Nietzsche selbst angesichts seines sträflich nachlässigen Umgangs mit dem Vermächtnis der klassischen philosophischen Überlieferung nicht im Geringsten verdient gemacht hat.

17 Nietzsche: »Menschliches, Allzumenschliches«. KSA Bd. 2, Aph. 225.

18 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 3.

Umso bedauerlicher ist es, dass ein hermeneutisch so eindringlich arbeitender Philosoph wie Heinrich Meier sich unbedenklich dem Lamento anschließt, dass Nietzsche sich über »den Systemen, an denen die ›Geschichte der Metaphysik‹ nicht Not leidet«,¹⁹ ausbreitet. Die bis heute nicht auszurottende, mehr oder weniger abfällige Rede von den abschreckenden »Systemen« der Philosophie ist ohne ernstzunehmende Substanz. Die einzigen philosophischen Systeme, die diesen Namen verdienen, weil sie sich – allerdings auch vergeblich – an einer deduktionslogischen Imitation der *Elemente* Euklids versucht haben, sind von Proklos, Spinoza und Christian Wolff hinterlassen worden. Worum es in der überwältigenden Mehrzahl aller anderen philosophischen Theorien geht, kann eine einfache sprachliche Synonymie-Betrachtung zeigen. Man braucht das griechische Fremdwort *System* lediglich durch sein lateinisches Synonym *Kohärenz* zu ersetzen. Denn Philosophen suchen die von ihnen formulierten Probleme zu bearbeiten, indem sie die von ihnen nach und nach gebrauchten bzw. gebildeten Begriffe, Sätze und Argumente in einen plausiblen und möglichst auch lehrreichen *Zusammenhang* zu bringen, also *kohärent* zu machen suchen. Dieses theoretische Kohärenz-Streben bildet eine mühsame und langwierige Aufgabe, die, wie alles Menschenwerk, stets nur mehr oder weniger gut gelingt. Das wirklich Ärgerliche an Nietzsches wegwerfenden Bemerkungen über die Geschichte der Metaphysik ist indessen nicht ihr wegwerfender Ton. Darin gefallen sich bis heute viele Verächter der Philosophie. Ärgerlich daran ist, dass sich Nietzsche nur allzu offensichtlich niemals auch nur die geringste Mühe gemacht hat, auch nur eine einzige metaphysische Theorie durch schrittweisen mikro-hermeneutischen Nachvollzug so auf ihre innere methodische Machart zu studieren, dass er sich wenigstens mit einem Paradigma der metaphysisch-philosophischen Arbeitsweise vertraut gemacht hätte. Stattdessen »[kam] die *verborgene* Geschichte der Philosophie, die Psychologie ihrer großen Namen [...] für mich an's Licht«. ²⁰ Seine Sentenz »Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit«²¹ ist nichts als eine Projektion seines eigenen Mangels an Rechtschaffenheit auf diesem Feld. Doch schon 1880 notiert Nietzsche eine ebenso erstaunliche wie zutreffende Selbstkritik, die bis zuletzt seine unaufhörlichen Stellungnahmen zum Vermächtnis der Philosophie betrifft:

Als ich jüngst den Versuch machte, meine älteren Schriften, die ich vergessen hatte, kennen zu lernen, erschrak ich über ein gemeinsames Merk-

19 Meier, Heinrich (2019): *Nietzsches Vermächtnis. Ecce homo und Der Antichrist. Zwei Bücher über Natur und Politik*. München: C. H. Beck. S. 10.

20 Nietzsche: »Ecce Homo«. KSA Bd. 6, Aph. 3.

21 Nietzsche: »Götzen-Dämmerung«. KSA Bd. 6, Aph. 26.

mal derselben: Sie spreche die Sprache des Fanatismus. Fast überall, wo in ihnen die Rede auf Andersdenkende kommt, macht sich jene blutige Art zu lästern und jene Begeisterung der Bosheit bemerklich, welche die Abzeichen des Fanatismus sind, – häßliche Abzeichen, um derentwegen ich diese Schriften zu Ende zu lesen nicht ausgehalten hätte, wäre der Verfasser mir nur etwas weniger bekannt gewesen.²²

Indessen hat sich Nietzsche selbst mit Hilfe seiner hyper-hypo-skeptischen Großbilanz der überlieferten Kultur- und Philosophiegeschichte ohne Zweifel den Freiraum erobert, in dem er die Gestalt seines Zarathustra auftreten lässt. Es stört Nietzsches (unterentwickelten?) Sinn für Einhelligkeit nicht, dass die von ihm konzipierten Skeptiker gleichzeitig das Gegenteil von Skeptikern sein sollen – »Befehlende und Gesetzgeber«.²³ Doch »Ein Geist, der Grosses will, der auch die Mittel dazu will, ist mit Nothwendigkeit Skeptiker«.²⁴ Seine nicht-zarathustrischen *Schriften* bilden jedenfalls das planmäßige hyper-hypo-skeptische Übungsmedium, das er nötig hat, um dieses »Große« wollen zu *können*.²⁵ Sie gehören – wie das Durchlaufen aller Stufen der bisherigen »wissenschaftlichen Arbeiter der Philosophie« – zu den »Vorbedingungen seiner Aufgabe«,²⁶ wie er großzügig selbst formuliert. Das »Große« dieser Aufgabe bildet den Inhalt der Lehre, mit der Zarathustra seine Forderung einzulösen sucht: »*Ich lehre Euch den Übermenschen. Der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll*«. ²⁷ Doch unmittelbar danach fragt er die Adressaten seiner Rede, die Menschen: »Was habt ihr gethan, ihn zu überwinden?«²⁸ Die Antwort von Nietzsches hyper-hypo-skeptischem Vorspiel ist allerdings einfach und eindeutig: Nichts. Zarathustras Forderung hat indessen nichts nötiger, als mit einer sokratischen Frage konfrontiert zu werden: Handelt es sich bei *dem* Menschen, der überwunden werden soll, um den Menschen, der

22 Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1880–1882«. KSA Bd. 9, S. 47.

23 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 211.

24 Nietzsche: »Der Antichrist«. KSA Bd. 6, S. 236.

25 Jaspers rühmt das »fragmentarische, aus unversieglichem Reichtum immer Neues hervorbringende Denken« (Jaspers: *Nietzsche*. S. 11). Günther Patzig fasst mit Blick auf diesen Typus mahnend »die an Ideenflucht grenzende Originalität des philosophischen Proteus« ins Auge; mit seiner Signatur »erinnert der leichthin seine »brillanten« Einfälle austauschende Philosoph an ein Boot ohne Ballast und Kiel, das nie Kurs hält« (Patzig, Günther (1966): »Nachwort«. In: Carnap, Rudolf: *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 85–136, hier: S. 86).

26 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 211.

27 Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. KSA Bd. 4, S. 14.

28 Ebd.

sich in den unüberschaubar vielen verschiedenartigen alltäglichen Situationen seines geschichtlichen Daseins abzeichnet, oder um den Menschen, der zu erkennen gibt, »[w]as gross ist am Menschen«?²⁹ Der *cantus firmus*, mit dem Nietzsche in seinem hyper-hypo-skeptischen Vorspiel die von ihm apostrophierte »Sittlichkeit der Sitte«³⁰ erörtert, enthält *in nuce* die Antwort auf diese Frage. Denn diese »Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich *nicht mehr!*) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die *herkömmliche* Art zu handeln und abzuschätzen«.³¹ Dass diese Herkömmlichkeiten immer wieder von neuem ihre geschichtlichen Gestaltswandlungen durchlaufen, ist zweifellos eines der wichtigsten Themen der Sozialgeschichte und – wie der bedeutende Aufsatz von Wilhelm Hennis³² zeigt – auch für einen in der Tiefe geschichtsbewußten Politikwissenschaftler und Politischen Philosophen.

Es überrascht, dass Nietzsche aus seiner Zeit als ingenieuser junger Altphilologe die skeptischen Ansprüche nicht ernst zunehmen gelernt hat, mit denen die Sophisten angefangen hatten, nach herkömmlichkeits-*unabhängigen Rechtfertigungen* für die herkömmlichen Sitten zu fragen. Den für die ganze nachfolgende Philosophie richtungweisenden Höhepunkt dieser Fragen hatte Platon sogleich im ersten seinem Lehrer Sokrates gewidmeten Dialog konzipiert. In den Erörterungen des *Euthyphron* um die Frage nach dem Frommen (τὸ ὅσιόν) menschlicher Handlungen lenkte er die Aufmerksamkeit auf ein Frommes, das »in *allen* Handlungen selber mit sich selbst *dasselbe* ist«, apostrophierte es als jenes Eidos selbst,³³ durch das alles Fromme fromm ist³⁴ und schreibt ihm die Funktion eines Musters zu,³⁵ so dass wir, es anblickend,³⁶ in jedem Einzelfall beurteilen können, dass so und so eine Handlung fromm ist und eine, die nicht so ist, nicht.³⁷ In der speziellen Form dieses Eidos des Frommen und seiner kognitiven Musterfunktion

29 Ebd. S. 16 f.

30 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, S. 1018 ff.

31 Ebd.

32 Vgl. Hennis, Wilhelm (1985): »Nietzsches Genius im Werk Max Webers«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 284 (7. Dezember 1985).

33 »ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος« (Platon: *Euthphr.* 6d 10–11).

34 »ὃ πάντα τὰ ὅσια ὅσια ἐστίν« (ebd. 6d 11).

35 »παράδειγματι« (ebd. 6e 4–5).

36 »ἀποβλέπων« (ebd. 6e 4).

37 Ebd. 6e 6–7. Die Auseinandersetzungen im *Euthyphron* bilden ein bedeutsames Gegenbeispiel zu Nietzsches These, »daß die moralischen Wertbezeichnungen *zuerst* auf *Menschen* und erst abgeleitet und *spät* auf *Handlungen* gelegt worden sind« (Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 260).

formuliert Platon als erster eine *Bedingung der Möglichkeit* dessen, was diesseits der philosophischen Reflexion mit Selbstverständlichkeit für fromm gehalten wird, und schreibt ihm die Rolle eines *Kriteriums* zur Beurteilung des Frommen und des Unfrommen zu. Gewiss hat Platon nicht im Geringsten im Sinn, »den Menschen zu überwinden«. Doch er arbeitet in der literarischen Gestalt seines Lehrers Sokrates daran, ihm die Bedingungen der Möglichkeit dessen einsichtig zu machen, durch dessen Einsicht er *sich* überwinden kann, seine erworbenen Tüchtigkeiten (*ἀρεταί*) besser zu steigern als es ihm im Bannkreis der von ihm geglaubten Selbstverständlichkeiten gelingen kann. Das übersieht Karl Jaspers, wenn er zugunsten von Nietzsches philosophischer Tätigkeit schreibt: »Denn so lange ein Leben geführt wurde *aus unbefragten Selbstverständlichkeiten*, die doch nicht wahrhaft und unbedingt geglaubt wurden, blieb das Philosophieren eine harmlose Beschäftigung neben anderen mit der Wahl von ›Themen‹ aus zufälligen Anlässen.«³⁸

Platons *Euthyphron* ist mit Blick auf eine für Sokrates dramatische Lebenssituation ganz im Gegenteil ein alles andere als harmloses Paradigma für eine methodisch vorbildlich geübte Anstrengung, eine in der athenischen Gesellschaft seiner Zeit »unbefragte Selbstverständlichkeit« des Götter-Glaubens gründlich und skeptisch zu hinterfragen, um den wahren Gründen seiner Berechtigung auf die Spur zu kommen. Diese Hinterfragung gelangt zu dem alles andere als selbstverständlichen Ergebnis, dass den Frommen nicht obliegt, den Göttern durch das traditionelle Beten und Opfern zu dienen, sondern durch die Sorge um das für die Götter Gute, das die Götter selbst nicht tun können. Die Selbstüberwindung der traditionellen Frömmigkeit gelingt daher nur durch eine spezifisch kognitive Steigerung dieser Tüchtigkeit (*ἀρετή*) zugunsten der Fähigkeit zu *erkennen*, worin das für die Götter Gute besteht, um das sich die Menschen sorgen sollten.

38 Für Jaspers machte »Nietzsches Zertrümmerung der ›Moral‹ [...] *den Weg wieder frei* für Existenzphilosophie«. Seine unmissverständlich sympathischen Beurteilungen zugunsten des von ihm gesuchten »Ganzen« von Nietzsches Denken sind hintergründig von diesem persönlichen Erlebnis einer Befreiung für seine eigene Arbeit an einer Existenzphilosophie geleitet (Jaspers: *Nietzsche*. S. 442 f.). Julius Ebbinghaus sieht bei Nietzsche nur noch die »Verwandlung des Sachinteresses an den philosophischen Problemen in ein Kultur- und Bildungsinteresse« am Werk; »die ist es nun, die in dem, was wir nur mit einem Zögern die Philosophie des Philologen und Pädagogen Friedrich Nietzsche nennen können, kulminiert, und die dieser Philosophie zugleich ihren Ort an einer entscheidenden Stelle des Kulturentwicklung des 19. Jhs. und der Kulturentwicklung der letzten hundert Jahre überhaupt anweist« (Ebbinghaus, Julius (1968): »Schulphilosophie und Menschenbildung im 19. Jahrhundert«. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 257–273, hier: S. 264).

Diese Form der Selbstüberwindung hat nicht das Geringste mit der von Nietzsche thematisierten vitalistischen »Selbst-Ueberwindung«³⁹ zu tun, die ein Geheimnis ist »und diess Geheimnis redet das Leben selber zu mir: Siehe, sprach es, ich bin das, *was sich immer wieder selbst überwinden muss*.«⁴⁰ In Platons Philosophie ist diese Selbstüberwindung nicht eine subjektlose und apersonale vitalistische Manifestation, sondern für jeden einzelnen Menschen die Angelegenheit eines langen und teilweise auch schmerzvollen individuellen Wegs seiner Selbst-Bildung, wie sie im Höhlengleichnis der *Politeia* skizziert wird. Auf diesem Weg überwindet jeder Mensch Schritt für Schritt andere »unbefragte Selbstverständlichkeiten des Lebens« – was Tugend ist, was Wissen ist, was Gerechtigkeit ist, was Tapferkeit ist u. ä. – zugunsten von Einsichten in die Bedingungen der Möglichkeit von Tugend, Wissen, Gerechtigkeit, Tapferkeit u. ä.

Der Philosoph Günther Patzig hat den in der Problemgeschichte der Philosophie seither latent virulenten Leitaspekt schon vor über einem halben Jahrhundert mit einer ingenüösen Arbeitsdefinition der Philosophie in einer förmlichen Gestalt zur Sprache gebracht: »Philosophie ist die Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit genau dessen, was in jeder anderen als der philosophischen Einstellung für selbstverständlich gehalten wird.«⁴¹ Doch nichts lag Nietzsche ferner als Selbstverständlichkeiten, auf die wir uns im alltäglichen Leben mit mehr oder weniger blindem Zutrauen verlassen, auf ihre Bedürftigkeit, Würdigkeit und Tauglichkeit zu prüfen, einer Reflexion auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit zugänglich gemacht zu werden. Stattdessen reichert er im verführerisch schillernden Gewand seines literarischen Stils und mit dem Gestus eines überlegenen Hyper-hypo-Skep-

39 Vgl. Nietzsche: »Von der Selbst-Ueberwindung«, KSA Bd. 4, S. 146–149.

40 Ebd. S. 148; vgl. ebenso Nietzsche: »Genealogie der Moral«, KSA Bd. 5, Aph. 27, S. 410. Figal präsentiert dieses vitalistische Ideologem seinen Hörern und Lesern wie eine für ihn selbstverständliche Einsicht (vgl. Figal, Günther (2020): *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam. S. 251–252).

41 Patzig, Günther (1966): »Vorwort«. In: ders. (Hrsg.): *Gottlob Frege. Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 3–15, hier: S. 14. Günther Figal hält es im Gegensatz zu dieser trefflichen Arbeitsdefinition der philosophischen Aufgaben allen Ernstes für die *Aufgabe* des »philosophische[n] Denkens heute«, dass sie »Perspektiven eröffnet, Beschreibungsmöglichkeiten der Welt und des Lebens [eigene Hervorhebung]« entwirft (Figal: *Nietzsche*. S. 9). Diese gigantomanische empirisch-deskriptive Aufgabenstellung ist nur allzu offensichtlich von keinerlei kritischem Bewusstsein davon getrübt, dass uns für eine Beschreibung *der* Welt und *des* Lebens keinerlei Kategorien und Kriterien zur Verfügung stehen *können* – es sei denn beschwörende Anmaßungen, dass irgendeine »perspektivische« und daher *verzerrende* »Beschreibung« *der* Welt und *des* Lebens dafür geeignet sei. Zum modisch gewordenen Perspektivismus in der Philosophie vgl. unten S. 102 ff.

tikers das ohnehin übervolle *Common-sense*-Repertoire der alltäglichen Vorurteile über das Tun der Philosophen durch einen ganz neuen Typus von Meta-Vorurteilen an. Diese Vorurteile bilden in ihren sentenziösen Formen nicht zuletzt auch Teile seines naiven Glaubens an das Ammenmärchen, philosophische Einsichten könnten ohne einen eindringlichen Nachvollzug der zu ihnen führenden Schritte »Schwarz-auf-Weiß nach Hause getragen« werden.⁴² Es ist daher auch kein Zufall, dass die allmählich gewachsene Welle der enthusiastischen Leser Nietzsches nicht nur seiner hyper-hypo-skeptischen nicht-zarathustrischen Schriften aus derselben Art von Hilflosigkeit hervorgegangen ist, die er angesichts der wirklichen »sokratischen« Wege und Werke der überlieferten philosophischen Problemgeschichte selbst an den Tag gelegt hat. Sogar sein dramatischster und daher auch am populärsten gewordener Gedanke »Gott ist tot«⁴³ ist von der sokratisch arbeitenden Philosophie schon zwei Generationen früher durchdacht worden, also zu einer Zeit, als die öffentliche Gefahr für die Äußerung solcher Gedanken *Die Kunst des Schreibens* (Leo Strauss) noch dringend nötig machte – durch die Frage, »ob Religion ohne Voraussetzung des Daseins Gottes möglich ist«,⁴⁴ und durch den

42 Charakteristisch für Nietzsche in seinem Verhältnis zur »traditionellen Philosophie« ist nicht »seine polemische Bezogenheit auf die Tradition«, wie Figal meint (vgl. Figal: *Nietzsche*. S. 38), sondern seine »polemische Bezogenheit« auf die Inhalte seiner ungebildeten Vorurteile über die traditionelle Philosophie. Doch was ist eigentlich *die* »traditionelle« Philosophie – ein »sicherer Boden geklärter Kategorien und Begriffe« (ebd. S. 13)? Soll man Figal zu dem »sicheren Boden geklärter Kategorien und Begriffe« gratulieren, auf dem er sich gemeinsam mit Nietzsche wähnt, oder ihn bedauern, dass ihm als Inhaber einer Professur für Philosophie das methodische Vermächtnis der klassischen Philosophie so fremd ist, dass er seine Zuhörer und Leser darüber gänzlich im Dunkeln lässt? Figals Rückzug ins Vorphilosophische zeigt sich verblüffend unverblümt in seiner »Schlußfolgerung«: »Also führt, wo es um Nietzsche geht, nur der Weg des literaturkundigen Lesens zum Verständnis der Philosophie« (ebd. S. 41). Figal hält seine hermeneutische Trivialität allen Ernstes für ein Nietzsche-Spezifikum: »Nietzsche will aus dem Zusammenhang seiner Werke gelesen sein: in genauer Lektüre, die auch den subtilen Hinweisen folgt, welche durch Metaphern gegeben sind, Anspielungen und sachliche Korrespondenzen bemerkt« (ebd.). Ist diese Art von methodischer *sancta simplicitas* den Hörern »dreier Vorlesungen zu Nietzsche« angemessen (ebd. S. 7)? Doch darf man sicher sein, dass Nietzsche-Advokaten, die in ihrem Mandanten die »Schlüßelfigur für das Selbstverständnis der Moderne« (ebd. S. 13) sehen, trennscharf genug zwischen Nietzsche-geprägter Modernität und philosophisch irrelevanter Mode unterscheiden können?

43 Zuerst in Nietzsche: »Die fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, Aph. 108.

44 Kant, Immanuel (1900 ff.): »Opus postumum«. In: ders.: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter. Ak. Bd. 22, S. 130. Werke Kants werden im Folgenden zitiert nach der Akademie-Ausgabe (Ak.).

Gedanken »Religion zu haben wird nicht der Begriff von Gott und noch weniger das Postulat Es ist ein Gott gefordert.«⁴⁵

Intellektuelle Leitgestalten und hellwache kultur- und gesellschaftskritische Schriftsteller ihrer Zeit haben diese Art von philosophischer Hilfslosigkeit in die Tugend verwandelt, mit Hilfe ihres Genius die Anregungspotentiale von Nietzsches Schriften für ihre entsprechenden Intentionen fruchtbar zu machen – vor allem Georg Simmel⁴⁶ und Max Weber⁴⁷ bzw. Christian Morgenstern.⁴⁸ Zwar hat sich von Anfang gezeigt, dass alle Schriften Nietzsches einen unerschöpflich scheinenden Fundus von Anregungen und Anregungspotentialen für die unterschiedlichsten literarischen Temperamente, intellektuellen Dispositionen und wissenschaftlichen Orientierungsbedürfnisse bereithalten. Anlässlich seines fünfzigsten Todestags formuliert Gottfried Benn daher nicht ohne Berechtigung die seit damals häufig zitierte Zwischenbilanz, dass »Nietzsche das größte Ausstrah-

45 Ebd. S. 81.

46 Vgl. seine vorbildlich einfühlsame, zugleich sympathetische, aber auch sehr kritische Erörterung in Simmel, Georg (1886): »Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette«. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik – Neue Folge* 107 (2), S. 202–219, allerdings mit der fatalen Suggestion, Philosophen konstruierten »Systeme«. Doch in Wahrheit versuchen Philosophen lediglich, möglichst kohärente Überlegungen zugunsten von Theorien zu erarbeiten.

47 Zu Max Webers Nietzsche-Erbschaft vgl. vor allem Hennis: »Nietzsches Genius im Werk Max Webers«.

48 Christian Morgenstern formuliert in seinem Gedicht *Nietzsche* enthusiastisch: »Wen er nicht einmal zu Tode beschämt, / wen er nicht einmal zu Tode gelähmt, / hat nie auch nur im Traume geahnt, / was für ein Geist da fragt und ahnt« (Morgenstern, Christian (1897): *Auf vielen Wegen. Gedichte*. Berlin: Schuster & Loeffler. Wieder abgedr. in: ders. (1975): *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Klaus Schumann. Leipzig: Kiepenheuer. S. 87–120, hier: S. 104). In seinen späteren autobiographischen Aufzeichnungen formuliert er gelegentlich erstaunlich kritisch: »Nietzsches Schicksal war, über den Trümmern des komischen Bildungsphilisters als tragischer zu sterben« (Morgenstern, Christian (1924): *Stufen. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuchnotizen*. München: Piper. S. 91). Obwohl Ebbinghaus ein radikaler Nietzsche-Kritiker ist und unter Umständen eine überaus scharfe Zunge gebraucht, kommentiert er diese Einschätzung trotz Morgensterns Nietzsche-Enthusiasmus mit nobler Milde gegen den feinfühligsten Schriftsteller: »das Tragische an diesem ins Übermenschliche sich erstreckenden Bildungsdrange [Nietzsches] ist eben dies, daß er sich vergeblich verzehrte im Suchen nach einer Sache, um derentwillen es sich gelohnt hätte, Menschen zu bilden. Wenn aber die Morgensternsche Feinfühligkeit sogar etwas Philiströses an dieser Pädagogik empfunden hat, so denke ich, dies liegt eben schon in dieser Art, gleichsam *alle Probleme der Menschheit persönlich zu nehmen*« (Ebbinghaus: »Schulphilosophie und Menschenbildung im 19. Jahrhundert«, S. 267). Daher gibt er zu bedenken, dass die »erste Bedingung für einen Geist, der sich an die Fragen der Philosophie heranmachen will, [die ist], daß ihm der zufällige Zustand, in dem die Menschen sich jeweils befinden, vollkommen gleichgültig ist« (ebd. S. 273).

lungsphänomen der Geistesgeschichte⁴⁹ sei. Die geistesgeschichtliche Übergröße dieses Ausstrahlungsphänomens hat Benn nicht ohne respektable Gründe im Verdacht, dass sein philosophisch ambitionierter Anteil unkritische Empfänger dazu verführe, »Bengalische Krisenbeleuchtungen und Grundlagenfeuilletonismus«⁵⁰ in Szene zu setzen.

Doch sein Leitspruch »*Verwechselt mich vor Allem nicht!*«⁵¹ erfüllt – und zwar zu Recht – eine Abwehrfunktion auch gegen die Zumutung, ihn mit einem Philosophen zu verwechseln, der sokratische Fragen stellen und im methodischen Stil Platons und von dessen klassischen Nachfolgern zu beantworten suchen würde.⁵² Ganz freimütig bekennt Nietzsche nach der Rückkehr aus seinem Zarathustra-Projekt und mit dem externen Blick auf sich selbst als dessen Autor: »Er hat eben seinen Weg *für sich*«. ⁵³ Doch zu einem solchen selbstgenügsamen zarathustrischen Weg im Untergrund »[gehört] es zum Beispiel [...], zu wissen, dass selbst seine Freunde nicht errathen können, wo er ist, wohin er geht, dass sie sich bisweilen

49 Benn, Gottfried (1987): »Nietzsche – nach fünfzig Jahren«. In: ders.: *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von Dieter Wellershoff. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 482–493, hier: S. 484.

50 Ebd. S. 493.

51 Nietzsche: »*Ecce Homo*«. KSA 6, S. 257.

52 Jaspers berücksichtigt dank seiner hochentwickelten Urteilskraft souverän so gut wie alle Aspekte, unter denen Interpretationen von Nietzsches Texten und Beurteilungen seiner Gedanken und seiner Person möglich bzw. nötig sind. Er sieht unter Aspekten der Philosophie aber auch, dass Nietzsche den »*totalen Bruch* mit der überlieferten philosophischen Substanz« (Jaspers: Nietzsche. S. 440) nicht nur vollzieht, sondern auf Schritt und Tritt auch demonstriert: »So versinkt ihm fast die gesamte überlieferte Philosophie« (ebd. S. 217). Doch Jaspers macht es sich zu leicht, wenn er im Vorgriff auf eine Parmenides-Paraphrase Nietzsches zu bedenken gibt: »Sofern die *Philosophen* in der Vernunft als dem Ganzen der logisch befestigenden Formen die Wahrheit und das Sein selbst sahen, muß Nietzsche sie verwerfen« (ebd.). Näher kommt Jaspers Nietzsches grundlegendem Defizit durch die Kontrastierung zweier Überlegungen: »Philosophieren weiß zugleich, was und wie es dies tut; es weiß auf methodisch helle Weise« (ebd. S. 390). Doch Nietzsche »hinderte [...] auch der Mangel bewußter Aneignung der philosophischen Denkmethode« (ebd. S. 391) – was auch immer »die« philosophischen »Denkmethode« sein mögen, jedenfalls keine für irgendjemandes Gutdünken zur Verfügung stehenden quasi-instrumentellen Verfahren. Jeder Philosophierende kommt nicht umhin, die methodischen Einstellungen, die für die Bearbeitung der ihn bewegenden Themen und Probleme angemessen sind, in der Auseinandersetzung mit den besten bislang bewährten methodischen Einstellungen der überlieferten und der aktuellen Philosophie zu entwickeln. Erst auf diesem Niveau kann er fruchtbare Wege zu noch besseren Klärungen dieser Themen und Probleme zu finden suchen als es bisher möglich zu sein schien.

53 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, S. 12.

fragen werden ›wie? geht er überhaupt? hat er noch – einen Weg?‹⁵⁴ Von nichts unterscheidet sich dieser in einem Geheimnis verschwindende Weg mehr als von den öffentlich nachvollziehbaren Wegen der von Platon auf den Weg gebrachten klassischen Philosophie.⁵⁵ Mit Blick auf welche auch gegenwärtigen skeptischen und selbstkritischen Philosophen hält es Heinrich Meier für nötig zu bedenken zu geben, dass »[d]ie Wahrheit [...] durch niemandes Lehre erschöpft oder bezeichnet [wird]. Sie trägt keinen Namen. Weder den von Heraklit oder Platon noch von Spinoza oder Nietzsche.«⁵⁶ Wie wäre es, wenn man, statt die Erschöpfung *der* Wahrheit durch irgendjemandes Lehre zu beschwören, mit der nötigen und möglichen realistischen, weil skeptischen und selbstkritischen Relativierung beginnt, dass jede ernstzunehmende Arbeit an einer Lehre *über* einen wohlbestimmten *Teil* der Wahrheit zu orientieren sucht? Oder schließt sich Meier allen Ernstes Nietzsches hypertropher Überzeugung an: »Das Martyrium der Philosophen, seine ›Aufopferung für die Wahrheit‹ zwingt an's Licht heraus, was vom Agitator und Schauspieler in ihm steckte [...] seine [...] Entartung [...] ([...] zum ›Märtyrer«, zum Bühnen- und Tribünen-Schreihals)«?⁵⁷ Welche philosophischen Texte, die diesen Namen verdienen, hat Nietzsche *wie* gelesen *und* so grotesk missverstanden?

54 Ebd.

55 Martin Heidegger nutzt den von Jaspers zu Recht diagnostizierten »totalen Bruch Nietzsches mit der überlieferten philosophischen Substanz« um die bei Nietzsche erhalten gebliebenen, deformierten Bruchstücke dieser »Substanz« mit Elementen seiner eigenen, seinsgeschichtlichen Distanzierung von dieser Substanz zu amalgamieren. Zweifellos findet Heidegger dank seiner tiefen Vertrautheit mit der Überlieferung der klassischen Philosophie immer wieder auch zu hellsichtigen Auseinandersetzungen mit Werken dieser Überlieferung (Platon, Aristoteles, Descartes, Leibniz, Kant). Doch vor allem konnte er die von Nietzsches Schwester eigenmächtig entworfene und herausgegebene Kompilation *Der Wille zur Macht* als das jüngste genuin seinsgeschichtlich gestimmte Vorspiel seines eigenen im Licht der Antwort auf die Seinsfrage eröffneten Denkens präsentieren (Heidegger, Martin (1996): *Nietzsche*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Klostermann; ders. (1997): *Nietzsche*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Klostermann): Zu Heideggers Weg zur Antwort auf die Seinsfrage vgl. Enskat, Rainer (2019): »Heideggers Weg zur Antwort auf die Seinsfrage und wie ihn Kant dabei begleiten kann«. In: Seubert, Harald (Hrsg.): *Neunzig Jahre Sein und Zeit: Die fundamental-ontologische Frage nach dem Sinn von Sein*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 275–301.

56 Meier: *Nietzsches Vermächtnis*. S. 266.

57 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 25. Meier zitiert diesen Passus ohne jeglichen Kommentar und geradezu als Bekräftigung seiner eigenen unrealistischen Auffassung von der Wahrheit irgendeiner Lehre (vgl. Meier: *Nietzsches Vermächtnis*. S. 266).

Eine der wichtigsten methodischen Insuffizienzen Nietzsches zeichnet sich in seiner ersten nach-zarathustrischen Schrift ab. Sie wird mit der denkbar unphilosophischsten Bemerkung vorbereitet: »Auf welchen *Standpunkt* der Philosophie man sich auch stellen mag [eigene Hervorhebung]«. ⁵⁸ Es scheint bisher kaum bemerkt worden zu sein, dass die geradezu sträflich-naive Rede von »Standpunkten« der Philosophie gleichwohl mit der ebenso sträflich-naiven Rede von den »perspektivische[n] Schätzungen und Scheinbarkeiten« ⁵⁹ begrifflich verflochten ist. Denn es ist jeder beliebige Standort, den irgendein beliebiger Mensch auf unserer Erde einnehmen mag, von dem aus er *grundsätzlich* die Möglichkeit hat, die Perspektiven ins Auge zu fassen, die ihm von hier aus mit einem planaren Spielraum von 360 Grad zugänglich sind. Außerdem ist es selbstverständlich ganz unzweifelhaft, dass jeder von uns in seinem individuellen und sozialen alltäglichen Leben vielfach von wechselnden Perspektiven Gebrauch macht. Zu Recht hebt Nietzsche daher »die Perspektiven-Optik des Lebens« ⁶⁰ hervor und betont sogar – wenngleich mit seiner typischen maßlosen Übertreibung –, dass »das Perspektivische [...] die Grundbedingung des Lebens« ⁶¹ sei. Gleichzeitig ist sich Nietzsche im Klaren darüber:

Aus der Geschichte ist zu lernen, daß *der* Stamm eines Volkes sich am besten erhält, in dem die meisten Menschen lebendigen Gemeinsinn in Folge der Gleichheit ihrer gewohnten und undiskutierbaren Grundsätze, also infolge ihres gemeinsamen Glaubens haben. Hier erstarkt die gute, tüchtige Sitte, hier wird die Unterordnung des Individuums gelernt und dem Charakter Festigkeit schon als Angebinde gegeben und nachher noch anezogen. ⁶²

Allerdings verdankt dieser »Typus ›Mensch‹« ⁶³ der »Festigkeit seines Charakters« offenbar eine andere »Grundbedingung seines Lebens«, nämlich die Fähigkeit, Perspektiven auch nur in der Angemessenheit zu seinem persönlichen Charakter auszuwählen.

58 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 34, S. 52.

59 Ebd.

60 Ebd. Aph. 11, S. 26.

61 Ebd. S. 12.

62 Nietzsche: »Menschliches, Allzumenschliches«. KSA Bd. 2, Aph. 224, S. 187.

63 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 257.

Indessen wird für Nietzsche sogar die Antwort auf die klassische philosophische Frage, ob es »einen wesenhaften Gegensatz von ›wahr‹ und ›falsch‹ gibt?«,⁶⁴ zur Angelegenheit einer Wahl, wie man sie – im Kreis von 360 Grad? – verschiedenen möglichen Perspektiven bzw. zwischen unbestimmt vielen »Stufen der Scheinbarkeit«⁶⁵ treffen kann.⁶⁶ Dass es bei dieser Frage in der klassischen Philosophie bis heute um die Klärung von *Kriterien zur Beurteilung* von konkreten Fällen dieser Alternative geht, ist Nietzsche fremd. Inzwischen ist der gänzlich philosophiefremde nietzscheanische Perspektiven-Einfall sogar bei einigen der zu methodisch gehogter Forschung und Lehre verpflichteten Philosophie-Professoren nicht nur als »die wichtigste Regel« im »Methodenpluralismus des aphoristischen Denkens« gewürdigt worden.⁶⁷ Er ist sogar allen Ernstes als das gelobt worden, was »dem sehr nahe kommt, was Kant als ›transzendente Bedingungen‹ zu fassen suchte«. ⁶⁸ Doch abgesehen davon, dass Kant so etwas wie »transzendente Bedingungen« gar nicht kennt, wohl aber transzendental-logische *Untersuchungen* der Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, erschöpfen sich die ärmlichen *Second-hand*-Informationen von Nietzsches Kant-Bild in der Karikatur, dieser sei »erfinderisch in Schematen« und »stolz auf Kategorien-Tafeln«. ⁶⁹ Dass Kant mit den transzendental-logischen Mitteln seines Philosophierens die Bedingungen zu klären suchte, von denen abhängt, ob wir Menschen gerade im Rahmen der »gemeinen

64 Ebd.

65 Ebd. Aph. 34, S. 53.

66 Zum Thema Wahrheit vgl. ausführlich unten Abschnitt 3.1.

67 Gerhardt, Volker (1992): *Nietzsche*. München: C. H. Beck. S. 138.

68 Ebd. Im selben Jahr hat Volker Gerhardt allerdings noch eine sorgfältige phänomenologische Erörterung der ursprünglichen, optischen Perspektivität des Menschen vorgeführt (vgl. Gerhardt, Volker (1992): »Die Perspektive des Menschen«. In: Gerhardt, Volker und Herold, Norbert (Hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. V–XII). Sein umstandsloser rhetorischer Wechsel zur »begrifflichen Perspektive« (ebd. S. XIV) geht indessen gründlich schief. Denn Begriffe sind keine quasi-optischen »perspektivischen« Entitäten, sondern auf ihren *Gebrauch in Urteilen* angewiesen und damit auf das Medium, das unter der nicht-perspektivischen Alternative wahr-falsch steht. Das übersieht Gerhardt genauso wie Nietzsche. – Zwei Jahre zuvor hatte Friedrich Kaulbach die der *Kritik der reinen Vernunft* »eigenen ›Begriffe [...] und Grundsätze [...]« durch ein kommentarloses »d.h.« in »ihre [...] Perspektiven« umgedeutet. Es ist für ihn lediglich eine terminologische Frage, dass »Statt des Terminus: Perspektive [...] bei Kant derjenige der ›Vorstellungsart: [begegnet]« – eine mehr als schlichte hermeneutische »Perspektive« auf die hochgradig theorieabhängigen Rollen von Termini (Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: J. C. B. Mohr. S. 13).

69 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 44.

Erfahrung«⁷⁰ unseres alltäglichen Lebens zu perspektiven-*unabhängigen, objektiv wahrheitsfähigen* Beurteilungen der uns zugänglichen Wirklichkeitsausschnitte gelangen können,⁷¹ ist für solche Perspektivismus-Advokaten offensichtlich ein Brief mit sieben Siegeln – fällt aber für sie in der Nachfolge von Nietzsches verführerischer Form des leichtfertigen Umgangs mit dem Vermächtnis der klassischen Philosophie anscheinend nicht sonderlich ins Gewicht.

Unter diesen Umständen ist es schon länger angezeigt, Nietzsches halb- bzw. ungebildete Blindheit für das Tun, die Wege und das Gelingende der klassischen philosophischen Arbeit⁷² durch Erinnerungen an deren authentische Gehalte hinter uns zu lassen. Zwar identifiziert Nietzsche die Inhalte seiner Vorurteile flugs mit »den Vorurteilen der Philosophen«. ⁷³ Doch ungeachtet der an sich unverbesserlich gravierenden Defizite seiner Vorurteile, mäandrieren sie doch erkennbar um die drei klassischen philosophischen Themen *Erkenntnis/Wissen, Wahrheit* und *Moral*. An ihren Leitfäden sollen die vier folgenden Kapitel Schritte demonstrieren, mit deren Hilfe diese Themen in klassisch gewordenen Theorien der sokratisch fragenden und untersuchenden Philosophie einer jeweils nötigen und möglichen, schrittweisen Klärung nähergebracht worden sind. Aus ihnen hätte Nietzsche, wenn er nur gewollt und sie nicht in maßloser Selbstüberschätzung vernachlässigt hätte, *vielleicht* lernen können, was es mit einer Philosophie auf sich hat, die diesen Namen verdient.

In diesem sehr herben kritischen Essay soll daher ganz und gar nicht »das Irren Nietzsches in naturalistischen und extremistischen Wendungen belegt«⁷⁴ werden. Es soll vielmehr das Irren Nietzsches – und das seiner irreführenden Leser – über seinen gänzlichen Verlust des vom Platonischen Sokrates gestifteten sachlichen und methodisch-skeptischen Problembewusstseins aufgezeigt werden.

70 Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. Ak. Bd. 4, S. 258, 274, 368.

71 Vgl. hierzu Enskat, Rainer (2015): *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung*. Erster Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Ders. (2020): *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung*. Zweiter Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Besonders Zweiter Teil, S. 65–393.

72 Vgl. zum Beispiel das dilettantische »Nachwort« von Jürgen Habermas zu dem nicht weniger dilettantischen Florilegium (Habermas, Jürgen (1968): »Nachwort«. In: Nietzsche, Friedrich: *Erkenntnistheoretische Schriften*. Hrsg. von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 237–261.

73 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, S. 15.

74 Jaspers: *Nietzsche*. S. 6.

2 Erkenntnis und Wissen

2.1 Platon

Wie könnte ein Thema der Philosophie klassischer – und daher auch älter sein – als die Frage des Platonischen Sokrates an seinen Gesprächspartner Theaitet: Was scheint dir Erkenntnis bzw. Wissen zu sein?⁷⁵ Und was könnte klassischer sein – und daher ebenfalls älter – als die Schritte des Weges, auf dem Platon seinen Sokrates in vorbildlicher methodischer Weise zu einer entsprechend respektablen, wengleich vorläufigen Form der Antwort gelangen lässt? Und was schließlich könnte mehr mit Nietzsches einsamem »unterirdischen Bohren, Graben, Untergraben« kontrastieren als Platons kunstvolle Inszenierung der vielen hundertfältigen dialogischen Schritte des Fragens und Antwortens sowie skeptischen und hypothetischen begriffs- und argumentationsanalytischen Denkens, die er seinen Sokrates mit dessen fiktiven diversen Gesprächspartnern gehen lässt? Gewiss gibt Platon selbst zu bedenken, dass Denken (*διανοεῖσθαι*) nichts anderes ist als ein Gespräch der Seele mit sich selbst über das, was sie jeweils untersucht.⁷⁶ In einem ganz und gar inkommensurablen Gegensatz hierzu formuliert Nietzsche die Auffassung, dass »Denken [...] nur ein Verhalten dieser Triebe [Begierden und Leidenschaften] zueinander [ist]«. ⁷⁷ Gleichwohl – und im Gegensatz zu dieser Auffassung – bilden auch Nietzsches hyper-hypo-skeptische Schriften – ebenso wie jedermanns denkend-nachdenkliche Bemühungen um Antworten auf ihn bewegende, auch alltägliche Fragen – selbstverständlich ebenfalls Beispiele für diese dialogische seelische Struktur des Denkens. Doch die Einzigartigkeit von Platons dialogischem Paradigma zeigt sich in der unablässig an den Tag gelegten Leidenschaft, mit der er Scharfsinn, Tiefsinn und Gründlichkeit sowie Humor und Skepsis zu drei Dutzend dialogischen Hymnen an seinen Lehrer Sokrates gestaltet und als ein *Open-end*-Gespräch seiner Seele mit sich selbst in Form einer skeptischen Selbstprüfung entworfen hat. Zwar beschwört auch Nietzsche die »Leidenschaft der Erkenntnis«. Indessen bilden das Medium seiner hyper-hypo-

75 »τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη« (Platon: *Tht.* 146c 3).

76 Ebd. 189e.

77 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 36. Es ist daher nicht gut nachvollziehbar, wie Meier dem Zarathustra Nietzsches den Gedanken zuschreiben kann, dass »Denken und Fühlen in Einem Urteil verbunden sind« (Meier: *Was ist Nietzsches Zarathustra?* S. 228). Der Satz klingt wie eine inkommensurable Adaption der Quintessenz von Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils (vgl. hierzu Wieland, Wolfgang (2001): *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. Besonders §§ 14–19).

skeptischen philosophischen Ambitionen nicht Erkenntnis und Leidenschaft.⁷⁸ Vor allem aber bildet eine solche Leidenschaft im Rahmen von Platons sokratischer Suche nach einer Antwort auf die Frage, was Erkenntnis bzw. Wissen ist, alles andere als eine der notwendigen Bedingungen hierfür. Auch die größte Leidenschaft der Erkenntnis kann gründlich in die Irre führen, wenn sie nicht von den methodischen und den anderen kognitiven Tugenden gehegt wird, die Platon seinen Sokrates auf jeder beliebigen Seite eines seiner Dialoge auf Schritt und Tritt üben lässt. Allerdings lässt sich Nietzsche von dieser Leidenschaft – ganz im Gegensatz zu Platon im *Theaitet* – nicht im Geringsten in eine eindringliche Erörterung der Bedingungen vertiefen, von denen abhängt, ob einem Menschen eine Erkenntnis gelungen ist bzw. ob er Wissen erworben hat.⁷⁹ Umso mehr verspottet er das Streben der »Gelehrten« nach Erkenntnis, indem er sich davon durch die unspezifisch generalisierende Bemerkung distanziert, dass »ich auf das Erkennen [nicht] abgerichtet [bin] wie auf das Nüsseknacken«.⁸⁰

Auch hier bleibt verwunderlich, wie der ehemals ingeniöse junge Altphilologe Nietzsche trotz aller latenten philosophischen Ambitionen so unberührt vom philosophischen Format von Platons sokratischem Philosophieren bleiben konnte. Er macht bei der Lektüre von Platons Dialogen stattdessen die Erfahrung von »Plato's Verborgenheit«.⁸¹ Dies ist zweifellos ein treffliches Wort, um dem Umstand gerecht zu werden, dass Platon in keinem seiner Dialoge – nicht einmal beim Sterben und Tod seines Lehrers, wie er es im *Phaidon* schildert – selbst und im eigenen Namen zu Wort kommt. Die weiterführende hermeneutische Frage, warum sich der unfragliche Autor dieser Dialoge konsequent hinter der literarischen Gestalt seines Sokrates gleichzeitig verbirgt und zu erkennen gibt, ist Nietzsche nicht nachgegangen. Immerhin kultiviert Platon in der literarischen Gestalt seines Sokrates aber eine so scharfsinnige und gleichzeitig versöhnliche Form von Skepsis – und zwar durchweg auch gegenüber traditionellen in der Gesellschaft seiner Gegenwart verbreiteten Vorurteilen, repräsentiert in vielen Gestalten von Sokrates' Gesprächspartnern –, dass Nietzsche hier ein Muster für seine eigenen skeptischen und kulturkritischen Ambitionen hätte finden können.

78 Vgl. beispielhaft dagegen Krüger, Gerhard (1992): *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

79 Vgl. hierzu Enskat, Rainer (1998): »Authentisches Wissen. Was die Erkenntnistheorie vom Platonischen Sokrates lernen kann«. In: ders. (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 101–143.

80 Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. KSA Bd. 4, S. 160.

81 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 28.

Doch nichts liegt Nietzsche – und seiner Zarathustra-Gestalt – ferner als eine so radikale Skepsis, wie sie Platon selbst sogar mit den Wegen und den Resultaten seiner Dialoge verbindet, indem er sie aporetisch enden lässt.⁸²

Einen nützlichen Fingerzeig zur Erklärung von Nietzsches mangelhafter Affinität zu Platons Form der Skepsis kann indessen eine einfache sprachgeschichtliche Tatsache bieten. Denn wenn zum Beispiel Aristoteles in seinen Traktaten immer wieder einmal von »der Skepsis« (ἡ σκέψις) spricht, dann meint er in Übereinstimmung mit dem konventionellen Wortgebrauch seiner Zeit *die Untersuchung* des Themas, dessen er sich in seinem aktuellen Traktat annimmt.⁸³ Das Wort bedeutet hier also zunächst einmal nichts anderes als die Untersuchungsbedürftigkeit eines Themas. Doch langwierige thematische Untersuchungen lagen Nietzsche ebenso fern wie sokratische Fragen. Denn sokratische Was-ist-X-Fragen sind, wie Platons Dialogregie auf Schritt und Tritt zeigt, gar nichts anderes als Eröffnungszüge solcher langwierigen, gemeinsam mit Sokrates' Gesprächspartnern dialogisch gestalteten Untersuchungen solcher Fragen. Zu Recht wird daher bis in die Gegenwart betont, dass sich die literarische Meisterschaft Nietzsches geradewegs im Gegenzug vor allem in der kurzatmig-aphoristischen Form seiner Hyper-hypo-Skepsis zeigt.⁸⁴ In seinem literarischen Fundus sind es denn auch Autoren wie die so apostrophierten Moralisten Montaigne und Chateaubriand, von denen er sich in seinen nicht-zarathustrischen Schriften stilistisch besonders hat anregen lassen.⁸⁵ Eine planmäßig durchgehaltene Aphoristik wie in Nietzsches hyper-hypo-skeptischen Schriften bildet indessen geradezu den methodischen Gegenentwurf zu traktatförmigen Untersuchungen, wie sie seit Aristoteles' Schriften zum bewährten methodischen Standardformat der philosophischen Arbeit geworden sind.

Nietzsches notorische Selbststilisierungen des einsamen, in die Gebirgswelt des Engadin Flüchtenden und »unterirdisch Bohrenden, Grabenden und Untergrabenden« finden zu ihrem Höhepunkt im Schicksal seines Zarathustra: Der im

82 Es verwundert daher, dass ein hermeneutisch stets so eindringlich arbeitender Autor wie Heinrich Meier kommentarlos meint, sogar »der Platonischen *Doktrin* [eigene Hervorhebung]« habhaft zu sein – ein doktrinales Gebilde, das es jenseits von Platons endloser sokratischer *Tätigkeit* gar nicht gibt (Meier: *Nietzsche*. S. 40).

83 Vgl. zum Beispiel Aristoteles: An. Pr. et Post. 24a 1 ff.

84 Vgl. zuletzt z. B. Münkler, Herfried (2021): *Marx, Wagner, Nietzsche*. Berlin: Rowohlt.

85 Gelegentlich notiert Nietzsche zum Zweck der Selbststilisierung allerdings: »die tiefsten und unerschöpflichsten Bücher [werden] wohl immer etwas von dem aphoristischen und plötzlichen Charakter von Pascals *Pensées* haben« (Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1884–1885«, KSA Bd. 11, S. 522).

Alter von dreißig Jahren »in das Gebirge [ging]« und es nach zehn Jahren des Nachdenkens wieder verließ, um den Menschen in ihren Städten seine Lehre zu vermitteln. Doch »[a]lso begann Zarathustras Untergang«. ⁸⁶ Indirekt kommentiert Nietzsche Zarathustras Lehre durch die Bemerkung »Unsere höchsten Einsichten müssen – und sollen! – wie Torheiten, unter Umständen wie Verbrechen klingen, wenn sie unerlaubterweise denen zu Ohren kommen, welche nicht dafür geartet und vorbestimmt sind«. ⁸⁷ Doch ungeachtet seiner Selbststilisierungen ist Nietzsche einem Gedanken Platons an keinem anderen Punkt seines Werks so nahe wie hier. Denn das Schicksal dessen, dem der Bildungsweg gelingt, den Platon im Höhlengleichnis der *Politeia* skizziert ⁸⁸ und in der Fortsetzung des Dialogs erläutert, führt den Heimkehrer vom Höhepunkt seines Aufstiegs und vom direkten Anblick der »Sonne« (!) der Idee des Guten in die persönliche Katastrophe seiner Verspottung und Erschlagung durch die Mitmenschen, die für die Teilhabe an seinen ihnen mitgeteilten »höchsten Einsichten« nicht »geartet und vorbestimmt« sind.

Mit seinen Selbststilisierungen als Wanderer im fernen Gebirge stößt Nietzsche in der Philosophie nicht erst bei Wittgenstein auf eine antipodische Auffassung: »Um in die Tiefe zu steigen, braucht man nicht weit zu reisen. Ja, du brauchst dazu nicht deine nächste und gewöhnliche Umgebung zu verlassen«. ⁸⁹ Die bildungstheoretische Kehrseite dieser Auffassung hat schon Hegel formuliert: »Es ist eine notwendige Täuschung, das Tiefe zuerst in der Entfernung suchen zu müssen«. ⁹⁰ Gewiss verdient Nietzsches physiologische Angewiesenheit auf die von ihm gesuchte und gefundene Entlastung in dieser Gebirgswelt Respekt. Doch unabhängig davon gehört die Flucht in diese Gebirgswelt sowohl zu seiner Selbststilisierung wie zum Bild seiner davon abhängigen, suggestiven Wirkungsgeschichte. ⁹¹ Doch auch die Bewohner von Platons Gleichnis-Höhle brauchen nicht weit zu reisen, um auf den Weg zur höchsten Einsicht zu gelangen. Sie brau-

86 Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. KSA Bd. 4, S. 28.

87 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, S. 30.

88 Platon: Rep. 514a–518b.

89 Wittgenstein, Ludwig (1984): »Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie«. In: ders.: *Werkausgabe in acht Bänden*. Bd. 8.1. Hrsg. von Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Georg Henrik von Wright und Heikki Nyman. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Nr. 361, S. 77.

90 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Rede zum Schuljahrschluß am 29. September 1809«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 4. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 312–326, hier: S. 321.

91 Vgl. hierzu das Nietzsche-Gemälde von Edward Munch, das Nietzsche als einen über einer Gebirgswelt thronenden Giganten darstellt. Werner Ross hat dieses suggestive Gemälde für das

chen lediglich – wengleich unter Zwang und unter Schmerzen – ihren Kopf zu wenden und sich vom anziehenden Schein des Sonnenlichts der Idee des Guten motivieren zu lassen, ihren unmittelbaren Aufenthaltsort schrittweise – wengleich unter großen und langwierigen Anstrengungen ihres Bildungswegs – in Richtung auf dieses Licht jenseits des Endes ihrer Höhle allmählich zu verlassen.

Vor allem eine Einsicht wie Wittgensteins aphoristisch zugespitzte Einsicht hätte Nietzsche zugunsten seines Themas der Erkenntnis fruchtbar machen können, wenn er sich darüber im Klaren gewesen wäre, dass man durch vergleichsweise einfache Fallerörterungen in eine wie auch immer abgründige Tiefe steigen kann. Hätte ihn zum Beispiel bei einem seiner Aufenthalte in Sils-Maria ein Tourist gefragt, wie man von dort an den Silsersee gelangen kann, dann wäre es für ihn auf Grund seiner beim Wandern in der weiteren Umgebung gesammelten Erfahrungen ein Leichtes gewesen, ihm richtig zu antworten. Vor allem aber hätte er im Licht einer sorgfältigen Platon-Lektüre lernen können, wie Platon die Fragen nach Erkenntnis und Wissen durch entsprechende Fallerörterungen und mit Blick auf seine nächste und gewöhnliche Umgebung zu klären versteht. Vor allem schon in seinem frühen Dialog *Menon* lässt er Sokrates die für Platons Philosophieren zentrale Frage nach dem Unterschied von Meinung und Wissen⁹² auf diese Weise erörtern: Wer nach dem Weg nach Larissa fragt, weil er ihn noch nie gegangen ist, und die richtige Antwort von einem Adressaten erhält, der ihn aus eigener Wege-Erfahrung erkennt, verfügt lediglich über eine Meinung über diesen Weg; sobald er ihn jedoch mit Hilfe dieser Meinung mit Erfolg zurückgelegt hat, hat er ein entsprechendes Wissen erworben,⁹³ also seine bisherige Meinung in ein wegwundiges Wissen verwandelt. Eine ingeniose halb-metaphorische Klärung des strikten Zusammenhangs von Wissen und Erkenntnis hat erst vor wenigen Jahrzehnten der Philosoph Franz von Kutschera – nicht zufällig auch ein respektable Platon-Kenner⁹⁴ – entworfen, wenn er festhält: »Erkenntnis ist der Schritt vom Nichtwissen zum Wissen«,⁹⁵ also auch vom Meinen zum Wissen. Die strukturelle Verflechtung des Wissens mit seinem Erwerbsmodus namens Erkenntnis erklärt

Cover seiner reichhaltigen Biographie gewählt (Ross, Werner (1980): *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsche*. Frankfurt am Main: Kastell).

92 Vgl. Platon: Men. 82e 4 ff. Vgl. Ebert, Theodor (1974): *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum »Charmides«, »Menon« und »Staat«*. Berlin: Walter de Gruyter.

93 Vgl. Platon: Men. 97a 9–c 8.

94 Vgl. von Kutschera, Franz (2002): *Platons Philosophie. Gesamtausgabe in drei Bänden*. Paderborn: mentis.

95 von Kutschera, Franz (1980): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin: Walter de Gruyter. S. 11.

auch, warum Erkenntnis und Wissen aus sachlichen Gründen die Zweideutigkeit des griechischen Worts ἐπιστήμη ausmachen. Ungeachtet aller philosophischen Defizite Nietzsches, die in diesem Essay zur Sprache gebracht werden, ist indessen kein Grund zu sehen, aus dem ein gleichwohl so scharfsinnig hyper-hypo-skeptischer und stets bildkräftiger Autor einer solchen halb-metaphorischen Charakterisierung der Erkenntnis als »Schritt« zum Wissen nicht hätte fähig sein sollen. Erkenntnis unterscheidet sich also vom Wissen als der *Erwerbsmodus* des Wissens vom *Erfolgsformat* der Erkenntnis.⁹⁶

Welches Gewicht kommt im Vergleich mit Nietzsches unsokratischer Platon-Ferne einer Platon Schwärmerei wie dieser zu? Er schreibt: »Wer das fortwährende Jauchzen nicht hört, welches durch jede Rede und Gegenrede eines platonischen Dialogs geht, das Jauchzen über die neue Erfindung des *vernünftigen* Denkens, was versteht der von Platon, was von der alten Philosophie?«⁹⁷ Doch wo übt Nietzsche jemals selbst Rede und Gegenrede so, dass sie auch nur eine erkennbare *schwache* Ähnlichkeit mit den konzentrierten Fragen, Antworten, skeptischen Rückfragen, abwägenden hypothetischen Argumenten, freundlich-ironischen Zuspitzungen und begrifflichen Hilfestellungen hätten, die Platon seinem Sokrates zugunsten von dessen jeweiligen Gesprächspartnern und mit Blick auf ihr jeweiliges gemeinsames Leitthema in den Mund legt? Seine Aphorismen wechseln mit mäandrierender Sprunghaftigkeit jedes einmal angeschlagene Thema zugunsten des nächsten ihm ebenfalls naheliegenden Themas. Seine nicht-zarathustrischen Bücher bilden Dokumente dieses mäandrierenden Wechselspiels.

Im *Menon* hat Platon dieselbe Erkenntnis-und-Wissens-Struktur sogar auf einem noch viel höheren – mathematischen – Komplexitätsniveau erörtert. Obwohl Nietzsche bekennt: »Das Entzücken, welches schon beim kleinsten, sicheren und endgültigen Schritt und Fortschritt der Einsicht entsteht und welches aus der jetzigen Art der Wissenschaft so reichlich für so viele herausströmt,«⁹⁸ entgeht seiner Platon-Ferne mit traumwandlerischer Sicherheit, wie Platon solchen »kleinsten, sicheren, endgültigen Schritten und Fortschritten der Einsicht« ein kleines frühes Denkmal gesetzt hat. In der berühmten Geometrie-Stunde des Dialogs lässt Platon seinen Sokrates einen Sklaven seines Gesprächspartners Menon

96 Wie kann man von diesem zuerst von Platon konzipierten, ganz und gar anti-instrumentalistischen, strikt personalen kognitiven Erwerbsmodus namens Erkenntnis (ἐπιστήμη) zum Gedanken »eines Werkzeugs der Erkenntnis« gelangen? (Meier: *Was ist Nietzsches Zarathustra?* S. 234).

97 Nietzsche: »Morgenröte«, KSA Bd. 5, S. 544.

98 Ebd. S. 550.

in die Beantwortung der relativ einfachen Frage einführen, wie man aus einem gegebenen und gezeichneten Quadrat ein doppelt so großes Quadrat konstruieren kann.⁹⁹ Der sozial-revolutionäre Kunstgriff, durch den Platon als Sohn aus dem hohen Adels Athens einem Sklaven ein solches protowissenschaftliches Bildungserlebnis zutraut, sollte nicht vernachlässigt werden, obwohl ihm Nietzsche, wenn er ihn durchschaut hätte, gewiss einen trefflichen Aphorismus hätte widmen können. Durch eine kunstvolle Inszenierung von Fragen Sokrates', irrümlichen Antworten des Sklaven und suggestiven didaktischen Hilfen Sokrates' gelangt der Sklave schließlich dahin, seine Zustimmung zu dem Schritt zu geben, durch den über der Diagonale des gegebenen Quadrats das gesuchte doppelt so große Quadrat konstruiert wird.¹⁰⁰ Doch mindestens genauso wichtig wie diese Geometrie-Stunde selbst ist der Kommentar, den Platon seinem Sokrates im anschließenden Teil des Dialogs mit Menon in den Mund legt. Denn Platon lässt Sokrates zu verstehen geben, dass der Sklave am Ende der Geometrie-Stunde trotz seiner gelungenen Zustimmung zum letzten Konstruktions-Schritt lediglich über eine *Meinung* zur konstruktiven Quadrat-Verdoppelung verfügt.¹⁰¹ Der lange Weg der zum Wissen führenden Erkenntnis führt für den Sklaven über eine Mehrzahl von selbständigen Wiederholungen des in der Geometrie-Stunde exemplarisch zur Kenntnis Genommenen zu schrittweise immer komplexeren Übungen, an denen die Quadrat-Verdoppelung als integrales Element beteiligt sein wird, bis zu beliebig komplexen geometrischen Übungen. Erst am Ende eines solchen Weges wird sich seine Meinung über die Quadrat-Verdoppelung in Wissen verwandelt haben.¹⁰²

Dieser Weg des Erwerbs geometrischen Wissens trägt offensichtlich bereits alle Züge einer speziellen protowissenschaftlichen Abkürzung des großen Bildungswegs, den Platon einige Jahrzehnte später im Höhlengleichnis der *Politeia* skizziert. Die minutiöse Sorgfalt, mit der die Geometrie-Stunde inszeniert wird, bildet in ihrer Spezialität und Elementarität gleichwohl eine suggestive Miniatur dieses Bildungswegs und der ungeheuren Schwierigkeiten, die er seinem Absolventen bis zum direkten Anblick der Sonne der Idee des Guten abverlangt. Doch hier ergibt sich eine der kritischen Fragen, die die von Nietzsche im Licht des Zarathustra-Werks beschworenen höchsten Einsichten¹⁰³ betreffen. Denn *wie* sind

99 Vgl. Platon: Men. 82b 9 ff.

100 Vgl. ebd. 85b 3–7.

101 Vgl. ebd. 85b 8–c 8.

102 Vgl. ebd. 85c 9–d 5.

103 Vgl. oben S. 108.

Zarathustra in den zehn Jahren seiner Berg-Einsamkeit die Schritte und die Wege *konkret und im Einzelnen* gelungen, denen er die Inhalte seiner Lehre verdankt? Ist Zarathustra so sehr von seiner »Leidenschaft der Erkenntnis«¹⁰⁴ überwältigt, dass er seine genuinen Adressaten – die Menschen – dieser Erkenntnis nur noch im Überschwang von Reden zu vergewissern suchen kann, die das behauptete Faktum einer solcher Erkenntnis beschwören, ohne die Wege zu ihren Inhalten durchsichtig zu machen und sie damit einer Prüfung ihrer Verlässlichkeit zugänglich zu machen? Ist Heinrich Meiers wichtige Alternativ-Frage, ob man Nietzsches Zarathustra »als Philosophen oder als Propheten«¹⁰⁵ sehen muss, *als Alternative* vielleicht unangemessen? Denn als »Stifter eines neuen Glaubens, [...] Begründer einer neuen Ordnung, [...] Gesetzgeber einer neuen Herrschaft«¹⁰⁶ kann er in keinem bis dahin bewährten Sinne Philosoph sein. Wie kann man ihn »bei näherer Betrachtung als Philosoph«¹⁰⁷ erkennen, wenn er »Nach dem Willen des Autors, der ihn ins Leben gerufen hat«,¹⁰⁸ gar nichts anderes als ein solcher Stifter, Begründer und Gesetzgeber ist? Wer mutet den Menschen in der Gestalt Zarathustras eine in jeder Hinsicht fremde Gestalt eines Philosophen zu – Friedrich Nietzsche oder Heinrich Meier?

Sogar noch nach der Publikation des eminenten Bildungswegs zum direkten Anblick der Sonne der Idee des Guten ist Platon nicht müde geworden, den Verflechtungsstrukturen von Erkenntnis und Wissen in Gestalt von elementaren Fallerörterungen nachzugehen. Es ist gerade der ungeheure Komplexitätsunterschied zwischen diesen elementaren Fallerörterungen und diesem Bildungsweg, durch den Platon seinen Lesern klar macht, wie sehr man sich über den Komplexitätsgrad dieses Bildungswegs täuschen kann, wenn man verkennt, was dem Adepten dieses Bildungswegs bei jedem einzelnen seiner konkreten Schritte auf diesem Weg abverlangt wird. Nichts bleibt der von Meier apostrophierte »Philosoph« unter dem Namen von Nietzsches Zarathustra seinen genuinen Adressaten mehr schuldig als die Möglichkeit, dieser Selbsttäuschung durch minutiöse nachvollziehbare Schritte zur »höchsten Erkenntnis« vorzubeugen.

Die aufschlussreichste noch nach der *Politeia* von Platon inszenierte Fallerörterung findet sich im *Theaitet*. Es geht auch hier um eine zwar nicht ganz alltägliche,

104 Nietzsche: »Morgenröte«, KSA Bd. 5, S. 429.

105 Meier: *Was ist Nietzsches Zarathustra?* S. 12.

106 Ebd.

107 Ebd. S. 11.

108 Ebd.

aber doch normale Situation des Alltagslebens vor Gericht. Platon lässt Sokrates hier zu bedenken geben, dass sich der Richter in einem ordentlichen Verfahren vom Zeugen dadurch unterscheidet, dass er mit Blick auf den verhandelten Tathergang bzw. Tatort lediglich über Meinungen verfügt, während der Zeuge über ein durch seine Zeugenschaft erworbenes Wissen verfügt.¹⁰⁹ Selbstverständlich ist Platon sich darüber im klaren, dass auch Zeugen sich irren können. Er arbeitet aber offensichtlich mit einer zusätzlichen Unterstellung, die Kant zweitausend Jahre später in angemessener Form zur Sprache gebracht hat: »Zu den Erfordernissen eines unverwerflichen Zeugen gehört: *Authentizität* (Tüchtigkeit) und *Integrität*«. ¹¹⁰ Er muss den Tathergang also selbst (authentisch) und mit tüchtigen Sinnen beobachtet haben sowie über den Inhalt seiner Beobachtungen ehrlich und glaubwürdig berichten, wenn er als Inhaber eines entsprechenden Wissens ernst genommen zu werden verdient.

Orientiert man sich in der Gegenwart an dem auch durch von Kutschera favorisierten erkenntnistheoretischen Modell vom Erkennen als *Erwerbsmodus* des Wissens und vom Wissen als *Erfolgsformat* der Erkenntnis, dann ist es schon mehr als eine arge Zumutung, den Hörern einer Vorlesung unserer Gegenwart kommentarlos Nietzsches Charakterisierung der Erkenntnis mitzuteilen: Erkenntnis sei »Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas *Bekanntes* zurückgeführt werden«. ¹¹¹ Immerhin erläutert Nietzsche diese krude Charakterisierung von Erkenntnis durch die freimütige Mitteilung: »Ich nehme diese Erklärung von der Gasse«. ¹¹² Mit viel gutem Entgegenkommen kann man diese »Gassen-Erläuterung« als Charakterisierung dessen akzeptieren, was man im Rahmen einer *empirischen Erklärung* tut. Auch eine Erklärung kann zwar das kognitive Format einer Erkenntnis besitzen – zum Beispiel wenn es einem Arzt gelingt, die Herzbeschwerden eines individuellen Patienten auf einen entzündlichen Befall von dessen Herzmuskel mit Streptokokken zurückzuführen. Doch eine solche Erklärung setzt mindesten zwei andere Erkenntnisse voraus: Zum einen, dass der Herzbeutel entzündet ist, und zum anderen, dass er von Streptokokken befallen ist. Und sollen sich die Hörer einer solchen Vorlesung durch Nietzsches Ausruf »Und wir Philosophen – haben wir unter Erkenntnis eigentlich *mehr* verstanden?« ¹¹³ allen Ernstes in eine von Nietzsche gegründete Gemeinschaft dilettie-

109 Vgl. Platon: Tht. 201b 7–c 3.

110 Kant: »Logik«. Ak. Bd. 9, S. 72*.

111 Nietzsche: »Die fröhliche Wissenschaft«, KSA Bd. 3, Aph. 355. Vgl. Figal: *Nietzsche*. S. 146–147.

112 Nietzsche: »Die fröhliche Wissenschaft«, KSA Bd. 3, Aph. 355.

113 Ebd.

render »Philosophen« des 19. Jahrhunderts eingemeinden lassen? Dass »Erkenntnis [...] Bekannthabensein [ist]«, dafür stehe laut dem Kommentator »schon die sokratische Erläuterung des Wissens als »Erinnerung.«.¹¹⁴ Dass Platon die berühmte Anamnesis-Konzeption seinem Sokrates als Inhalt einer Priester-Lehre in den Mund legt,¹¹⁵ bekümmert den Kommentator offensichtlich ebenso wenig wie die Blindheit, in der er seine Hörer und Leser mit Blick auf diese ganz und gar unplatonische und unsokratische Priester-Lehre zurückzulassen bereit ist.

Es mag sein, dass sich der ingeniose junge Altphilologe Nietzsche durch formliterarische Vorbilder wie die Gnomen Heraklits zu der Selbsttäuschung hat verführen lassen, er könne es sich am Ende des neunzehnten Jahrhunderts leisten, ohne die geringste Vertrautheit mit sokratischen Fragen, Schritten, Wegen und Antworten der überlieferten Problemgeschichte der Philosophie einen mit dieser Problemgeschichte ganz und gar inkommensurablen, aphoristischen Neuanfang wagen.¹¹⁶ Obwohl der vielbeschworene philosophische »Geist« in unüberschaubar vielen literarischen Formen Gestalt annehmen kann, bilden die Leichtfertigkeit und die Oberflächlichkeit, mit denen Nietzsche das Vermächtnis dieser Problemgeschichte aphoristisch verspielt, das formliterarische Paradox seines traurigen Satyrspiels. Die exaltierte post-nietzscheanische Diagnose des studierten Theologen und späteren Philosophie-Professors Wilhelm Dilthey »Das philosophische Denken der Gegenwart dürstet und hungert nach dem Leben. Es will die *Rückkehr* zur Steigerung der *Lebensfreude*, zur Kunst usw.«¹¹⁷ bildet ja vielleicht den markanten Anfang einer Verfallsphase der öffentlichen Wahrnehmung dessen, was es im dunklen Schatten von Nietzsches Schriften mit der philosophischen Arbeit auf sich hat.¹¹⁸ Zu Nietzsches genuinem »philosophischen« Projekt gehört jedenfalls,

114 Figal: *Nietzsche*. S. 147.

115 Vgl. Platon: *Men.* 81a 5 ff.

116 Jaspers Nietzsche gibt mit Blick auf die Vorsokratik sogar den hypertroph formulierten Gedanken zu bedenken, »daß Nietzsche für sich das vorsokratische Griechentum als die unantastbare Höhe und das Vorbild des Menschentums festhielt« (Jaspers: *Nietzsche*. S. 443).

117 Dilthey, Wilhelm: »Weltanschauung und Philosophie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 268–269, hier: S. 268.

118 Figals undifferenzierte Generalisierung »Jedes Denken und Verstehen, jedes Begreifen und Auslegen vollzieht sich in einem Zusammenspiel oder Zusammengehören von Abstandnahme und Lebensverstricktheit« (Figal: *Nietzsche*. S. 17) ist fremd, was der philosophisch verdienstvolle Altphilologe Ernst Kapp zu bedenken gegeben hat: »Platons Dialoge zeigen, wie eine Philosophie aus einer Situation entsteht [eigene Hervorhebung]« (Specht, Rainer (1972): *Innovations und Folgelast. Beispiele aus der jüngeren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog. S. 19). Was schon Platon unter »Abstandnahme« von der »Lebensverstricktheit« ver-

dass die »Philosophen der Zukunft ein Recht, vielleicht auch ein Unrecht darauf haben [möchten], als *Versucher* bezeichnet zu werden«. ¹¹⁹ Mit Mühe und Not vermeidet Nietzsche hier offenkundig, dem noch nicht »überwundenen« Menschen diese »neue Gattung der Philosophen« ¹²⁰ unverblümt als *Verführer* anzukündigen.

2.2 Kant

In der Reihe der von Nietzsche überblickten klassischen Philosophen bilden Platon und Kant gleichsam das Alpha und das Omega. Zwischen diesen beiden Enden seines philosophiegeschichtlichen Spektrums ist das vordergründige Nietzsche-Thema von Erkenntnis und Wissen bei wenigen anderen Philosophen nach Platon so gut aufgehoben wie bei Kant. Denn die Antwort auf Kants Frage »Was kann ich wissen?« ¹²¹ bildet eine notwendige Voraussetzung für die Antwort sogar auf die Frage »Was ist der Mensch?«. ¹²² Und das wegen seiner technischen Abstraktheit und scholastischen Scheinaffinität von philosophiefernen Autoren wie Nietzsche gerne perhorreszierte »Wort transzendental bedeutet *bei mir* [...] eine Beziehung [...] nur aufs *Erkenntnisvermögen* [eigene Hervorhebung]«. ¹²³ Dass es sich bei dieser Wort-Erläuterung nur um eine der bei Kant üblichen teilweisen Arbeitsdefinitionen handelt, tut ihrer Tragweite für Kants transzendental-philosophische Untersuchungen keinen Abbruch. ¹²⁴ Umso mehr fällt auf, dass in Kants *Kritik der reinen Vernunft* das Wissen nur in geradezu verschwindendem

stand, zeigt jedem, der Platons Dialoge zu lesen und zu interpretieren versteht, spätestens das Höhlengleichnis der *Politeia*. Auch die professionelle Arbeit in der philosophischen Forschung der Gegenwart kann ohne einen eindringlichen, methodisch umsichtig reflektierten Aufstieg – und Ausweg – aus der »lebensverstrickenden Höhle« nicht gelingen.

119 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 42.

120 Ebd.

121 Kant: »Logik«. Ak. Bd. 9, S. 25.

122 Ebd.

123 Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. Ak. Bd. 4, S. 293.

124 Die bedeutsamste Spezialisierung dieser teilweisen Arbeitsdefinition hat Kant für die Charakterisierung seines wichtigsten Untersuchungsziels reserviert: »Und hier mache ich eine Anmerkung, die ihren Einfluß auf alle nachfolgenden Betrachtungen erstreckt, und die man wohl vor Augen haben muß, nämlich: daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen, Anschauungen oder Begriffe lediglich a priori angewandt werden, oder möglich sind, transzendental (d.i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse« (Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Leipzig: Felix Meiner. S. A56/B80).

Maß thematisiert wird. Das Thema *Kant and the Claims of Knowledge*¹²⁵ geht daher geradezu mit traumwandlerischer Sicherheit an den Fragen vorbei, die Kant in seinem zentralen Werk beschäftigen.¹²⁶ Wenn es einen Ort in Kants zentralem Werk gibt, an dem er eine seinen methodologischen Ansprüchen genügende Gestalt des Wissens erreicht hat, dann ist es der Abschnitt, der dazu übergeht, alle »synthetischen Urteile a priori«¹²⁷ zu formulieren und zu beweisen.

Doch wie lautet Nietzsches berühmt-berüchtigter Kommentar zu Kants Leitfrage, »Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?«¹²⁸ »Aber besinnen wir uns: es ist an der Zeit. Wie sind synthetische Urteile a priori *möglich*? fragt sich Kant, – und was antwortet er eigentlich? *Vermöge eines Vermögens*: leider aber nicht mit drei Worten, sondern so umständlich, ehrwürdig und mit einem solchen Aufwande von deutschem Tief- und Schnörkelsinne, daß man die lustige niaiserie allemande überhörte, die in einer solchen Antwort steckt.«¹²⁹ Oder hält Nietzsche Kant wider bessere Einsicht vor, dass dieser *nicht* »auf das Erkennen abgerichtet [ist] wie auf das Nüsseknacken?«¹³⁰ Gewiss ist es angesichts von Kants Arbeitsdefinition des Begriffs des Transzendentalen nicht grundsätzlich falsch, Kants Antwort auf seine Leitfrage einem Vermögen, nämlich dem Erkenntnisvermögen des Menschen zuzuschreiben. Doch Nietzsches gänzliche Fremdheit gegenüber buchstäblich allen methodischen Einstellungen, die in der Problemgeschichte der Philosophie erprobt worden sind, lässt ihn auch gegenüber Kants Weg zur Antwort auf dessen Leitfrage in einem Maß im Stich, bei dem man sich fragen kann, ob es sich angesichts seiner eigenen philosophischen Ambitionen um ein groteskes oder um ein tragisches Maß handelt. Dass Kants Erste Kritik ein nahezu hyperkomplexes Gebilde ist, steht außer Frage. Doch diese Quasi-Hyperkomplexität ist vor allem die Eigenschaft der methodischen Schrittfolge der *Erkenntnis*, der sich die Antwort auf die von Nietzsche ridikülisierte Leitfrage Kants verdankt. Warum hat er die von ihm so häufig beschworene Erkenntnis nicht mit derselben Erwägung bedacht, die Nietzsche dem Wort *Wollen* gewidmet hat? Dann hätte er sich selbst den wichtigsten Vorbehalt zu bedenken gegeben: Erkenntnis

125 Guyer, Paul (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.

126 Wo Guyer von »knowledge« spricht, wäre es im Sinne Kants in der Regel angemessen, von »recognition« (Erkenntnis) oder »conscience« (Bewusstsein) zu sprechen.

127 Kant: Kritik der reinen Vernunft. S.A158/B197.

128 Ebd. S. B19.

129 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 11. Vgl. dazu Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887«. KSA Bd. 12, 1 [60]. Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1887–1889«. KSA Bd. 13, 11 [113].

130 Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. KSA Bd. 4, S. 161.

»scheint mir vor allem etwas *Compliciertes*, etwas, das nur als Wort eine Einheit ist«. ¹³¹ Er gibt sogar selbst zu bedenken: »Die ›einfachsten‹ Dinge sind *sehr compliciert*, man kann sich nicht genug darüber verwundern!« ¹³² Indessen handelt es sich beim konstruktiven Teil der Ersten Kritik, der von der *Transzendentalen Ästhetik* über die *Transzendente Analytik* bis zur *Transzendentalen Doktrin der Urteilskraft* reicht, um gar nichts anderes als um die komplizierte *methodische Einheit des Wegs*, der zu dem Wissen führt, welches »die Bedingungen der *Möglichkeit der Erfahrung überhaupt* sind« und »zugleich die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*«. ¹³³ Doch den wohlfeilen Spott über Kants Leitfrage und deren Beantwortung scheint Nietzsche dann doch befriedigender gefunden zu haben als ein Quäntchen Skepsis gegen die eigene Vorurteilsfreudigkeit gegenüber einem der bedeutendsten Repräsentanten der komplizierten Vermächnisse der klassischen Philosophie.

Oder ist Nietzsche vielleicht ein früher Anhänger der verqueren, vor allem marxistoiden Auffassung von der Spiegelungsstruktur der Erkenntnis? »Versuchen wir den Spiegel an sich zu betrachten, so entdecken wir endlich Nichts, als die Dinge auf ihm. Wollen wir die Dinge fassen, so kommen wir zuletzt wieder auf Nichts, als auf den Spiegel. – Diess ist die allgemeinste Geschichte der Erkenntnis«. ¹³⁴ Es kommt selten vor, dass eine an sich scharfsinnig ausgedachte Analogie gleichzeitig in sachlicher Hinsicht von so rührend irriger *sancta simplicitas* ist. Der ebenso einfache wie kritische und antimarxistoide Gedanke, dass ein »Spiegel der Erkenntnis« die »erkannten« Dinge seitenverkehrt zeigt, ist dem sonst so gerne physiologisch eingestellten Nietzsche nicht eingefallen.

Ohne Zweifel hält Nietzsche es für einen seiner bedeutsamsten hyper-hypo-skeptischen Einfälle, »die Kantische Frage [...] durch eine andre Frage zu ersetzen: ›warum ist der Glaube an solche Urteile nötig?‹ – nämlich zu begreifen, daß zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art solche Urteile als wahr *geglaubt* werden müssen; weshalb sie natürlich noch *falsch* sein können!« ¹³⁵ Doch auch ein blindes Huhn findet bekanntlich manchmal ein Korn! Denn angesichts seiner Blindheit insbesondere für den methodischen Zuschnitt einer philosophischen Theorie wie Kants Theorie der Erfahrung sieht Nietzsche gar nicht, dass das

131 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, S. 32.

132 Nietzsche: »Morgenröthe«. KSA Bd. 3, Aph. 3.

133 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A158/B197.

134 Nietzsche: »Morgenröthe«. KSA Bd. 3, Aph. 243.

135 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 11.

kognitive Verhältnis, das die Menschen diesseits der Grenze zur Philosophie zu synthetischen Urteilen a priori wie dem Prinzip der Kausalität unterhalten, gar nicht anders als in einem spezifischen Glauben aufgehoben sein kann. Denn in der von Kant zur Sprache gebrachten Fassung »Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt«¹³⁶ soll dessen Begründung durch Kant gerade dazu führen, dass dieser präphilosophische Glaube ein für alle Mal durch die Einsicht überwunden wird, dass und warum *ganz allgemein* »in dem, was vorhergeht, die *Bedingung anzutreffen* sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit, d. i. notwendigerweise folgt«.¹³⁷ Dass »solche Urteile zum Zweck der Erhaltung von Wesen unsrer Art geglaubt werden müssen«, ergibt sich aus ihrer funktionalen Eigenschaft, dass solche »Grundsätze a priori [...] diesen Namen [führen] [...], auch weil sie die Gründe anderer Urteile enthalten«,¹³⁸ nämlich von Urteilen, von denen die Menschen seit unvordenklichen Zeiten spontan Gebrauch machen, um sich in der Wirklichkeit zu orientieren, in der sie leben, und sich einzelne Phänomene in ihr zu erklären, vor allem Urteile der »gemeinen Erfahrung« wie »Die Sonne *erwärmt* den Stein«,¹³⁹ »Die Sonne *weicht* das Wachs« und »Die Sonne *härtet* den Ton«. ¹⁴⁰ Was solchen Urteilen der »gemeinen Erfahrung« über individuelle Fälle von Kausalität ihre *Wahrheitsfähigkeit* verbürgt, deren tiefere Gründe nur das Kausalitätsprinzip durchsichtig macht, ist die »Erfahrenheit langer Zeiten«, ¹⁴¹ auf die sich die Menschen im Umgang mit solchen Urteilen verlassen können. Nietzsche hält zwar eine *captatio benevolentiae* bereit: »Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen.«¹⁴² Doch hat er jemals auch nur ein Minimum der Interpretationskunst gelernt, die für eine kohärente Erschließung von Sinn und Bedeutung philosophischer Texte wie denen Kants – oder auch Platons – angemessen ist? Für ihn bleibt mangels dieser Kunst ganz und gar undurchsichtig, inwiefern der Glaube der Menschen an die Wahrheit von Urteilen ihrer »gemeinen Erfahrung« zum Beispiel über individuelle Fälle von Kausalität nur in strikter Kohärenz mit einem synthetischen Urteil a priori gerechtfertigt ist, wie es

136 Vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S.A189.

137 Ebd. S.A200/B246.

138 Ebd. S.A148/B188.

139 Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. Ak. Bd. 4, S. 301*.

140 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S.A765 f./B 793 f. Vgl. zu diesen Zusammenhängen Enskat: *Urteil und Erfahrung*. S. 54–56.

141 Kant: »Reflexionen zur Metaphysik«. Ak. Bd. 18, R 5645, S. 287–288.

142 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 22.

Kant mit dem »Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität«¹⁴³ zur Sprache gebracht hat.

Für einen Autor, dessen Ambitionen nur unsere höchsten Einsichten Genüge tun, wie Zarathustras hochgestimmte, aber methodisch undurchsichtige Lehren sie bereithalten, ist daher nicht nur John Lockes »Pathos der Bescheidenheit«¹⁴⁴ fremd. Vor allem ist ihm – im Gegensatz zum Beispiel zu Kant – fremd, in der bescheidenen Mitgift der gemeinen Erfahrung des Alltags des noch nicht »überwundenen« Menschen die wichtigste Bewährungsprobe für seine höchsten Einsichten zu sehen – für die Einsichten in die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, die zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind.¹⁴⁵ Technische Termini wie *synthetische Urteile a priori*, wie sie seit jeher zur unvermeidlichen funktionalen Binnenesoterik einer sparsam verknappten innerphilosophischen Verständigung gehören, bilden ebenso wie der Name der Metaphysik einen bis heute beliebten Kinderschreck von philosophiefremden Lesern philosophischer Texte wie Nietzsche. Wenn Kant von der *Kritik der reinen Vernunft* freimütig sagt, dass sie sogar die »Metaphysik der Metaphysik«¹⁴⁶ enthält, dann hat er bei den »antimetaphysisch großen Männer[n], um die gewöhnlich viel Wind ist«,¹⁴⁷ nur allzu offensichtlich jeden Kredit verloren. Einer dieser »antimetaphysisch großen Männer« ist Nietzsche: »Es ist beinahe komisch, daß unsere Philosophen verlangen, die Philosophie müsse mit einer Kritik des Erkenntnisvermögens beginnen. [...] Als ob sich so *Sicherheit* finden ließe«¹⁴⁸ Doch Sicherheit worüber?

Kant hat seine Frage »Was kann ich wissen?« nicht ohne gute Gründe unter die drei Fragen aufgenommen, die sich nach dem erkundigen, »was jedermann not-

143 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. B232.

144 Specht, Rainer (1989): John Locke. München: C. H. Beck. S. 34. Vgl. auch das treffliche Zitat, das Specht als Ausdruck des bescheidenen kognitiven Niveaus des alltäglichen Menschen auf die Rückseite seines Buchs hat setzen lassen: »Es ist nicht zu erwarten, daß ein Mensch, der sich zeitlebens in mühsamer Berufsarbeit quält, über die Mannigfaltigkeit der Dinge, die in der Welt vor sich gehen, besser Bescheid wissen sollte als ein Lastpferd, das Tag für Tag auf einem engen Seitenweg und schmutziger Landstraße immer nur zum Markt und zurück getrieben wird, mit der Geographie des Landes vertraut ist.«

145 Zu Kants »höchsten Einsichten« in der Praktischen Philosophie und Nietzsches Kommentaren dazu vgl. unten Abschnitt 4.

146 Kant: »Brief an Moses Mendelssohn vom 11. Mai 1781«. Ak. Bd. 10, S. 251.

147 Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. Ak. Bd. 4, S. 373*.

148 Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887«. KSA Bd. 12, [60], S. 26.

wendig interessiert«¹⁴⁹ – also worüber jedermann notwendigerweise die größtmögliche kognitive Sicherheit zu gewinnen sucht. Denn die Beantwortung dieser drei Fragen soll unmittelbar sogar zur Antwort auf die Frage »Was ist der Mensch?«¹⁵⁰ führen. Diese vier Fragen zu stellen und zu beantworten, gehört zum »Weltbegriff«¹⁵¹ der Philosophie, also zu demjenigen Begriff von Philosophie, an dem zu arbeiten sich jede Philosophie schuldig ist, die nicht nur ihren Forschungen nachgeht, sondern darüber hinaus auch bemüht ist, im Ausgang von den Ergebnissen ihrer Forschungen den Menschen Orientierungshilfen zu bieten, die ihnen helfen, sich zuverlässig *in der Welt* zurechtzufinden – denn das ist es, was jedermann wendig interessiert. An keinem Punkt steht Nietzsche Kant so nahe wie mit seinem Zarathustra-Projekt. Denn es ist unübersehbar, dass auch die von Nietzsche in Szene gesetzte Erscheinung Zarathustras unter den Menschen der Aufgabe gewidmet ist, ihnen zu eröffnen, »was jedermann wendig interessiert«. Doch im Gegensatz zu Kant unterstellt Nietzsches Zarathustra, dass die Menschen wendig interessiert, inwiefern »Der Mensch [...] Etwas [ist], das überwunden werden soll.«¹⁵² Denn »Was gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: [...] dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist.«¹⁵³ Dagegen gibt Kant im Horizont der von ihm zur Sprache gebrachten Kriterien der Moralität und des Rechts zu verstehen, dass »nur der Mensch, und mit ihm jedes vernünftige Wesen, [...] *Zweck an sich selbst* [ist]«. ¹⁵⁴

Es liegt auf der Hand, dass die Entstehung und Aktualität von »jedermanns notwendigem Interesse« vor allem von den Erfahrungen geprägt ist, die der Mensch seit unvordenklichen Zeiten im Horizont seiner irreversiblen praktischen *conditio humana* macht. Es ist daher nur konsequent, dass Kant sich der Sorge um diese praktische Orientierungsaufgabe des Weltbegriffs der Philosophie sofort in seiner ersten thematischen Publikation annimmt. Denn »die Sitten selber [bleiben] allerlei Verderbnis unterworfen [...], solange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer Beurteilung fehlt.«¹⁵⁵ Angesichts von Nietzsches Orientierung an der »Sittlichkeit der Sitte«¹⁵⁶ ist seine Erläuterung am aufschlussreichsten: »Sittlichkeit ist

149 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A839/B867*.

150 Vgl. Kant: »Logik«. Ak. Bd. 9, S. 25.

151 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A839/B867*.

152 Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. KSA Bd. 4, S. 14.

153 Ebd. S. 16 f.

154 Kant: »Kritik der praktischen Vernunft«. Ak. Bd. 5, S. 87.

155 Kant: »Grundlegung zu Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 4, S. 390.

156 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 9.

nichts anderes (also namentlich *nicht mehr!*) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die *herkömmliche* Art zu handeln und abzuschätzen«. ¹⁵⁷ Doch nichts liegt einem Philosophen-Spötter wie Nietzsche ferner als nach einem »*principium* der diiudication [eigene Hervorhebung]« ¹⁵⁸ der Sitten auch nur zu fragen, geschweige denn, danach zu suchen. Tief befangen in dem imperativischen Modus, dem »commandierenden Gedanken«, ¹⁵⁹ mit dem das von Kant zur Sprache gebrachte principium der diiudication in Gestalt des kategorischen Moral-Imperativs den Menschen zuzumuten scheint, ihr Leben auf der Stelle radikal zu ändern, kann er nur verwundert ausrufen: »Dass man den kategorischen Imperativ Kant's nicht als *lebensgefährlich* empfunden hat!« ¹⁶⁰ – eben als gefährlich für das, was Nietzsche als Sittlichkeit der Sitte verstand: »Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die herkömmliche Art zu handeln und abzuschätzen«. Doch angesichts seiner gänzlichen Blindheit für alles und jedes, was das principium der diiudication des kategorischen Moral-Imperativs für die diiudication der Sitten im Einzelnen mit sich bringt, ¹⁶¹ ist Nietzsches Warnung vor dessen »Lebensgefährlichkeit« nichts anderes als ein Ausdruck der sterilen Aufgeregtheit, die sich aus seiner Blindheit ergibt. Wodurch Nietzsche vor allem mit Blindheit für die Bedeutsamkeit des von Kant gesuchten Moral-Kriteriums geschlagen war, war sein unkontrollierter Irrtum, dass sich Kant mit Hilfe des kategorischen Imperativs »über [die Sitten] erheben wollte [...] *d.h.* er mußte *Sitten machen*«; nur das Machen von Sitten ist »ein furchtbares, lebensgefährliches Ding! [eigene Hervorhebung]«. ¹⁶² Doch mit Hilfe eines principium der diiudication sucht man Sitten nicht zu *machen*, sondern unter den tagtäglich von den Menschen praktizierten Sitten diejenigen zu ermitteln, die der besten möglichen Begründung ihrer moralischen Beurteilung fähig und würdig sind.

Nietzsche ist offensichtlich blind dafür, dass das Wissen, das jedermann notwendig interessiert, in Gestalt des kategorischen Moral-Imperativs einen »Leitfaden« und die »oberste Norm« moralischer *Beurteilungen* zum Inhalt hat, aber alles andere als einen zerstörerischen Angriff auf irgendwelche, auch nicht die zeitgenössischen Herkömmlichkeiten. Denn nur mit Hilfe eines *Leitfaden-Wissens*, wie

157 Ebd.

158 Kant: »Moral Mrongovius«. Ak. Bd. 27/2.2, S. 1428.

159 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 19, S. 32.

160 Nietzsche: »Der Antichrist«. KSA Bd. 6, S. 177.

161 Vgl. hierzu im einzelnen unten Abschnitt 4.

162 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 9, S. 22.

die Sitten zuverlässig moralisch zu beurteilen sind, ist es jedem Menschen möglich, sich so in der Welt zu bewegen, dass er *nicht umgekehrt* zu allerlei *Verderbnis* der Sitten beiträgt: Es ist das im Kern *kriterielle Wissen*, *wie* jeder Mensch seine Handlungsweisen und Maximen so beurteilen kann, dass sie nicht zu allerlei Verderbnis der Sitten beitragen. Doch unbeschadet der praktischen Tragweite, die das Wissen-wie verschaffen soll, das diesen kriteriellen Leitfadens-Inhalt hat, handelt es sich bei Kants Bemühungen um die *Klärung* dieses Leitfadens und obersten Norm um alles andere als um eine praktische Aufgabe. Es handelt sich vielmehr um die rein *theoretische* Aufgabe, ein – oder mehr als ein – *Kriterium* zur Sprache zu bringen und dessen prozedurale Wissen-wie-Struktur so durchsichtig machen, dass es jedem Benutzer gewährleistet zu *wissen*, *wie* er das moralische Format der Sittlichkeit einer Sitte zuverlässig beurteilen kann.¹⁶³ Zu dieser unmissverständlichen kriteriologischen Sprache hat Kant zwar erst in seiner reifen Rechtsphilosophie gefunden, wenn er den kategorischen Rechts-Imperativ als »das allgemeine Kriterium, daran man Recht und Unrecht erkennen kann«,¹⁶⁴ einführt. Doch das anfänglich apostrophierte principium der diiudication ist gar nichts anderes als »das allgemeine Kriterium, daran man *Moralisches und Unmoralisches* erkennen kann«. ¹⁶⁵

Mit Kants Arbeit an Beurteilungskriterien diverser Art taucht das in seinen Schriften weitgehend unthematische Wissensthema mit besonderer Brisanz an einem seiner angestammten theoretischen Brennpunkte auf. Es ist daher auch bei weitem keine exklusive Eigenschaft der von Kant zur Sprache gebrachten Kriterien bzw. principia der diiudication, dass sie ihrem Besitzer zu einem praktisch relevanten Wissen-wie verhelfen. Denn jedes beliebige Kriterium verhilft seinem Benutzer zu einem jeweils spezifischen *Wissen*, *wie* man in seinem Licht den Einzugs- oder Anwendungsbereich findet, in dem man mit berechtigter Aussicht auf Erfolg nach den relevanten Merkmalen suchen kann, die den zu beurteilenden konkreten Einzelfall prägen – also »Bescheid zu wissen, wie man gut suchen soll«. ¹⁶⁶

Zum Beispiel ein Kriterium dafür, *wie* sich ein Esel von einem Maultier unterscheidet, repräsentiert das entsprechende kriterielle *Wissen-wie* man beide Tier-

163 Zu dieser prozeduralen Wissen-wie-Struktur dieses Kriteriums vgl. Enskat, Rainer (2019): »Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren«. In: ders.: *Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 51–94.

164 Kant: »Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 6, S. 230.

165 Vgl. Enskat: »Autonomie und Humanität«. S. 50–94.

166 Kant: »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«. Ak. Bd. 7, S. 223.

arten durch Beachtung ihrer spezifischen Gestaltsmerkmale (Größe, Wachstumsform, Fellfarbe) voneinander unterscheiden kann. Dass ein solches kriterielles Wissen wie im Laufe der Zeit verbessert werden kann – zum Beispiel durch den Schritt von Gestalt-Kriterien zu genetischen Kriterien – ändert nichts daran, dass Gestalt-Kriterien in ihrem Einzugs- oder Anwendungsbereich nach wie vor ein Wissen vermitteln, wie Esel und Maultier unterschieden werden können. Zwar kann dieses kriterielle Wissen wie seinem Benutzer nicht garantieren, dass er von ihm auch stets einen fehlerfreien Gebrauch macht. Denn es kann ihm passieren, dass er innerhalb des angestammten Einzugs- oder Anwendungsbereichs nicht richtig zwischen relevanten und irrelevanten Gestaltsmerkmalen bzw. genetischen Merkmalen von Eseln bzw. Maultieren unterscheidet. Das kognitive Format eines Kriteriums beschränkt sich darauf, das Wissen um seinen angestammten Einzugs- oder Suchbereichs zu vermitteln.

Da Nietzsche Kant in dessen *Kritik der reinen Vernunft* lediglich erfinderisch in Schematen und stolz auf Kategorien-Tafeln¹⁶⁷ sein lässt, lässt ihn seine ungebildete Herablassung gründlich verkennen, dass ein Schema »die Subsumtion der [Erscheinungen unter die Kategorie]¹⁶⁸ vermittelt«¹⁶⁹ – also das Kriterium bildet, das jedem Menschen das Wissen vermittelt, wie man eine Erscheinung, also ein individuelles empirisches Phänomen, zum Beispiel das Wärmerwerden eines Steins im Sonnenlicht, das Weichwerden einer Portion Wachs im Sonnenlicht oder das Hartwerden einer Portion Ton im Sonnenlicht durch alltägliche Erfahrungsurteile wie »Die Sonne erwärmt den Stein«,¹⁷⁰ »Die Sonne weicht das Wachs« oder »Die Sonne härtet den Ton«¹⁷¹ als konkrete Fälle der Kausal-Kategorie erfassen kann, die in den zweistelligen Prädikaten »erwärmt«, »weicht« bzw. »härtet« gleichsam verschlüsselt ist.¹⁷² Mit Blick auf das Wissen, das »jedermann notwendigerweise interessiert« ist dieses Kausalitäts-Kriterium nur allzu offensichtlich von zentraler Wichtigkeit. Denn wir Menschen haben es in unserem praktischen Alltagsleben geradezu auf Schritt und Tritt mit empirischen Phänomenen zu tun, denen wir die kausale Struktur entweder spontan zuschreiben oder die uns zur sorgfältigen Erwägung ihrer kausalen Struktur herausfordern. Denn

167 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 44.

168 Konjektur von Erich Adickes.

169 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A139/B178.

170 Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. Ak. Bd. 4, S. 301*.

171 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A765 f./B 793 f.

172 Vgl. zum theoretischen Zusammenhang Enskat: *Urteil und Erfahrung*, S. 54–56.

wir suchen uns »in der Welt« möglichst zuverlässig darüber zu orientieren, ob einem empirischen Phänomen die Rolle einer uns betreffenden Ursache bzw. Wirkung zugeschrieben werden kann (oder sogar muss) oder aber nicht.

Sogar Nietzsche erörtert in der *Götzen-Dämmerung* erstaunlich eingehend Fragen, die die Ursächlichkeit betreffen,¹⁷³ und betont: »Man hat zu allen Zeiten geglaubt, zu wissen, was eine Ursache ist.«¹⁷⁴ Doch da ihm die thematische Erörterung der einschlägigen Kriterien-Fragen gänzlich fremd ist, kann er auch nur verwundert fragen: »aber woher nahmen wir unser Wissen, genauer, unsern Glauben, hier zu wissen?«¹⁷⁵ Indessen muss man zu diesem Zweck lediglich wissen, dass eine Ursache »das Reale [ist], worauf, [...] jederzeit etwas anderes folgt [eigene Hervorhebung]«¹⁷⁶ bzw. »daß in dem, was vorhergeht, die *ursächliche Bedingung* anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit [...] folgt [eigene Hervorhebung]«. ¹⁷⁷ So ist das Warm- oder Wärmerwerden eines Steins das, was jederzeit auf das Reale bzw. die ursächliche Bedingung folgt, das im Bescheinen dieses Steins durch die Sonne besteht – also die Wirkung; und das, worauf jederzeit etwas anderes folgt, ist die ursächliche Bedingung. Doch dieses kriterielle Wissen um die Jederzeitigkeit und die Sukzessivität sowie die konditionale Form der Kausalität gehört unter den Menschen zu einer »Erfahrenheit langer Zeiten«¹⁷⁸ und brauchte daher auch nicht auf Belehrungen durch transzendental-logische Reflexionen und Analysen zu warten. Indessen ist sich Kant, ganz unbeschadet des kausal-spezifischen kriteriellen Wissens wie klar darüber, dass innerhalb von dessen Einzugs- und Anwendungsbereichs Fehlleistungen möglich sind. Denn ein kategoriengeprägtes Erfahrungsurteil über einen Fall von Kausalität wie die drei oben gegebenen Musterbeispiele »stützt sich [...] auf *durchgängige* Bestätigung [eigene Hervorhebung]«¹⁷⁹ Doch da die Durchgängigkeit einer solchen Bestätigung in keines Menschen endlicher Lebenszeit jemals erreicht werden kann, bleibt jedes derartige Erfahrungsurteil wegen seines chronischen Mangels an perfekter Bestätigung grundsätzlich anfällig für Fehlleistungen. Obwohl Nietzsche für solche kriterienorientierten Zusammenhänge blind ist, gelingt ihm gleichwohl eine

173 Vgl. Nietzsche: »Götzen-Dämmerung«. KSA Bd. 6, S. 88 ff.

174 Ebd. S. 90.

175 Ebd.

176 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A144/B183.

177 Ebd. S. A200/B246.

178 Kant: »Reflexionen zur Metaphysik«. Ak. Bd. 18, R 5645, S. 287 f.

179 Kant: »Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können«. Ak. Bd. 4, S. S. 327.

besondere Art von Zufallstrefflichkeit, die dieser Struktur der Fehleranfälligkeit von Kausal-Diagnosen gerecht wird. Denn in einen Mangel an Bewährung kann sich ein Missverständnis einschleichen, so dass vielmehr »eine *Gewöhnung* an eine bestimmte Ursachen-Interpretation [entsteht], die in Wahrheit eine *Erforschung* der Ursache hemmt und selbst ausschliesst«¹⁸⁰ Tatsächlich können die Menschen bei der Beurteilung von empirischen Einzelfällen von Ursache-Wirkungs-Beziehungen auch im Licht von Kants Kausalitäts-Kriterium daher niemals mehr erreichen, als mehr oder weniger gut bewährt zu *glauben* zu wissen, dass sie es mit einem Fall von Kausalität zu tun haben.

Trotzdem ist Nietzsche mit seiner im Grunde kriterienlosen Erörterung des Kausalitätsproblems unversehens in den kriterienorientierten Brennpunkt geraten, den Kant zugunsten des Wissens-Themas fruchtbar macht. Denn die drei von ihm zur Sprache gebrachten Kriterien bilden die drei Hauptpunkte seiner ungeschriebenen gebliebenen Wissenstheorie.

3 Wahrheit

3.1 Platon, Aristoteles, Kant

Es kann gewiss nicht überraschen, dass der protestantische Pfarrerssohn Friedrich Nietzsche auch die Pilatus-Frage stellt: »Was ist also Wahrheit?«¹⁸¹ Doch er gibt zu bedenken, dass »Pilatus mit seiner Frage: was ist Wahrheit,¹⁸² [...] jetzt gern als *Advocat Christi* eingeführt [wird], um alles Erkannte und Erkennbare als Schein zu verdächtigen, und auf dem schauerlichen Hintergrunde des Nicht-wissen-könnens das Kreuz aufzurichten«¹⁸³ Nietzsches unmittelbar Antwort auf die Pilatus-Frage macht indessen auch deutlich, warum die ursprünglich aporetisch gestellte Frage auch für Nietzsche ohne Antwort bleiben musste. Denn Wahrheit ist für ihn »Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volk fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind,

180 Nietzsche: »Götzen-Dämmerung«. KSA Bd. 6, S. 92.

181 Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«. KSA Bd. 1, S. 880.

182 Es verwundert, dass sich Colli und Montinari in ihrem Kommentar zu dieser Stelle nicht zu dem irregulären Ausrufungszeichen äußern, mit dem Pilatus' Frage hier gesetzt ist (vgl. KSA Bd. 14, S. 181 f.).

183 Nietzsche: »Menschliches, Allzumenschliches«. KSA Bd. 2, Aph. 8.

Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.¹⁸⁴ Diese Erläuterung seiner Wahrheitsaporetik wird verständlicher vor dem Hintergrund, dass Pilatus seine Frage stellt,¹⁸⁵ *nachdem* Jesus sich als »der Weg und die Wahrheit und das Leben«¹⁸⁶ bekannt hat. Hier liegt ein Spezialfall einer Metonymie, eine Synekdoche vor, in der die drei begrifflichen Teile – Weg, Wahrheit und Leben – das eigentlich unteilbare Ganze bilden, von dem Jesus spricht. Sie bildet das religionsgeschichtlich bedeutsamste Beispiel einer überschwänglichen Bedeutsamkeit von Wahrheit. Doch wer sich wie Nietzsche beim Thema der Wahrheitsfrage ausschließlich einem »beweglichen Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen« gegenüberstellt, »die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden«, hat bei diesem Thema nur allzu offensichtlich keinerlei festen Boden mehr unter den Füßen.

Fast zweihundert Jahre vor Pilatus und zusätzlich noch einmal dreieinhalb Jahrhunderte nach Aristoteles ist dessen wahrheitstheoretisch klare Nüchternheit schon längst nicht mehr selbstverständlich: »Denn nicht weil wir zutreffenderweise meinen, daß du blaß bist, bist du blaß, sondern weil du blaß bist, sagen wir, indem wir dies behaupten, etwas Wahres.«¹⁸⁷ Noch Alexander von Aphrodisias kommentiert diese Überlegung in formelhafter Kürze mit dem Satz: »Wegen der Sachen sind die Reden wahr oder aber falsch.«¹⁸⁸ Zwar ist es andererseits selbstverständlich, dass Pilatus beim Anblick Jesu die Wahrheit über etwas *von ganz anderer Art* ins Auge fasst als die Wahrheit über eine alltägliche innerweltliche Tatsache. Doch es ist Nietzsche – wie bei allen philosophisch wichtigen Fragen – ganz und gar fremd, dass man auch mit der Antwort auf die Wahrheitsfrage bei solchen

184 Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«. KSA Bd. 1, S. 880 f. Figal präsentiert seinen Hörern und Lesern diese Passage mit doxographischer Ungerührtheit, als enthalte sie eine der Erörterung nicht weiter bedürftige Einsicht (vgl. Figal: *Nietzsche*. S. 39 f.). Er ist zuversichtlich, dass man sein Buch »als Möglichkeit *verstehen* [kann], ohne besondere Voraussetzungen mit Nietzsche bekannt zu werden [eigene Hervorhebung]« (ebd. S. 7). Doch was für besondere Voraussetzungen – außer der hermeneutischen Hilfestellung Derridas – bringt Figal für eine »philosophische« *Beurteilung* von Nietzsches Behandlung der Wahrheitsfrage mit? Ist *hermeneutisch* für ihn gleichbedeutend mit *philosophisch*? Doch was ist an dem Nachlass-Satz Nietzsches, »ich habe meinen Regenschirm vergessen« (KSA Bd. 9, S. 587), im Zusammenhang mit der Wahrheitsfrage »an der Oberfläche verständlich und unklar zugleich« (Figal: *Nietzsche*. S. 39. Vgl. hierzu auch unten S. 131 ff.)?

185 Vgl. NT. Joh. 18, 38.

186 NT. Joh. 14, 6.

187 Aristoteles: *Metaph.* 1051b 6f.

188 Vgl. Aphrodisiensis, Alexander (1891): *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Hrsg. von Michael Hayduck. Berlin: Walter de Gruyter. S. 598.

alltäglichen Fällen anfangen muss, bevor man – wenn überhaupt – mit berechtigter Aussicht auf Erfolg auch noch zur Antwort auf die Frage nach »dem Weg, der Wahrheit und dem Leben« ansetzen kann. Er hält es zwar nicht für ein Merkmal respektabler philosophischer Arbeit, wohl aber für »das Merkmal einer höheren Cultur, die kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden wurden, höher zu schätzen, als die beglückenden und blendenden Irrtümer, welche meta-physischen und künstlerischen Menschen entstammen«. ¹⁸⁹ Doch eine Konsequenz, wie sie für die spezifisch philosophische Sorge um die Wahrheitsfrage fruchtbar hätte sein können, hat er selbst daraus nicht gezogen. Stattdessen müsse erst einmal »eine alle bisherigen Grade übersteigenden *Kenntniss der Bedingungen der Cultur*, als wissenschaftlicher Maassstab für *ökumenische* Ziele gefunden sein [eigene Hervorhebung]«. ¹⁹⁰ Wird hier der Proto-Entwurf für den Kerngehalt seiner spezifisch zarathustrischen ökumenischen Lehre formuliert?

Platon, der im Höhlengleichnis der *Politeia* einen analog anspruchsvollen Weg des *Lebens* zur *Wahrheit* (über das Gute) skizziert, wie ihn der johanneische Jesus mit seiner eigenen Gestalt identifiziert, ist sich bekanntlich nicht zu schade, im *Sophistes* auch die »kleinen Brötchen« der Wahrheitsfrage zu »backen« und zum Beispiel an die Wahrheit und die Falschheit von einfachen Sätzen wie »Theaitet sitzt« bzw. »Theaitet fliegt« ¹⁹¹ zu erinnern. Erst wenn man gelernt hat, die Fragen von Wahrheit und Falschheit auch solcher Sätze ernst zu nehmen, kann man auch verstehen, wie nicht nur das Bedürfnis nach einem »allgemeine[n] Kriterium der Wahrheit« ¹⁹² entstehen kann, sondern durch eine *reductio ad absurdum* auch die Einsicht gewonnen werden kann, dass und warum »ein hinreichendes, und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne«. ¹⁹³ Doch das schließt nicht aus, wie Kant im Gegenzug in sorgfältigen Einzelanalysen zeigt, dass für bestimmte Typen von Sätzen auch entsprechend spezielle, aber hinreichende Wahrheitskriterien gefunden und gebraucht werden können. ¹⁹⁴ Es ist unter dieser Voraussetzung nicht nötig, der »Wahrheit um jeden Preis« nachzulaufen, diesem »Jünglings Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit« ¹⁹⁵ zu huldigen. Der einzige Preis, den man im Horizont eines Kriteriums der Wahrheit

189 Nietzsche: »Menschliches, Allzumenschliches«. KSA Bd. 2, Aph. 3.

190 Ebd. Aph. 25.

191 Vgl. Platon: Sph. 263a–b.

192 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A58/B83.

193 Ebd. S. A59/B 83.

194 Vgl. Enskat: *Urteil und Erfahrung*. S. 227–263.

195 Nietzsche: »Die Fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, Aph. 4, S. 352.

ungünstigenfalls entrichten muss, besteht darin, sich statt der Wahrheit eines Satzes dessen Falschheit einzuhandeln.

Doch gilt für Nietzsche auf dem thematischen Feld der Wahrheitsfrage wohl eher, was er in seinem Gedicht *Der Tänzer* sagt: »Glattes Eis / Ein Paradeis / Für Den, der gut zu tanzen weiss?«¹⁹⁶ In der Eigenschaft eines solchen Tänzers sieht er sich bei seinem Tanz mit dem »beweglichen Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden«, gedrängt, »Nach einem fröhlichen Eingang [...] ein ernstes Wort [...] an die Ernstesten [...] ihr Freunde der Erkenntnis und Philosophen«¹⁹⁷ zu richten. Sarkastisch bemitleidet er sie, dass »ihr [...] zuletzt euch gar als Vertheidiger der Wahrheit auf Erden aufspielen müsst: – als ob »die Wahrheit« eine so harmlose und täppische Person wäre, dass sie Vertheidiger nötig hätte!«¹⁹⁸ Doch wenn von der »Wahrheit auf Erden« die Rede ist, dann ist zu bedenken, dass zwar »das Land der Wahrheit [...] ein reizender Name«¹⁹⁹ doch auch »von einem weiten und stürmische Ozeane [umgeben]« ist, »dem eigentlichen Sitz des Scheins«²⁰⁰ Es ist daher alles andere als »ein moralisches Vorurtheil, dass Wahrheit mehr werth ist als Schein«²⁰¹ Denn Wahrheit und Schein können gar nicht unmittelbar miteinander verglichen und daher auch nicht unmittelbar gegeneinander abgewogen werden – weder in moralischer noch in einer anderen Hinsicht. Richtig ist vielmehr, dass »der Schein, als die Verleitung zum [Irrtum]«²⁰² in *kognitiver* Hinsicht *ambivalent* ist, da er den auf ein definitives Urteil Angewiesenen in die zumindest kurzfristige Aporie versetzt, ob er mit seiner Urteilsintention auf dem Sprung ist, eine Erkenntnis zu erzielen oder sich einen Irrtum einzuhandeln. Schon relativ früh hat Nietzsche angefangen, schiefe begriffliche Kontraste zugunsten einer fehlgeleiteten kulturanthropologischen Hyper-hypo-Skepsis auszubeten – zuerst mit Hilfe des »Contrast[s] von Wahrheit und Lüge«²⁰³ Doch die Lüge ist jedenfalls nicht das *Gegenteil* der Wahrheit. Sie ist vielmehr das Gegenteil einer *aufrichtigen* Äußerung und insofern vor allem ein Akt der *Verstellung*, von dem Nietzsche in konsequenter Distanzierung von der alltäglichen und der klassischen philoso-

196 Ebd. Aph. 13, S. 356.

197 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 25, S. 42.

198 Ebd.

199 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A235/B 294.

200 Ebd. S. A235/B295.

201 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 34, S. 53.

202 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A293/B350.

203 Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«. KSA Bd. 1, S. 877.

phischen Auffassung meint, dass »Der Intellekt, als ein Mittel zur Erhaltung des Individuums, [...] seine Hauptkräfte in der Verstellung [entfaltet]«²⁰⁴ Selbstverständlich bleibt es einem theoretisch ambitionierten – oder ambitiösen? – Autor unbenommen, seinen Sprachgebrauch so einzurichten, wie es ihm zugunsten der Ziele seiner Ambitionen angemessen zu sein scheint. Doch wenn man ihn so einrichtet, wie es Nietzsche bei diesem Thema zeigt, dann sollte man sich auch darüber im klaren sein, dass man die wohlfundierte Brücke der Verständigung mit dem Alltag und der Tradition abbricht.²⁰⁵

Dieser Bruch wird auch dadurch nicht geheilt, dass Nietzsche mit Hilfe gründlicher dilettantischer Missverständnisse versucht, die jüngsten, darwinistischen empirischen Hypothesen über evolutionsbiologische Erhaltungsfaktoren der natürlichen *Arten* in seine Erörterungen der Auseinandersetzung der menschlichen *Individuen* um Wahrheit, Falschheit, Lüge und Verstellung zu tragen:

Soweit das Individuum sich gegenüber anderen Individuen erhalten will, benutzte es in einem natürlichen Zustande der Dinge den Intellekt zumeist nur zur Verstellung: weil aber der Mensch zugleich aus Noth und Langeweile gesellschaftlich und heerdenweise existieren will, braucht er einen Friedenschluß und trachtet darnach dass wenigstens das allergrößte bellum omnia contra omnes aus seiner Welt verschwinde. Dieser Friedenschluß bring aber etwas mit sich, was wie der erste Schritt zur Erlangung jenes rätselhaften Wahrheitstriebes aussieht. Jetzt wird nämlich das fixirt, was von nun an »Wahrheit« sein soll.²⁰⁶

Dieser frühe pseudo-darwinistische Irrtum aus seiner Basler Zeit zieht sich durch alle nicht-zarathustrischen Erörterungen, mit denen Nietzsche um das Wahrheits-Thema mäandriert.²⁰⁷ Doch auch Nietzsches Auffassungen vom Format und den Funktionen der Sprache werden von demselben pseudo-darwinistischen Irrtum abhängig gemacht. Denn in seinem Horizont wird durch ein »d.h.«²⁰⁸ signalisiert, dass »eine gleichmässig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden [wird] und die Gesetzgebung der Sprache giebt auch die ersten Gesetze

204 Ebd. S. 876.

205 Zu umso aufschlussreicheren Reflexionen Nietzsches zum Format und der Rolle der Lüge vgl. oben S. 128 ff.

206 Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne«. KSA Bd. 1, S. 877.

207 Vgl. vor allem seine »grundsätzlichen« Bemerkungen über den »Ursprung der Arten unter den Menschen« (Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 262).

208 Ebd.

der Wahrheit: denn es entsteht hier zum ersten Male der Contrast von Wahrheit und Lüge«²⁰⁹ Ungeachtet dieser dogmatischen und überdies pseudo-darwinistisch entstellten Auffassungen, stellt Nietzsche immerhin noch ernst zu nehmende Anfängerfragen: »Und überdies: wie steht es mit jenen Conventionen der Sprache? Sind sie vielleicht Erzeugnisse der Erkenntnis, des Wahrheitssinnes: decken sich die Bezeichnungen und die Dinge? Ist die Sprache der adäquate Ausdruck aller Realität?«²¹⁰ Dass im Zusammenhang mit diesen in sich durchaus inkohärenten Ausführungen das Stichwort »Convention« auftaucht, kann zwar unter den Voraussetzungen der inzwischen erzielten Klärungen der konventionalen Bedeutungskomponenten der Sprache durch die Arbeiten Ludwig Wittgensteins²¹¹ Aufmerksamkeit wecken. Doch durch mehr als durch ein konventionelles (!) Stichwort sind Nietzsches Anfängerfragen mit diesen tiefeschürfenden Klärungen nicht verbunden.²¹² Dass Nietzsches Schrift Fragment geblieben ist und zu seinen Lebzeiten nicht publiziert worden ist, schmälert nicht im Geringsten die entstellende Tragweite, die seine hier formulierten Präokkupationen für alle seine weiteren Arbeiten in diesem thematischen Umkreis mit sich gebracht haben.

Die Pilatusfrage wird daher bei Nietzsche nicht nur nicht beantwortet – schon Kant hatte eingesehen, dass sie einer direkten und allgemeinen Antwort grundsätzlich nicht zugänglich ist,²¹³ sondern lediglich dazu dient, »die Logiker in die Enge zu treiben«.²¹⁴ Indessen verfängt sich der Weg zu ihrer wie auch immer konzipierbaren Beantwortung bei Nietzsche von Anfang an in einem Gestrüpp von pseudo-darwinistischen Missverständnissen und irreführenden Anfängerfragen.

209 Ebd.

210 Ebd. S. 878.

211 Vgl. Wittgenstein, Ludwig: »Philosophische Untersuchungen«. In: ders.: *Werkausgabe in acht Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Georg Henrik von Wright und Heikki Nyman. S. 231–485. Vgl. darüber hinaus die konzise theoretische Ausarbeitung von Wittgensteins verstreuten Bemerkungen durch von Savigny, Eike (1983): *Zum Begriff der Sprache. Konvention, Bedeutung, Zeichen*. Stuttgart: Reclam.

212 Es ist unter diesen Voraussetzungen schwer verständlich, wie Jürgen Mittelstraß die pseudo-darwinistischen Voraussetzungen übersehen konnte, die Nietzsches Erörterungen des Formats und der Funktionen von Wahrheit und Sprache ein gänzlich entstellendes Gepräge mitteilen (vgl. Mittelstraß, Jürgen (1970): *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der Wissenschaft und Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter S. 582–585).

213 Vgl. oben S. 128.

214 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. S. A57/B82.

3.2 Wahrheitskriterium versus Wahrheitsbedingungen

Die allgemeine Pilatusfrage Nietzsches »Was ist Wahrheit?« hat selbstverständlich nie aufgehört, die philosophische Arbeit zu provozieren. Seit Kant diese allgemeine Frage zunächst in die methodologisch orientierte Frage nach einem *Kriterium* der Wahrheit und diese Frage in die Aufgabe überführt hat, *spezielle* Wahrheitskriterien für *spezielle Typen* von Urteilen bzw. von Sätzen zu klären, hat die Philosophie an solchen Spezialisierungen der Wahrheitsfrage mit Erfolg weitergearbeitet. Vor allem Nietzsches verblüffende gelegentliche Empfehlung, »die kleinen unscheinbaren Wahrheiten, welche mit strenger Methode gefunden wurden, höher zu schätzen, als die beglückenden und blendenden Irrtümer, welche metaphysischen und künstlerischen Menschen entstammen«²¹⁵ hat eine allerdings eher erratische Spur hinterlassen. In seinen nachgelassenen Schriften findet sich der schon zitierte Satz »ich habe meinen Regenschirm vergessen.«²¹⁶ Eine fruchtbare Methode zur Analyse der Wahrheitsbedingungen solcher einfachen Sätze war im ersten Drittel des zwanzigsten Jahrhunderts – allerdings ganz ohne Nietzsches Hilfestellung – aktuell und fruchtbar geworden. Die Anfänge dieser fruchtbaren Entwicklung sind ausgerechnet im Horizont der legendären Polemik Rudolf Carnaps gegen Scheinprobleme in klassischen Gestalten der überlieferten Philosophie gemacht worden.²¹⁷ Ihr polemischer Ton liegt – wenn auch aus Gründen gänzlich anderer Art – auf derselben problemgeschichtlich ungebildeten Linie wie Nietzsches Spott über »ihr Ritter von der traurigsten Gestalt, meine Herren Eckensteher und Spinneweber des Geistes«²¹⁸ und sogar über die »vielleicht überwiegen[d] [...] kranken Denker in der Geschichte der Philosophie«.²¹⁹

Dennoch führt der Weg von Carnaps Hintergrundarbeit *Der logische Aufbau der Welt*²²⁰ zur Belebung einer ganz neuen, der überlieferten Philosophie ganz fremden methodischen Einstellung des philosophischen Geistes zum Wahrheitsproblem. Obwohl es anspruchsvolle formallogische und elementare mathematische Mittel sind, die Alfred Tarski in seiner legendären Abhandlung *Der Wahrheits-*

215 Nietzsche: »Menschliches, Allzumenschliches«. KSA Bd. 2, S. 25.

216 Vgl. oben S. 126, Fn. 184.

217 Vgl. Carnap, Rudolf (1928): *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit*. Berlin: Weltkreisverlag.

218 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 25.

219 Nietzsche: »Die Fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, S. 347.

220 Vgl. Carnap, Rudolf (1928): *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Bernary.

begriff in den formalisierten Sprachen²²¹ nutzt, gibt er der Wahrheitstheorie durch einen einfachen, aber fruchtbaren methodischen Kunstgriff einen Schlüssel zur systematischen Analyse der von Nietzsche gelegentlich so hoch geschätzten »kleinen unscheinbaren Wahrheiten« in die Hand – zum Beispiel der Wahrheit *Es schneit*.²²² Der Schlüssel selbst hat in der Anwendung auf diese einfache Wahrheit die Form der einfachen Äquivalenz **»Es schneit« ist wahr dann und nur dann, wenn es schneit. Hier wird zum ersten Mal in der einfachsten möglichen Form zum Ausdruck gebracht, dass die Tatsache, dass der Schnee weiß ist, die notwendige und hinreichende Bedingung der Wahrheit des Satzes *Es schneit* bildet. Durch Abstraktion vom exemplarischen Inhalt dieses Satzes und durch seine Symbolisierung gewinnt man den formelhaften Ausdruck (die berühmte Konvention T) »p« ist wahr dann und nur dann, wenn p.**²²³ Diese Konvention T erlaubt ganz allgemein, für alle grammatisch wohlgebildeten Sätze deren Wahrheitsbedingungen zur Sprache zu bringen – auch für manifest falsche Sätze wie zum Beispiel *»Halle liegt am Rhein« ist wahr dann und nur dann, wenn Halle am Rhein liegt*. Erst einige Jahre später war es Carnap gelungen, aus Tarskis Arbeit und am Leitfaden der Konvention T die erste allgemeine semantische Theorie der Wahrheitsbedingungen von Sätzen zu entwickeln.²²⁴

Ganz unbeschadet der damit eingeleiteten und bis heute fruchtbaren Arbeit an der Semantik der Wahrheitsbedingungen von Sätzen, war damit nicht nur die Pilatusfrage, sondern durch Kants *reductio ad absurdum*, auch das Verlangen nach einem allgemeinen und hinreichenden Wahrheitskriterium in ein Abseits der philosophischen Arbeit verlegt worden. Auch Kants methodologische Wende zur Konzeption spezieller Wahrheitskriterien für spezielle Typen von Sätzen ist schließlich zu einer Angelegenheit spezieller philosophischer Ansätze geworden.²²⁵ Doch immerhin eröffnet diese Semantik sogar für den ominösen *Nachlass*-Satz Nietzsches »ich habe meinen Regenschirm vergessen«,²²⁶ der einige Kommentatoren

221 Tarski, Alfred (1936): »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«. In: *Studia Philosophica* 1, S. 261–404.

222 Ebd. S. 269.

223 Vgl. ebd. S. 272 f. Die formelhafte Sentenz des Alexander von Aphrodisias »Wegen der Sachen sind die Reden wahr oder aber falsch« (vgl. oben S. 126f.) bildet den frühesten ersten Schritt auf dem allzulangen Weg zu Tarskis Einsichten.

224 Vgl. Carnap, Rudolf (1942): *Introduction to Semantics*. Harvard: Harvard University Press.

225 Vgl. zum Beispiel die vorzüglich gearbeitete Untersuchung von Rescher, Nicolas (1973): *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Oxford University Press.

226 Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1880–1882«. KSA Bd. 9, S. 587.

von Nietzsches Wahrheitsthema ratlos macht,²²⁷ eine Möglichkeit, ihn in die wahrheitstheoretischen Bemühungen zu integrieren. Denn ganz unbeschadet dessen, dass er, wenn er wahr ist, eine *subjektive* Wahrheit repräsentiert, hat auch dieser Satz seine charakteristischen Wahrheitsbedingungen: *Der Satz »ich habe meinen Regenschirm vergessen« ist wahr dann und nur dann, wenn ich meinen Regenschirm vergessen habe.* Die unüberschbare Klarheit, die diese Semantik in das seit Aristoteles virulente Wahrheitsthema getragen hat, lässt manchen Philosophierenden, der sich durch »einseitige Diät [...] nur mit einer Art von Beispielen [nährt]«,²²⁸ eine philosophische Dimension vermissen, die er für Tiefe hält. Doch »[i]n Wirklichkeit gilt nur, daß Unklarheit Tiefe vorspiegeln kann, Klarheit eine vorhandene Tiefe geringer erscheinen läßt.«²²⁹ Wer in der philosophischen Arbeit – nicht nur am Wahrheitsproblem – zu einer die Tiefe nur geringer erscheinenden Klarheit gelangen möchte, wird die teilweise hoch schlagenden Wellen des Meeres, auf dem Nietzsches Schiffchen kreuzt, daher tunlichst so lange wie nötig meiden.

4 Moral

4.1 Platon

Während Nietzsche sich mit dem Thema *Moral* auseinandersetzte, war Schopenhauers wohlabgewogene Stellungnahme von 1840 schon publik: »Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer!«²³⁰ Doch in den Phasen der Auseinandersetzungen mit diesem Thema während des neunzehnten Jahrhunderts läutet Nietzsche eine radikale Wende ein. Sie wird durch eine Bemerkung formuliert,

227 Derrida rätselt ausführlich über die Fragen der Authentizität und der Bedeutsamkeit dieses Satzes in Nietzsches Werk (vgl. Derrida, Jacques (1986): »Sporen. Die Stile Nietzsches«. In: Hamacher, Werner (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt am Main: Ullstein. S. 129–167, hier: S. 158–164). Pierre Klossowski berührt wenigstens den wichtigsten Aspekt für die Bedeutsamkeit dieser Nachlass-Notiz in Nietzsches Werk: »in welcher Absicht stellt er die Frage, *inwieweit die Wahrheit ihre Einverleibung in die Lebensbedingungen verträgt*« (Klossowski, Pierre (1986): »Nietzsche, Polytheismus und Parodie«. In: Hamacher, Werner (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt am Main: Ullstein. S. 15–45, hier: S. 33). Doch nicht nur im Licht der semantischen Wahrheitstheorie ist diese »Einverleibung« geradezu eine Trivialität – wir beanspruchen und treffen die Wahrheit sogar alltäglich immer wieder einmal (vgl. hierzu oben S. 127).

228 Wittgenstein: »Philosophische Untersuchungen«. § 593.

229 Patzig, Günther (1966): »Nachwort«. S. 135.

230 Schopenhauer, Arthur (1950): »Preisschrift über die Grundlagen der Moral«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Hrsg. von Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus. S. 20–189, hier: S. 103.

die sich in Nietzsches Nachlass findet und vor allem aus der Arbeit an der nach-zarathustrischen Schrift *Jenseits von Gut und Böse* stammt: »wir *glauben* nicht mehr [...] an die Moral und haben folglich auch keine Philosophie zu gründen, damit die Moral recht behalte.«²³¹ Diese merkwürdig »rechthaberische« Umdeutung des moralphilosophischen Begründungsproblems in eine angebliche traditionelle Glaubenssache ist, um es vorsichtig zu formulieren, ähnlich solitär wie so viele andere Sentenzen, die Nietzsches gestörtes Verhältnis zum Vermächtnis der philosophischen Problemgeschichte verraten. Angemessener für den Verfall des moralphilosophischen Problembewusstseins ist die Parole, mit der Günther Patzig seinerzeit Schopenhauers Motto abgewandelt hat, um die noch nach der Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts herrschende Meinung zu artikulieren: »Moral predigen ist sinnlos, Moral begründen unmöglich.«²³² Sie markierte eines der Symptome dafür, dass spätestens damals eine Rehabilitation der Praktischen Philosophie angezeigt war.²³³ Vielleicht bildete Nietzsches soziomoralistische und daher auch moralrelativistische Auffassung, »dass es eine *Rangordnung* [...] auch zwischen Moral und Moral gibt«,²³⁴ sogar bis in die Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts die grundierende Stimmung dieses rehabilitationsbedürftigen Verfalls des moralphilosophischen Problembewusstseins. Für Nietzsche ist es »[d]er *historische Sinn*«, der befähigt, »die Rangordnung von Wertschätzungen schnell zu errathen, nach welchen ein Volk, eine Gesellschaft, ein Mensch lebt«²³⁵ – aber eben auch befähigt, das moralphilosophische Problembewusstsein zu verdunkeln.

Ungeachtet seiner extrem defizitären Vorstellungen von der moralphilosophischen Problemgeschichte, sind alle nicht-zarathustrischen Schriften Nietzsches seit *Menschliches, Allzumenschliches* fast auf Schritt und Tritt von Stellungnahmen zu Formaten und Entwicklungen der Moral durchzogen. Bei dem fulminant zu akademischen Auszeichnungen gelangten jungen Altphilologen melden sich die entsprechenden Defizite wieder am eklatantesten mit seiner Blindheit für die ingenösen Anfänge dieser Problemgeschichte bei Platon und dessen unablässiger Aus-

231 Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887«. KSA Bd. 12, [196], S. 163.

232 Patzig, Günther (1971): *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 3. Patzig selbst hat schon fünf Jahre früher die erste wohlabgewogene Abhandlung zum Thema publiziert (vgl. Patzig, Günther (1966): »Die Begründbarkeit moralischer Forderungen«. In: Fries, Erich (Hrsg.): *Festschrift für Josef Klein*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 34–52).

233 Vgl. Riedel, Manfred (1970): *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Rombach.

234 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 228, S. 165.

235 Ebd. Aph. 224, S. 157.

einandersetzung mit der Frage, was Tugend bzw. Tüchtigkeit (ἀρετή) ist.²³⁶ Nietzsche formuliert für den Philosophen »als ein *nothwendiger* Mensch des Morgens und Übermorgens«²³⁷ sowie mit unübersehbarer Distanzierung von den durch ihn vermeintlich überflüssig gewordenen Philosophen des Gestern und Vorgestern das quasi-chirurgische Programm: »gerade den *Tugenden der Zeit* das Messer vivisektorisch auf die Brust setzen«. ²³⁸ Obwohl Platon die methodischen Einstellungen seiner fast unaufhörlichen Erörterungen des Tugend-Themas gewiss nicht leicht mit einer vivisektorischen Analogie charakterisiert hätte, sind es gleichwohl die Tugenden der Zeit bzw. die *Meinungen* der Zeit über die Tugenden der Zeit, die er Sokrates' Gesprächspartnern in den Mund legt und dem skeptischen Tiefblick der ihm in den Mund gelegten Fragen aussetzt.

Man kann offen lassen, ob Platon das Fromm-Sein, dessen Format er im *Euthyphron* so vorbildlich erörtert, als eine Tugend bzw. Tüchtigkeit (ἀρετή) aufgefasst hat. Doch spätestens im Rückblick, den das Ergebnis dieser Erörterungen nahelegt, handelt es sich sogar um eine eminente Gestalt dieser menschlichen Fähigkeit. Denn sie ist nicht nur die Fähigkeit, sich um das für die Götter Gute zu sorgen, das diese nicht selbst tun können. Sie ist vielmehr fest mit der kognitiven Fähigkeit verbunden, dieses Gute auch zu erkennen.²³⁹ Diese strikte Angewiesenheit einer Tugend bzw. Tüchtigkeit (ἀρετή) auf eine jeweils spezifische kognitive Fähigkeit nachzuweisen, gehört fortan zu den ständigen Aufgaben, deren sich Platon in seinen Dialogen annimmt. Ein besonders aufschlussreiches und vergleichsweise einfaches Beispiel für den Nachweis dieser Angewiesenheit der Tugend bietet Platons Dialog *Laches*, in dem die allgemeine Frage, was Tugend bzw. Tüchtigkeit ist,²⁴⁰ sogleich durch die Frage nach dem speziellen Format der Tugend namens Tapferkeit (ἀνδρεία) fortgesetzt wird.²⁴¹ In einem kriegerisch geprägten Gemeinwesen wie dem Athen von Platons Zeit liegt es nahe, sie als eine der Tugenden der Zeit zu erörtern. Als zwei ihrer herausragenden Rollenträger für eine entsprechende dialogische Inszenierung mit Sokrates haben sich Platon zwei Feldherren des vorangegangenen Jahrhunderts, Nikias und Laches angeboten.²⁴²

236 Vgl. zuerst Platon: Men. 71a 6f.

237 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 212, S. 145.

238 Ebd. Vgl. zu dieser Art von Vivisektion auch das siebente Hauptstück *Unsere Tugenden* (Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, S. 151–178.

239 Vgl. oben S. 127 f.

240 Vgl. Platon: La. 190b 3 ff.

241 Vgl. ebd. 190d 8 ff.

242 Vgl. ebd. 179b 7 ff.

Am Leitfaden von mehreren Fallerörterungen werden Situationen durchgespielt, in denen sich nach den Beurteilungen der beiden Feldherren Tapferkeit zeigen kann.²⁴³ Durch Sokrates' skeptische Kontrollfragen werden die zu Bedenken gegebenen Urteile ein um das andere Mal so lange auf ihr Defizite durchleuchtet, bis ein Grenzfall die Wende bringt: Denn die impulsiv naheliegende Auffassung, dass das Zurückweichen vor einem Feind alles andere als Tapferkeit, nämlich Ängstlichkeit zeige, muss der Einsicht weichen, dass es unter Umständen tapfer sein kann, den Feind sich in einem fortgesetzten Angriff zermürben zu lassen, um die eigenen Kräfte im Zurückweichen zu schonen und anschließend mit erholten Kräften den Sieg zu holen.²⁴⁴ Sokrates gewinnt auf diesem Weg die Zustimmung seiner beiden kriegserfahrenen Gesprächspartner, dass zu dieser Art von Tapferkeit des Feldherrn vor allem dessen Besonnenheit (φρόνησις) gehört,²⁴⁵ die konkreten und alternativen Umstände sowie Handlungsalternativen und die sich aus ihnen ergebenden wahrscheinlichen Konsequenzen zu durchdenken und mit Erfolg in die Tat umzusetzen. Im selben Atemzug wird die impulsive Bereitschaft, den Kampf ohne diese Besonnenheit aufzunehmen, als die natürliche Disposition der Kühnheit (τόλμη)²⁴⁶ entlarvt. Die Tugend namens Tapferkeit ist die durch Besonnenheit *überwundene* natürliche Mitgift der Kühnheit.²⁴⁷

Mit Leichtigkeit hätte der griechisch- und textkundige Altphilologe Nietzsche aus dieser vorbildlich kritischen Erörterung einer »Tugend der Zeit« Platons in exemplarischer Weise lernen können, was es mit den kognitiven Momenten der wohlverstandenen Tugenden auf sich hat. Stattdessen gefällt es ihm zu behaupten, dass »[a]lles, was wir mit dem Namen der *sokratischen Tugenden* bezeichnen, *thierhaft* ist.«²⁴⁸ Gleichwohl charakterisiert er – nicht ohne Seitenblick auf die

243 Vgl. ebd. 190 7 ff.

244 Vgl. ebd. 191b 9–c 5.

245 Vgl. ebd. 192d 1 ff.

246 Vgl. ebd. 197b 4 ff.

247 Vgl. ebd. 197b 6f. Den »Griechen, denen die Mässigung, der kalte Muth, der gerechte Sinn und überhaupt die Verständigkeit allzu oft abhanden kam«, meint Nietzsche attestieren zu können, dass sie »ein Ohr für die vier sokratischen Tugenden [hatten]« (Nietzsche: »Morgenröte«, KSA Bd. 3, Aph. 165). Das heißt, für die Tugenden, die Nietzsche auf Grund der ihm bekannten indirekten Überlieferung für sokratische Tugenden *hält*. – Zu Sokrates' Tugenden vgl. die besser fundierten Ausführungen von Gigon, Olof (1947): »Die Gestalt des Sokrates als Problem«. In: ders.: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: A. Francke. S. 200–232, sowie vor allem Vlastos, Gregory (1992): »Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory«. In: ders.: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cornell University Press. S. 200–232.

248 Nietzsche: »Morgenröte«, KSA Bd. 3, Aph. 26.

im Grunde anti-sokratisch-platonischen Tugend-Traditionen des Christentums – im populären Sprachgebrauch, die »Tugend, so wie sie von den Philosophen gefasst war, – als Sieg der Vernunft über den Affect«,²⁴⁹ und entstellt sie durch ein phrasenhaftes Vorurteil zugunsten eines zeitgemäßen bildungsphiliströsen Zerrbilds. Nietzsche findet es aufschlussreicher, den wechselnden Tugend-Katalogen wechselnder Zeitalter nachzugehen, zum Beispiel: »Man beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: dies ist eine der jüngsten Tugenden [...] – etwas werdendes, das wir fördern oder hemmen können, je nachdem unser Sinn steht«,²⁵⁰ sagt der sich als Philosoph missverstehende Moralpädagoge Nietzsche. Davon, dass Kant die Redlichkeit als »[d]ie *Wahrhaftigkeit* in Erklärungen [...], wenn diese zugleich Versprechen sind«,²⁵¹ hat Nietzsche, wie nicht anders zu erwarten ist, noch nichts vernommen. Und der im Licht der klassischen Tugendethik nahezu selbstverständliche Gedanke, dass wir jede Tugend fördern oder hemmen können, scheint ihm auch nur allzu fernzuliegen.

Wie gründlich Nietzsche Platons Bemühungen um die Klärung des kognitiven Moments der Tugenden missverstanden hat, zeigt seine Polemik gegen Platon als »Kritiker aller Sitten«:²⁵² »Platon hat es prachtvoll beschrieben, wie der philosophische Denker inmitten jeder bestehenden Gesellschaft als der Ausbund aller Ruchlosigkeit gelten kann: denn als Kritiker aller Sitten ist er der Gegensatz des sittlichen Menschen, und wenn er es nicht so weit bringt, der Gesetzgeber neuer Sitten zu werden, so bleibt er in der Erinnerung der Menschen zurück als »das böse Prinzip«²⁵³ – also als der prototypische Vorgänger von Kants »gemeingefährlichem« *principium der diiudication* in Gestalt kategorischen Moral-Imperativs.²⁵⁴ Den Tiefpunkt seiner Irrtümer über Platons philosophisches Werk zeigt sich in seiner herablassend unkundigen Generalsentenz: »Solche Behauptungen und Verheissungen, wie die der antiken Philosophen von der Einheit der Tugend und der Glückseligkeit [...] sind nie mit voller Redlichkeit, und doch immer ohne schlechtes Gewissen, gemacht worden.«²⁵⁵ Verschlussen bleibt Nietzsche hier, dass diese Einheit den Höhepunkt einer über Jahrzehnte erarbeiteten Auffassung

249 Ebd. Aph. 58.

250 Ebd. Aph. 456.

251 Kant: »Die Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 6, S. 429.

252 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 496.

253 Ebd.

254 Vgl. oben S. 120 ff.

255 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 456.

Platons in der *Politeia* bildet: Nur wenn die Menschen in der Ausübung *aller* ihrer Tugenden – auch der von Nietzsche favorisierten »neuen« Redlichkeit – von ihren besten *kognitiven* Fähigkeiten einen jeweils *guten* und situationsgerechten Gebrauch machen, bilden diese Tugenden eine ihre Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*) begünstigende Einheit.

4.2 Kant

Kaum ein anderes der Moral gewidmetes Thema wird von Nietzsche so häufig zur Sprache gebracht wie die Aufgabe einer »Begründung der Moral«. ²⁵⁶ Doch wie mit jedem anderen dem Vermächtnis der klassischen Philosophie zugeschriebenen Thema entgleist Nietzsche auch mit dieser Zuschreibung so radikal, dass vom bedeutsamsten und jüngsten moralphilosophischen Muster dieses Vermächtnisses aus der von Nietzsche überblickten Zeitspanne nicht die geringste Spur mehr erhalten bleibt. Alleine schon mit einer unscheinbaren sprachlichen Eigenwilligkeit bricht er die Brücken der Verständigung mit dieser Tradition ab. Die von ihm apostrophierte »Sittlichkeit der Sitte« ²⁵⁷ signalisiert diesen Bruch in der direktesten Form. Denn diese »Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich *nicht mehr!*) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen; Sitten aber sind die *herkömmliche* Art zu handeln und abzuschätzen«. ²⁵⁸ Kein ernstzunehmender Moralphilosoph hat jemals versucht, eine Moral zu begründen. Eine Moral wird vielmehr durch Anpassung an durchschnittliche situative Umstände des gemeinsamen Lebens einer mehr oder weniger großen Gruppe von Menschen durch die durchschnittlichen Erfolge ihrer Befolgung und durch ebenso durchschnittliches wechselseitiges Vertrauen und Zutrauen ihrer Träger ins Leben gerufen und am Leben erhalten – bis mehr oder weniger einschneidende Veränderungen der bislang durchschnittlichen situativen Umstände des gemeinsamen Lebens schrittweise Anpassungen an die neu entstandenen situativen Umstände und damit auch die Anfänge einer neuen Moral begünstigen.

Hätte Nietzsche das Motiv gehabt, sich die Zeit genommen und die Geduld aufgebracht, bei den Trägern des Vermächtnisses der klassischen Philosophie zu lernen, was diese zum Lernen bereithalten, dann hätte er beim letzten der von ihm so gerne verspotteten »vielleicht überwiegend kranken Denker« ²⁵⁹ – vor allem

256 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, S. 15 ff.

257 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 9.

258 Ebd.

259 Vgl. Nietzsche: »Die Fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, S. 347.

beim »großen Chinesen von Königsberg«²⁶⁰ – lernen können, worum es beim genuin philosophischen Begründungsproblem »der Moral« geht: Für *beliebige* Sitten den »Leitfaden und oberste Norm ihrer *richtigen Beurteilung* [eigene Hervorhebung]«²⁶¹ zu finden. Doch mangels dieser Einstellungen hat er es vorgezogen, sich dilettantische Reime auf seine okkasionellen Lesefrüchte und seine daraus konstruierten Vorurteile zu machen – kurz: ein ungebildetes Opfer auch der Suggestionen des »abschreckenden Titels« der von Kant ins Auge gefassten »Metaphysik der Sitten«²⁶² Mit Selbstverständlichkeit hält Kant an der traditionellen Redeweise von »Sittlichkeit«²⁶³ fest, die Nietzsche wegen seiner eigenwilligen Umdeutung dieser Redeweise auch als die synonyme Rede von Moralität verkennt.

Einen der Höhepunkte des gänzlich ungebildeten moralphilosophischen Problembewußtseins zeigt Nietzsche, wenn er mit Blick auf den von Kant zur Sprache gebrachten und als Beurteilungsprinzip zu bedenken gegebenen kategorischen Moral-Imperativ durch den Kommentar zu entstellen sucht, dass »[a]lle feinere Servilität [...] am kategorischen Imperativ fest[hält] und [...] der Todfeind derer ist, welche der Pflicht den unbedingten Charakter nehmen wollen: so fordert es der Anstand, und nicht nur der Anstand«²⁶⁴ Doch dass es so etwas wie einen philosophischen Anstand gibt, der fordert, dem Denken eines Philosophen »zwischen die Zeilen und auf die Finger zu sehen«,²⁶⁵ ist für Nietzsche nicht mehr als ein wohlfeiles Lippenbekenntnis im Dienste seiner nur gespielten und literarisch inszenierten Vertrautheit mit dem, was sich *in* den Zeilen und *zwischen* den Zeilen des Vermächtnisses der klassischen Philosophie zeigt. Seine blinde Befangenheit in dem imperativischen Modus, den Kant mit dem *principium der diiudication*, dem »Leitfaden der richtigen Beurteilung« des moralischen Formats von Willens- und von Handlungsmaximen verbunden hat, macht ihn in erster Linie blind dafür, dass *jedes* Beurteilungsprinzip, also *jedes* Kriterium mit einem normativen Moment verbunden ist. Das Kriterium zum Beispiel dafür, ob ein Baum eine Buche oder eine Eiche ist, kann angemessen nur dadurch zur Sprache gebracht werden, dass man sagt: Wenn man beurteilen will, ob ein Baum eine Buche oder eine Eiche ist, dann *muss* man zum Beispiel seine Blätter, seine

260 Vgl. Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 210, S. 144.

261 Kant: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 4, S. 300.

262 Ebd. S. 391.

263 Ebd. S. 407 ff.

264 Nietzsche: »Die Fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, Aph. 5, S. 377.

265 Vgl. Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 3.

Früchte, seine Rinde u. a. beachten und deren spezifische Eigenschaften berücksichtigen und miteinander vergleichen. Es ist daher eine methodologische Trivialität, dass Kant diesen kriteriellen Leitfaden auch als oberste *Norm* einstuft.

Doch die Tragweite von Nietzsches Blindheit für dieses Thema reicht noch ungezählte Grade tiefer. Denn der kategorische Moral-Imperativ verzweigt sich mit seiner kriteriell-kognitiven Leitfadenfunktion in eine Mehrzahl von Funktionen, die vor allem das Format des Menschen *als* Menschen prägen. Die zentralen Stichworte, mit denen Kant auf diese Funktionen aufmerksam macht, sind längst in aller Munde und damit inflationär ganz und gar entwertet worden: Wert, Würde, Autonomie etc. Sogar Heidegger löst das von Kant für den Menschen *als* Menschen reservierte Attribut der Würde²⁶⁶ aus seinem angestammten Kontext und spricht auf dem Weg zu seiner Antwort auf die Seinsfrage von der »Würde des Seins«²⁶⁷ sowie vom »Widerglanz seiner Würde«²⁶⁸. Selbstverständlich ist diese Verwendung durch Heidegger mit einer Anstrengung des Denkens verbunden, von der sich im inflationär gewordenen Gebrauch des Wortes in der medialen Öffentlichkeit nicht die geringste Spur findet.

Es mag verwunderlich, sogar abwegig aussehen, Heideggers eindringliche Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken ausgerechnet unter dem Gesichtspunkt der Moral zu erörtern. Denn die für Heidegger maßgebliche Orientierung für diese Auseinandersetzung bildet das von ihm erst seit den 1930er-Jahren ausgearbeitete seinsgeschichtliche Denken, das ein unverkennbar amoralisches Gepräge zeigt. Doch in der Auseinandersetzung mit Kants Konzeption des kategorischen Moral-Imperativs wird viel zu häufig übersehen, dass dieser außer seiner normativen Funktion für die Moral ebenso eine amoralische, kognitive Funktion für die *Beurteilung* und das *Erkennen* des moralischen Formats von Willens- und Handlungsmaximen hat. Schon Kants von Anfang an eingeführte Charakterisierung dieser kognitiven Funktion durch die Leitfadenmetapher spricht in diesem Punkt eine hinreichend klare Sprache. Wenn man die normative und die kognitive Funktion, wie Kant es vorgegeben hat, als ebenbürtig behandelt, dann gewinnt man von hier aus auch eine andernfalls leicht zu übersehene Möglichkeit, Heideggers seinsgeschichtlich orientierte Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken in eine Auseinandersetzung mit der spezifisch kognitiven Dimension von Kants Konzeption des kategorischem Moral-Imperativs zu integrieren.

266 Vgl. Kant: »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 4, S. 434 ff.

267 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 440.

268 Ebd. S. 441.

Immerhin hat Heidegger selbst den ersten Schritt auf diesem Weg getan. Denn seine Übernahme des Würdebegriffs für die Charakterisierung der Gunst des Seins ignoriert, dass dieser Begriff bei Kant strikt an die dem Menschen zugeschriebene Autonomie gebunden ist, die dessen Würde gerade ausmacht. Denn diese Autonomie ist gar nichts anderes als die primär kognitive Fähigkeit des Menschen, ganz und gar aus eigener Kraft zu *beurteilen* und zu *erkennen*, was das moralische Format einer Willens- und einer Handlungsmaxime ausmacht. Doch Heidegger hat vernachlässigt, was er in der Fortsetzung der entsprechenden Überlegungen von *Sein und Zeit* in den Gedanken der Gunst des Seins hätte integrieren können und müssen – dass nämlich die Menschen auch alle ihre Fähigkeiten, insbesondere ihre kognitiven Fähigkeiten dieser Gunst des Seins verdanken.²⁶⁹ Ihre praktisch-moralische Autonomiefähigkeit bildet innerhalb von Kants Praktischer Philosophie den Kern ihrer Würde.

Die Tragweite der Vernachlässigung dieser Zusammenhänge bei Kant schlägt Heidegger jedoch mit Blindheit für die desaströsen Konsequenzen, die dieselbe Blindheit bei Nietzsche mit sich bringt. Dessen Auffassung, dass »[d]er Mensch das *noch nicht festgestellte Thier*«²⁷⁰ sei, bildet den Höhepunkt seines unverdauten Pseudo-Darwinismus.²⁷¹ Dazu gehört ebenso seine emphatisch ausgerufenen naturalistische Analogie: »Wir sind Knospen an Einem Baume – was wissen wir von dem, was im Interesse des Baumes aus uns werden kann!«²⁷² Die Identifizierung der individuellen Menschen mit individuellen Knospen an einem Baum degradiert sie zu nicht-autonomen, naturwüchsigen Wesen und lässt sie im vegetabilischen Dunkel ihres kollektiven Wachstums ohne Wissen von irgendeinem gemeinsamen Interesse versinken. In Kants Konzeption des kategorischen Imperativs gibt es indessen ein zentrales Stück, das für einige Leser eine verführerische Suggestion enthält, er halte den individuellen Menschen auch in moralischer Hinsicht für ein Mitglied der *biologischen Gattung* der Menschheit. Tatsächlich hat

269 Vgl. hierzu Enskat: »Heideggers Weg zur Antwort auf die Seinsfrage«.

270 Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 62, S. 81.

271 Vgl. hierzu oben S. 129 ff.

272 Nietzsche: »Nachgelassene Fragmente 1880–1882«. KSA Bd. 9, S. 443. Sein jüngster ausführlicher Kommentar behandelt auch diese Auffassung wie einen selbstverlorenen Vers in einem selbstgenügsamen, dem Leben abgewandten Gedicht (vgl. Figal: *Nietzsche*, S. 252f.). An Nietzsches Anspruch auf Folgsamkeit gegenüber einem zarathustrischen prophetischen Verkünder des Übermenschen geht eine solche textimmanente, nahezu doxographische Neutralität umso mehr vorbei als sie im Kontext einer »philosophischen Auseinandersetzung« präsentiert wird; vgl. zu dem anthropologischen Naturalismus Nietzsches in seinen veröffentlichten Schriften auch seine Rede von der »Pflanze ›Mensch« (Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 44, S. 61).

Ernst Tugendhat in dem zweiten kategorischen Imperativ, »Handle so, daß du *die Menschheit in deiner Person* und *in der* jedes anderen stets als Zweck und niemals bloß als Mittel behandelst«,²⁷³ trotz aller nur allzu offensichtlich sprachlichen und grammatischen Gegenindizien die hier thematisierte Menschheit mit der biologischen Gattung verwechselt. Doch diese Menschheit ist nichts anderes als die lateinische *humanitas*, also die jedem individuellen Menschen als solchem inwohnende und von seiner moralisch-praktischen Urteilsautonomie abhängige Humanität. Nicht zuletzt im tiefdunklen pseudo-darwinistischen Schatten dieses Missverständnisses apostrophiert Tugendhat den Menschen nun schon länger als eine besondere Spezies von Tieren.²⁷⁴

Nietzsches ungebildetes Lamento zeigt nur allzu deutlich, was hier entgleist ist:

Man hört allerwärts jetzt das Ziel der Moral ungefähr so bestimmt: es sei die Erhaltung und Förderung der Menschheit; aber das heisst eine Formel haben wollen und weiter nichts. Erhaltung *worin?* muss man sofort dagegen fragen, und Förderung *wohin?* Ist nicht gerade das Wesentliche, die Antwort auf dieses *Worin?* und *Wohin?* In der Formel ausgelassen? [...] Kann man aus ihr genügend absehen, ob man eine möglichst lange Existenz der Menschheit in's Auge zu fassen habe? Oder die möglichste Enthierung der Menschheit?²⁷⁵

Die gedankenlose Identifikation der Menschheit mit der biologischen Gattung dieses Namens und schließlich sogar mit einer tierischen Spezies dieses Namens ist unübersehbar. Dass diese ungebildete Gedankenlosigkeit zur Quelle von Phantasien einer Überwindung des Menschen werden kann, ist sonnenklar: »Zarathustra aber fragt als der Einzige und Erste: »wie wird der Mensch *überwunden?*«²⁷⁶ Denn »[w]as gross ist am Menschen, das ist, dass er eine Brücke und kein Zweck ist: [...] dass er ein *Übergang* und ein *Untergang* ist«²⁷⁷ Kants unübersehbare Identifikation der Menschheit in jeder Person eines individuellen Menschen mit der von dessen moralischer Urteilsautonomie abhängigen Humanität enthält im Zusammenhang seiner ausführlichen Theorie des moralischen *principium der diiudication* die ein-

273 Vgl. Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, besonders die vierte bis siebte Vorlesung.

274 Vgl. zum Beispiel Tugendhat, Ernst (2007): *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck. S. 13 ff.

275 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 106.

276 Nietzsche: »Also sprach Zarathustra«. KSA Bd. 4, S. 357.

277 Ebd. S. 16 f.

deutigen Antworten auf Nietzsches hilflose, weil ungebildete Fragen nach dem Worin der Erhaltung und dem Wohin der Förderung der Moral: Erhaltung in dieser Humanität des wechselseitigen moralischen Respekts der Menschen und tagtägliche Förderung zugunsten ihrer Erhaltung.

Es ist bekannt, dass Kant seine langjährigen kriteriologischen Überlegungen zum Leitfaden der Moral bzw. zum *principium der diiudication* des moralischen Formats von Willens- und Handlungsmaximen mit der formelhaften fundamentalanthropologischen These abgeschlossen hat: »Die Lüge (vom Vater der Lügen, durch den alles Böse in die Welt gekommen ist) ist der eigentliche faule Fleck in der menschlichen Natur«²⁷⁸ Angesichts von Nietzsches Blindheit für die Vermächtnisse der philosophischen Überlieferung bis in seine jüngste Vorgeschichte lässt in diesem thematischen Zusammenhang eine Überlegung wichtig werden, mit deren Hilfe er auf der Suche nach einer »Formel« ist, die

ich an Stelle des gerichtlichen Eides und der üblichen Anrufung Gottes [empfehle] dabei: sie ist stärker. Auch der Fromme hat keinen Grund, sich ihr zu widersetzen: sobald nämlich der bisherige Eid nicht mehr hinreichend *nützt*, muß der Fromme auf seinen Katechismus hören, welcher vorschreibt »du sollst den Namen deines Herrn nicht *unnützlich* führen«.²⁷⁹

Seine gefundene Formel lautet: »Wenn ich jetzt lüge, so bin ich kein anständiger Mensch mehr, und jeder soll es mir in's Gesicht sagen dürfen«²⁸⁰ Sieht man einmal von den utilitaristischen Verquickungen ab, die die empfehlenden Überlegungen dieses Anständigkeitskriterium verunstalten,²⁸¹ dann stimmt der Inhalt dieser Formel nahtlos mit der moralischen Tragweite überein, die Kant der kriteriellen Schlüsselrolle des Lügenparadigmas für die Moral zuschreibt. Diese Tragweite für den Menschen charakterisiert Kant in seinem letzten systematischen Werk zur Praktischen Philosophie so: »Die Lüge ist Wegwerfung und gleichsam Vernich-

278 Kant: »Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie«. Ak. Bd. 8, S. 411–422, hier: S. 422. Zur vielfältigen funktionalen Schlüsselrolle des Lügen-Paradigmas in Kants Praktischer Philosophie – einschließlich seiner Rechts- und seiner Politischen Philosophie – vgl. die Sammlung der entsprechenden Einzelstudien in Enskat, Rainer (2019): *Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.

279 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 152.

280 Ebd.

281 Zu Nietzsches sonstiger utilitaristischer Grundtendenz in Fragen der Moral vgl. unten.

tung seiner Menschenwürde«²⁸² – also in der Sprache Nietzsches das Kriterium der Anständigkeit.

Doch Nietzsches unintendierte, weil ungebildete und daher kontingente gelegentliche Übereinstimmung mit Kants kriteriologischen Untersuchungen zur Struktur der Moral reicht sogar bis in eine der formal und funktional subtilsten Dimensionen: »Ist ein Zustand undenkbar, wo der Übelthäter *sich selber* zur Anzeige bringt, sich selber seine Strafe öffentlich dictirt, im stolzen Gefühle, dass er so das Gesetz ehrt, das er *selber* gemacht hat, dass er seine Macht ausübt, indem er *sich* straft, die Macht des Gesetzgebers [eigene Hervorhebung]«²⁸³ Abstrahiert man von dem offenkundigen rechtspolitischen Kontext, den Nietzsche wahrscheinlich im Anschluss an Rousseaus berühmte Formel des Gesellschaftsvertrags in dessen *Du contrat social* entworfen und als Blick »Aus einer möglichen Zukunft«²⁸⁴ formuliert hat,²⁸⁵ dann kommt es mit Blick auf die in Kants Theorie wichtige moralische Struktur vor allem auf die mehrfachen reflexiven Komponenten *selber* und *sich* an. Er hat die analoge reflexive Struktur in einer zu wenig beachteten Überlegung zur Struktur und zur Rolle des Gewissens charakterisiert. Er macht hier darauf aufmerksam, dass jeder Mensch sein Gewissen in der Einheit seiner Person durch die Ausübung von vier verschiedenen Rollen wahrnimmt: Es geht hier zunächst um »[d]ie zwiefache Persönlichkeit, in welcher der Mensch, der sich im Gewissen anklagt und richtet, sich selbst denken muß«²⁸⁶ In dieser Situation des Gewissens bin »[i]ch, der *Kläger* und doch auch *Angeklagter*, [...] eben derselbe Mensch (numero idem), aber, als Subjekt der moralischen [...] Gesetzgebung, wo der Mensch einem Gesetz Untertan ist, das er sich selbst gibt (homo noumenon), ist er als ein anderer als der mit Vernunft begabte Sinnenmensch (specie diversus), aber nur in praktischer Rücksicht, zu betrachten [eigene Hervorhebung]«²⁸⁷ In dieser Rollenverteilung der Gewissenstätigkeit ist kraft der Einheit der Person »[d]er erstere [...] der *Ankläger*, dem entgegen ein *rechtlicher Beistand* des *Verklagten* (Sachwalter desselben) bewilligt ist. Nach Schließung der Akten tut der innere *Richter* [eigene Hervorhebung], als *machthabende* Person, den Aus-

282 Kant: »Die Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 6, S. 429.

283 Nietzsche: »Morgenröte«. KSA Bd. 3, Aph. 187.

284 Ebd.

285 Vgl. Rousseau, Jean-Jacques (1964): »Du contrat social«. In: ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 3. Paris: Gallimard.

286 Kant: »Die Metaphysik der Sitten«. Ak. Bd. 6, S. 439*.

287 Ebd.

spruch über Glückseligkeit oder Elend, als moralische Folgen der Tat«. ²⁸⁸ Nur allzu offensichtlich macht Kant hier dasselbe *reflexive* Format am Leitfaden der Tätigkeit des Gewissens durchsichtig, das Nietzsche in seiner rechtspolitischen Utopie skeptisch antizipiert. Doch darüber hinaus bringt er auch die Rollencharaktere des Anklägers, des Verklagten, des rechtlichen Beistands und des Richters zur Sprache, die gemeinsam den Gerichtshof des Gewissens prägen.

5 Heidegger

Es ist im höchsten Maß verwunderlich, dass Heidegger sich ganz und gar unempfindlich gegen die sarkastischen, abfälligen und sogar vulgären Herabsetzungen der klassischen Philosophie durch Nietzsche zeigen konnte. Die tiefe Befangenheit in seine seinsgeschichtliche Rekonstruktion von Nietzsches antimetaphysischer Metaphysik lässt ihn diese Herabsetzungen anscheinend als seinsgeschichtliche Belanglosigkeiten unterschätzen. In seiner Auseinandersetzung mit Nietzsches Denken thematisiert Heidegger stattdessen von Anfang an »Die Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung« ²⁸⁹ Allerdings ist diese Einheit keine von Nietzsche selbst als solche präsentierte Einheit, sondern eine Einheit wie Heidegger sie Nietzsche als »metaphysische[m] Denker« ²⁹⁰ *probeweise* unterstellt. Ob diese metaphysische Probe auf Nietzsches Denken aufgeht oder nicht, steht nicht von Anfang an fest. Seine leitende Überzeugung, dass es ihm gelingen werde, diese Einheit einsichtig zu machen, muss sich gegen seinen eigenen Vorbehalt durchsetzen, »zugleich gegen ihn [Nietzsche] [...] zu fragen [eigene Hervorhebung]« ²⁹¹ Eine dieser Fragen »gegen« Nietzsche wird durch ein unscheinbares und hypothetisch eingeführtes »d.h.« verschleiert: »Wenn wir Nietzsches Willen zur Macht, d.h. seine Frage nach dem Sein des Seienden in die Blickbahn der Frage nach ›Sein und Zeit‹ bringen [eigene Hervorhebung]« ²⁹² Doch trotz dieses hypothetisch eingeführten »d.h.« gibt Heidegger ebenso zu bedenken, dass sich in Nietzsches Denken »die sich selbst blendende Verstrickung in das unerkennbar gewordene Selbe« ²⁹³ zeige. Wenn Nietzsches Denken die Zurückführung auf

288 Ebd.

289 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 1, S. 15 ff.

290 Ebd. S. 1 ff.

291 Ebd. S. 21.

292 Ebd. S. 17.

293 Nietzsches »Gott ist tot« (KSA Bd. 5, S. 232).

eine solche dreifach sich selbst verborgene Metaphysik nötig hat, dann gehört schon mehr als guter Wille dazu, sie für eine »antimetaphysisch gemeinte Metaphysik«²⁹⁴ zu halten und ihr sogar »die Entdeckungen, die neuen Lösungen«²⁹⁵ für die Metaphysik zuzutrauen, der sie angeblich antimetaphysisch verbunden bleibt.

Nun ist Heidegger durch seine langjährigen Arbeitserfahrungen, wie vor allem seine inzwischen publizierten Jahrzehnte übergreifenden Vorlesungen zeigen können,²⁹⁶ mit dem Vermächtnis der überlieferten Philosophie in einem Maß von Eindringlichkeit vertraut, an das nicht nur Nietzsche, sondern auch mancher seiner Kommentatoren nur in einem geradezu inkommensurabel *verschwindenden* Maß »heranreicht«. In die durch dieses Verschwinden hinterlassene Leere kann Heidegger Momente seines seingeschichtlichen Denkens durch entsprechende »d.h.«-Konstruktionen projizieren und als unscheinbare Spuren der »ungedacht gebliebenen« und »als mögliche Erfahrung dem Denken sogar verweigerten« »Wahrheit des Seins als Sein«²⁹⁷ zu entschlüsseln suchen.²⁹⁸ Das war im Rahmen seiner Nietzsche-Vorlesungen zwar insofern ein noch vorläufiges Unterfangen, insofern es Heidegger erst 1943 gelungen war, die »Wahrheit des Seins als Sein« definitiv als die *Gunst des Seins* zu charakterisieren, die dem geschichtlich existierenden Menschen seit unvordenklicher Zeit zugute kommt.²⁹⁹ Indessen zeigt sich im Rückblick von dieser Charakteristik auch, dass und wie Heidegger mit ungezählten seiner Formulierungen schon seit den zwanziger Jahren an dieser Charakteristik wie an einem aus der Ferne kommenden, noch undeutlichen Wink orientiert war.³⁰⁰

Das eine der drei Themen aus der »Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung« nimmt in der Auffassung Nietzsches Gestalt an, »[d]aß die

294 Figal: *Nietzsche*. S. 36.

295 Ebd. S. 37.

296 Vgl. Heidegger, Martin (1923 ff.): *Gesamtausgabe*. 2. Abt. Bd. 17–63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

297 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, S. 234.

298 Vgl. die für seine Vorlesungen 1936/1937, 1937, 1939 und 1940 verfassten und in seinem zweibändigen Nietzsche-Buch publizierten Texte.

299 Vgl. hierzu Enskat: »Heideggers Weg zur Antwort auf die Seinsfrage und wie ihn Kant dabei begleiten kann«.

300 Seine schöne Gnome »Auf einen Stern zugehen, das ist's« (Heidegger, Martin (1954): *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske. S. 7).

obersten Werte sich entwerten«³⁰¹ Doch sowohl Nietzsche wie Heidegger lässt offen, *welche* Werte die obersten sind. Ebenso lassen beide offen, worin genau und konkret das eigentümliche Format der obersten Werte besteht, das ihnen die Fähigkeit verleiht, wie selbständig agierende Entitäten *sich* zu entwerten. Nietzsche selbst fasst seine Auffassung in dem zitierten Satz als Antwort auf die Frage »Was bedeutet Nihilismus?«³⁰² auf. Heidegger gibt die von Nietzsche thematisierte Entwertung und mit ihr den »Nihilismus« hier sogleich als den »Grundvorgang unserer abendländischen Geschichte«³⁰³ zu bedenken und nimmt ebenso Nietzsches Satz ernst »Es fehlt das Ziel«³⁰⁴ dieses Grundvorgangs ebenso wie »die Antwort auf die Frage ›Warum?‹«³⁰⁵ sich dieser Grundvorgang und damit der Nihilismus ereignet. Doch kann man sich Nietzsches Nihilismusthese und seine mit ihr verbundenen Fragen sowie Heideggers Identifizierung dieses Nihilismus mit dem »Grundvorgang unserer abendländischen Geschichte« ohne Vorbehalte anschließen?

Der Philosoph Günther Patzig hat mit Recht zu bedenken gegeben, »daß Werte überhaupt nur als Korrelate von Interessen, Wünschen und Bedürfnissen empfindender Wesen aufgefaßt werden können«³⁰⁶ Da sich die Interessen, Wünsche und Bedürfnisse der Menschen aber nicht nur im individuellen und generationellen, sondern auch im intergenerationellen Maßstab ihres Lebens ändern – und mit ihnen die Werte, die sie favorisieren –, sind Werte keine selbständig existierende Entitäten, die *sich* aus einer ihnen innewohnenden Fähigkeit ändern könnten. Ihre Änderungen reagieren vielmehr genau in dem Maß und in der Form, in denen die Menschen ihre Interessen, Wünsche und Bedürfnisse unter dem Druck ihrer objektiven Lebensbedingungen ändern. Diese geschichtsanthropologisch basierte wandelbare Wertestruktur passt bei genauerem Hinsehen nahtlos zu Nietzsches Eigenart, von Moral regelmäßig im Plural zu sprechen und damit implizit die geschichtlich wandelbaren Werte zum Zentrum der geschichtlichen Moral zu machen – auch ohne deren ebenso wandelbare Interessen-, Wunsch- und Bedürfniskorrelate ausdrücklich zu durchschauen oder anzuerkennen. Auch

301 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. KSA Bd. 6, S. 36. Zitate aus dem von Heidegger benutzten Pseudowerk Nietzsches *Der Wille zur Macht* führe ich der Einfachheit halber fortan mit den Seitenzahlen an, die auf Heideggers Zitate verweisen.

302 Ebd.

303 Ebd. S. 37.

304 Ebd.

305 Ebd.

306 Patzig, Günther (1993): »Wertrelativismus und ärztliche Ethik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Göttingen: Wallstein. S. 54–72, hier: S. 57.

die von Nietzsche thematisierten »obersten Werte« sind selbstverständlich in diesen geschichtlichen Wandel einbezogen. Ihre »Umwertung« bedarf nicht des Programms eines wie auch immer qualifizierten, philosophisch ambitionierten Autors, sondern ausschließlich der Fähigkeit der Menschen, ihre Interessen, Wünsche und Bedürfnisse dem Druck ihrer sich wandelnden objektiven Lebensbedingungen anzupassen. Nietzsches Nihilismus-Auffassung und die strikt damit verbundene Auffassung von der »Entwertung der obersten Werte« erweist sich unter diesen Voraussetzungen als Resultat eines vielleicht sogar konsequenten, wenngleich radikalen parasozial-anthropologischen Irrwegs. Wie sich unter diesen Voraussetzungen aber ebenfalls besonders deutlich zeigt, ist Nietzsche in Fragen der Moral eine ungewöhnlich eigenartige Gestalt eines konsequenten sogenannten Wertrelativisten. Diese sind gerade deswegen grundsätzlich unempfindlich und unempänglich für alle Fragen der moralphilosophischen Begründungsprobleme. Unter diesen Voraussetzungen geht sowohl die Frage nach dem Ziel der wertrelativistischen Bewegung des Nihilismus wie seine Frage nach dem Warum dieser nihilistischen Bewegung³⁰⁷ ins Leere. Beide Fragen stellen sich gar nicht erst ernsthaft, wenn man eingesehen hat, dass die von den Menschen in einer konkreten geschichtlichen Situation favorisierten Werte aus einer Anpassung ihrer Bedürfnisse, Wünsche und Interessen an die aktuellen objektiven Bedingungen ihrer Lebenssituation hervorgehen – allerdings nicht, wie Nietzsche denkt, um *unterschiedslos* »Erhaltungs-, Steigerungsbedingungen in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Lebens«³⁰⁸ zu schaffen. Vielmehr haben diese Anpassungen einerseits die Form, einigermaßen erträgliche Lebensbedingungen zu *erhalten*; doch andererseits sind diese *konservativen* Bemühungen stets mit Bemühungen um *innovative Steigerung* von Techniken und Methoden verbunden, ohne die diese konservativen Bemühungen vergeblich wären. Indessen konnte erst der um mehr als eine Generation jüngere Heidegger die Erfahrung machen, in welchem Maß diese Steigerung durch die lebens-pragmatischen Nutzungen der entsprechenden Entdeckungen vor allem der Naturwissenschaften im Grunde *unaufhörlich* gesteigert werden können. Das inzwischen entstandene Verbundsystem aus Naturwissenschaft, Technik und Wirtschaft – einschließlich der gewandelten Bedürfnisse, Wünsche und Interessen der Menschen – hat inzwischen nicht nur zu *Grenzen des Wachstums* der materiellen Ressourcen, sondern auch zu äußerst empfindlichen Grenzen der *Belastbarkeit* der Menschheit geführt. Ungeachtet der Flut der Schmähungen von Heideggers Person hat er die Gefahren

307 Vgl. oben S. 125 ff.

308 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2, KSA Bd. 6, S. 241.

dieser Entwicklung in seinen Schriften unter dem Kunstwort »Ge-Stell« bisher am tiefsten durchdacht.³⁰⁹

Es ist schwer nachvollziehbar, wie man Nietzsches schlecht durchdachtes Umwertungsprogramm unter diesen ebenso aktuellen wie äußerst gefahrenträchtigen Umständen ernsthaft als ein Programm der »Aufklärung«³¹⁰ interpretieren kann, das in den »Kontext der Kritik des Christentums«³¹¹ gehört, dem »Leitfaden der Paulinischen Trias *Glaube, Hoffnung, Liebe*«³¹² folgt, aber sich darauf beschränkt, dass es gegen Paulus »die Hoffnung des Menschen besonders aus[zeichnet]«. ³¹³ Unter den aktuellen äußerst gefahrenträchtigen Lebensbedingungen der Menschen auf unserer Erde sind schon länger wohldurchdachte Entwürfe ausgearbeitet worden, in denen die Hoffnung auf *Verantwortung für künftige Generationen*³¹⁴ im Mittelpunkt steht. Doch es hat sich gezeigt, dass es in Wahrheit bereits um die Sorge gehen muss, die den unmittelbar bevorstehenden Widerfahrnissen der *gegenwärtigen* Generation gilt. Welche Form von Aufklärung unter diesen Umständen nötig ist, bedarf einer anders orientierten Erörterung.³¹⁵

In der von Heidegger für Nietzsches Denken ins Auge gefassten »Einheit von Wille zur Macht, ewiger Wiederkehr und Umwertung« bleibt indessen vor allem das Thema des *Willens zur Macht* diskussionsbedürftig, das für Heidegger im Mittelpunkt seiner Aufmerksamkeit steht. Unter seinen Bemerkungen zum alltäglich erfahrbaren Vorverständnis von Wille und Macht fällt besonders Heideggers Erläuterung auf, dass Macht »die Ausübung von Gewalt«³¹⁶ sei. Doch es ist die Frage, ob dies das letzte und vor allem das beste Wort ist, die Bedeutung von *Macht* zu erläutern. Näher liegt es, die »Ausübung von Gewalt« als die *extreme* Form der Ausübung von Macht aufzufassen. Im Spektrum der verschiedenen Formen der Ausübung von Macht geht sie entsprechend weit über alle anderen Formen hinaus und verstellt mit ihrer Verabsolutierung in unsachgemäßer Weise

309 Vgl. hierzu Enskat, Rainer (2021): »Muß das Ge-Stell die letzte Gestalt der Seinsgeschichte sein? Zu Heideggers Einblick in »das Rettende in der Gefahr«. In: Massa, Manuela; Neugebauer, Klaus und Seubert, Harald (Hrsg.): »... wo aber Gefahr ist ...«. *Heidegger und die Philosophie der planetarischen Technik*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 231–257.

310 Meier: *Nietzsches Vermächtnis*. S. 197–209.

311 Ebd. S. 197.

312 Ebd. S. 207.

313 Ebd. S. 209.

314 Vgl. Birnbacher, Dieter (1988): *Verantwortung für künftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.

315 Vgl. hierzu unten S. 151.

316 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. KSA Bd. 6, S. 236.

den Blick für diese anderen. Der bedeutende französische politische Philosoph Bertrand de Jouvenel hat in einer einzigartig subtilen Untersuchung auch gezeigt, dass und inwiefern Macht »die *Fähigkeit* [ist], andere [Menschen] zu bewegen [eigene Hervorhebung]«³¹⁷ Diese sowohl modale wie personale Form der Macht ist dem von Nietzsche thematisierten und von Heidegger erläuterten Willen zur Macht nur allzu offenkundig aus sachlichen Gründen vorgeordnet. Denn wer einen Willen zur Macht auszuüben sucht, muss in erster Linie mit der praktischen und technischen *Fähigkeit* begabt sein, einen solchen Willen auszuüben, und in zweiter Linie mit der *kognitiven Fähigkeit zu beurteilen und zu erkennen, welches Feld* möglicher Willens- und Machtausübung in einer aktuellen praktischen bzw. technischen Situation in erfolgsträchtiger Weise dafür in Frage kommt.³¹⁸ Sagt Heidegger nicht lediglich in einer an Nietzsches Sprachgebrauch angelehnten Formulierung dasselbe, wenn er sagt: »Der Wille zur Macht ist *seinem innersten Wesen nach ein perspektivisches Rechnen* mit den Bedingungen seiner Möglichkeit, die er als solche selbst setzt«?³¹⁹ Denn das »Perspektivische« verweist, unbeschadet seines Ursprungs im leibhaftigen Sehen, auf die kognitive Einstellung, die zum »innersten Wesen« des Willens zur Macht gehört; dessen Rechnen verweist auf das abwägende »Kalkulieren« der jeweils in Frage kommenden Handlungsalternativen und gehört ebenso zu diesem »innersten Wesen« – doch ebenso das »selbst Setzen der Bedingungen der Möglichkeit«, also der jeweiligen Bedingungen der Erfolgsträchtigkeit der Ausübung des Willens zur Macht. Doch Nietzsches Berücksichtigung der kognitiven Fähigkeiten der Menschen und deren Wichtigkeit für ihr Leben hat angesichts seiner bis zur Verächtlichkeit reichenden Vernachlässigung des erkenntnistheoretischen Vermächnisses der klassischen Philosophie nur noch die nahezu kindliche Betonung des Perspektivischen übriggelassen. Für Heidegger gehört dieses Vermächnis zu jenen Traditionsbeständen der Metaphysik, die ebenfalls der Überwindung durch das seinsgeschichtliche Denken bedürfen. Seine gleichwohl respektvolle Berücksichtigung des Perspektivischen bei Nietzsche dürfte darauf zurückzuführen sein, dass er es unter Aspekten einer leib- und wahrnehmungsphänomenologischen Betrachtungsweise berücksichtigtungswür-

317 de Jouvenel, Bertrand (1967): *Reine Theorie der Politik*. Neuwied: Luchterhand. S. 108.

318 Man muss schon mit viel gutem hermeneutischen Willen interpretieren, um Nietzsches Wort von der Macht ausgerechnet den »primär [...] *metaphysische[n]* Bedeutungsgehalt von ›dynamis‹ und ›potentia‹ zuzuschreiben (Gerhardt: *Nietzsche*. S. 184). Damit ist man jedoch noch um einen einschneidenden Unterschied von dem Gebrauch entfernt, den Aristoteles von dem Wort δύναις in De An. macht, um subjektive bzw. personale Fähigkeiten oder Vermögen zu thematisieren.

319 Heidegger: *Nietzsche*. Bd. 2. KSA Bd. 6, S. 244.

dig findet. Lässt man sich von Heideggers seinsgeschichtlicher Erörterung von Nietzsches Werk jedoch nicht über Gebühr gefangen nehmen, dann zeigt sich, dass auch Nietzsches Thematisierung und Heideggers eindringliche Erörterung des Willens zur Macht einer sachlichen Alternative zugänglich ist.

Indessen hat Heidegger durch seine tiefblickenden Erörterungen unter dem Stichwort des »Ge-Stells«³²⁰ auch den Blick für die Dringlichkeit der Aufgabe geöffnet zu klären, in welcher Form eine Aufklärung nötig und möglich ist, die den von gefahrenträchtigen Entwicklungen provozierten Aporien der aktuellen Weltpolitik, also der Ausübung politischer *Amtsmacht* gewachsen ist. Setzt man Nietzsches unreflektierter Konzeption des Willens zur Macht die Konzeption der Macht als die Fähigkeit entgegen, andere Menschen zu bewegen, dann bedarf diese für die *Normalfälle* des Machtgebrauchs – auch der politischen Ausübung der Machtbefugnisse öffentlicher Ämter – konzipierte Auffassung einer für die gegenwärtige, aporetisch gewordene politische Weltsituation nur minimalen, aber gleichwohl gravierenden Modifikation. Man muss lediglich Kants inflationär nivellierte Aufklärungsmaxime »Habe Mut, dich deines eigenen Verstands zu bedienen«³²¹ voraussetzen, die mit schlagender Prägnanz zur Sprache gebracht hat, dass Aufklärung nur in Form *individueller Selbstaufklärung* gelingen kann.³²² Dann zeichnet sich für diese Form der Aufklärung eine Struktur ab, die Kant zunächst nur als die der individuellen Gewissenstätigkeit konzipiert hat.³²³

Nun sollte man die Aufgaben der Politik nicht leichtfertig in der unmittelbaren Nachbarschaft der individuellen Gewissenstätigkeit verorten. Doch den gegenwärtigen Aporien der Weltpolitik liegen in unübersehbarer Form vielfältige Formen von Grenzproblemen zugrunde – nicht mehr nur Grenzen der materiellen Ressourcen, sondern vor allem Grenzen der weltweiten humanen Belastbarkeit: Der Belastbarkeit durch das weltweite Bevölkerungswachstum, durch die weltweite Proliferation des CO₂-Gehalts der Luft sowie den dadurch bedingten weltweiten Klimawandel und die damit verbundenen Volksgesundheitsprobleme sowie durch den weltweiten Schwund der Biodiversität auf dem Land, in der Luft und in den Meeren und die alles zeitliche Maß überschreitenden Probleme der Entsorgung der radioaktiven Abfallprodukte. Es ist zwar unübersehbar und

320 Vgl. oben S. 148 f.

321 Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«. Ak. Bd. 8, S. 36.

322 Vgl. hierzu Enskat, Rainer (2015): *Bedingungen der Aufklärung. Philosophische Untersuchungen zu einer Aufgabe der Urteilskraft*. Weilerswist: Velbrück.

323 Vgl. oben S. 148 f.

unüberhörbar, dass die führenden Amtsinhaber der repräsentativ-parlamentarischen Demokratien in ihren öffentlichen Erklärungen mit glaubwürdiger Wahrhaftigkeit ein klares Bewusstsein dieser weltweiten humanen Belastungsgrenzen bekunden. Da solche wahrhaftigen *Erklärungen* kraft ihrer öffentlichen Ämter aber gleichzeitig praktisch-politische *Versprechen* sind, müssen sie es sich gefallen lassen, daraufhin geprüft zu werden, ob die subjektiv-persönliche Wahrhaftigkeit ihrer Erklärungen und Versprechungen auch den realen praktisch-politischen Möglichkeiten der von ihnen ausgeübten Ämter entspricht. Doch diese Prüfung kann nicht nur eine externe Prüfung durch die Bürger der ihnen anvertrauten Gemeinwesen sein. Zwar wird diese externe Prüfung normalerweise tagtäglich in der medialen Öffentlichkeit vollzogen. Ihr Ergebnis wird regelmäßig durch die Ergebnisse der allgemeinen Wahlen angezeigt. Doch in der vielfach aporetischen Situation der Weltpolitik kommt einer anderen Form der intrapersonlichen Selbstprüfung unvermittelt eine besondere Wichtigkeit zu. Sie muss noch ernsthafter als je zuvor zu klären suchen, ob die maßgeblichen Amtsinhaber den praktisch-politischen Möglichkeiten der Ausübung ihrer Amtsmacht auch zutrauen können, die mit ihren öffentlichen Erklärungen implizit verbundenen Versprechen auch wahr zu machen. Diese Selbstprüfung hat dieselbe auf vier Rollen verteilte reflexive Struktur wie die von Kant charakterisierte Gewissenstätigkeit. Der wichtigste Unterschied zur *innerlichen* und *rein* persönlich-individuellen Gewissensprüfung besteht darin, dass die maßgeblichen politischen Amtsinhaber außer dem *forum internum* ihres Gewissens auch die Rücksicht auf das *forum externum* des ihnen anvertrauten Gemeinwesens und seiner Bürger in diese praktisch-politische *Selbstprüfung* einbeziehen müssen.

Es gibt gegenwärtig auf dem *realen*, also *öffentlich* organisierten *forum externum* eine Bewegung, die im Zusammenhang mit der berechtigten *Naherwartung* einer katastrophenträchtigen Klimaentwicklung nur allzu deutlich zeigt, dass die Selbstprüfungen der maßgeblichen politischen Amtsinhaber der Gegenwart angesichts dieser sich abzeichnenden Katastrophen mit gravierenden Selbsttäuschungen verbunden sind: Es sind die von angsterfüllter Sorge bewegten internationalen Straßenproteste von Angehörigen der aktuell heranwachsenden Generation, die das wichtigste Kriterium dafür bilden, dass die maßgeblichen politischen Amtsinhaber der Gegenwart sich über sich und ihre amtlichen Machtmöglichkeiten täuschen oder aber sogar belügen. Nietzsche scheint diese Struktur – vielleicht im Anschluss an seine rechtspolitische Rousseau-Paraphrase – durchschaut zu haben: »Ich nenne Lüge etwas *nicht* sehn wollen, das man sieht, etwas *nicht so* sehn wollen, wie man es sieht: ob die Lüge vor Zeugen oder ohne Zeugen statthat, kommt nicht in Betracht. Die gewöhnliche Lüge ist die, mit der man sich selbst belügt; das

Belügen Andrer ist relativ der Ausnahmefall«³²⁴ Im Gegensatz zu Nietzsche, einem Kind der geradezu enthusiastisch optimistischen Zeit des vor allem naturwissenschaftlich-technischen Fortschrittsglaubens, sieht Heidegger teilweise schon viel früher als die heutigen Skeptiker und Pessimisten die Gefahren, die die notorische Blindheit dieses enthusiastischen Optimismus mit sich bringt. Es fällt daher auf, dass Heinrich Meier in den auch der Politik gewidmeten Kapiteln seines Buchs *Nietzsches Vermächtnis*³²⁵ nur das Kapitel *Herrschaft* und das Carl-Schmitt-affine Kapitel *Feinde* ausdrücklich dem politischen Zentralthema widmet.³²⁶

Er verbindet seine Nietzsche-Auslegung mit der zentralen Frage der Politischen Philosophie, wie »die Ordnung eines politischen Gemeinwesens zu bestimmen«³²⁷ ist. Innerhalb dieser Ordnung kommt es zum einen auf »[d]ie *Zweiten*« an: »das sind die Wächter des Rechts, die Pfleger der Ordnung und der Sicherheit, das sind die vornehmen Krieger, das ist der *König* vor Allem als die höchste Formel von Krieger, Richter und Aufrechterhalter der Gesetze«³²⁸ Nietzsches Beschreibung der funktionalen Aufgabenverteilung und der personalen Rangordnung innerhalb der Ordnung des politischen Gemeinwesens kann unschwer, von minimalen stilistischen Abstrichen abgesehen, aus seiner Sprache in die Sprache übertragen werden, in der wir diese Aufgabenverteilung und Rangordnung sogar mit Blick auf die wohlgeordneten parlamentarischen Demokratien der Gegenwart beschreiben können. Eine Ausnahmetaufgabe und einen Ausnahmerang haben in dieser Ordnung »die *Wenigsten*«³²⁹ Sie haben »auch die Vorrechte der Wenigsten: dazu gehört es, das Glück, die Schönheit, die Güte auf Erden darzustellen«; sie sind »die geistigsten Menschen«.³³⁰ Meier erläutert diese Rolle durch die Bemerkung: »Das Urteil der ›Wenigsten‹ hat Gewicht, da es die Unvollkommenheit ausdrücklich einbegreift«³³¹ Doch seine Verweise auf Nietzsches fast schon legendäre Formel vom »Pathos der Distanz«³³² geben diesen Gedanken mit seiner Tragweite für die Möglichkeiten der spezifisch politischen Einsicht der »Wenigsten« und »Geistigsten« in ihre Unvollkommenheit nicht zu verstehen.

324 Nietzsche: »Der Antichrist«. KSA Bd. 6, Aph. 55, S. 238.

325 Vgl. den Untertitel *Zwei Bücher über Natur und Politik*.

326 Vgl. ebd. S. 267–290 bzw. 291–307.

327 Ebd. S. 285.

328 Ebd. S. 243.

329 Ebd. S. 242.

330 Ebd.

331 Meier: *Nietzsches Vermächtnis*, S. 285.

332 Nietzsche: »Der Antichrist«. KSA Bd. 6, Aph. 43, S. 218. Sowie Nietzsche: »Jenseits von Gut und Böse«. KSA Bd. 5, Aph. 257.

Vielleicht zeigt sich in diesem thematischen Zusammenhang doch eine Grenze für die Tragweite ab, die Meier durch seine Verflechtung von Manus Tradition mit Platons Politischer Philosophie zugunsten von Nietzsches einschlägigen Auffassungen in Anspruch nimmt. In seinem abschließenden Alterswerk der *Nomoi* hat Platon, dessen Dialoge Nietzsche so gut wie gar nicht berücksichtigt, eine fundamentalanthropologische Auffassung von der Unvollkommenheit des Menschen entwickelt, die in ihrer Tragweite auch für seine Politische Philosophie weit über Nietzsches eher sybillinische Andeutungen zur Ordnung politischer Herrschaft hinausgeht. Nach mehreren vorangegangenen Erläuterungen fasst der *Athener* in dieser kleinen Pilgerschar der *Nomoi*-Inszenierung den springenden Punkt in der Wendung von der menschlichen Schwäche³³³ zusammen. Denn »kein Mensch [ist von Natur] befähigt [...], das zur Staatseinrichtung den Menschen Zuträgliche zu erkennen, noch, nachdem er es erkannte, den Willen und das Vermögen hat, das Beste stets zu vollbringen«³³⁴ Allenfalls »findet sich [...] auf kurze Zeit«³³⁵ »irgend einmal ein von Natur tüchtiger Mensch, durch göttliche Fügung dazu geboren, das zu erfassen, imstande«³³⁶ Da dies Erste, ein von Natur dafür tüchtiger Mensch, aber viel zu selten zur Verfügung steht, »darum gilt es, das Zweite, gute Einrichtungen und das Gesetz zu wählen, welches vieles sieht und beachtet, für alles aber nicht vermögend ist.«³³⁷

6 Kleiner Epilog auf zwei Abwesende

Nietzsches Zarathustra hat in diesem Essay, abgesehen von einzelnen wichtigen Zitaten, so gut wie ausschließlich durch Abwesenheit gegläntzt. Das ist deswegen kein Zufall, weil die wichtigste Frage der thematischen Nietzsche-Forschung – die Frage »Was ist Zarathustra?« – erst vor wenigen Jahren von Heinrich Meier nicht nur zum ersten Mal gestellt, sondern auch mit vorbildlicher hermeneutischer Eindringlichkeit erörtert worden ist. Doch wenn »Der vorzügliche Adressat [dieser Frage] [...] selbst zu der Erkenntnis kommen [muss], was Zarathustra ist«,³³⁸

333 Platon: Lg. 947e.

334 Ebd. 875a 2f.

335 Ebd. 875d 2f.

336 Ebd. 875c 4f.

337 Ebd. 875d 2f. Zur Politischen Philosophie vgl. Enskat, Rainer (2022): *Politisches Urteil – Form und Funktionen*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.

338 Meier: *Was ist Nietzsches Zarathustra?* S. 225.

dann hat vor allem Meier selbst durch seine Erörterungen gezeigt, wie riskant es für jeden Leser von Nietzsches Hauptwerk ist, sich für diesen vorzüglichen Adressaten zu halten. Denn nicht nur ist Nietzsches Zarathustra im Licht dieser Frage die von Meier zu Recht apostrophierte zweideutige Gestalt – Prophet oder Philosoph. Die nahezu hyperkomplexe Mikro-Hermeneutik von Meiers Erörterungen macht durch eine andere Form von Abwesenheit eine Antwort auf diese Frage noch wichtiger als sie ohnehin schon ist. Denn abwesend in Nietzsches Werk wie in Meiers Erörterungen bleiben konsequent alle Maßstäbe, die das fast zweieinhalbtausend Jahre bewährte methodische Vermächtnis von Platons Sokrates für die Beantwortung dieser Frage bis heute hinterlassen hat.³³⁹

Indessen hatte sich dieser Essay die Aufgabe gestellt zu zeigen, dass und inwiefern Nietzsche diese Maßstäbe in seinen nicht-zarathustrischen Schriften – trotz aller philosophischen Ambitionen – sträflich vernachlässigt hat. In seinem Zarathustra gewidmeten Hauptwerk wird dessen Auftreten in allen seinen rhetorischen, gestischen, mimischen und sigetischen Zügen ebenso konsequent als abhold allen Ansprüchen dargestellt, durch die er seinen Adressaten die Zugänge zu den Inhalten seiner Lehre durch sokratische Fragen und mühevolle, methodisch komplexe Schritte zu ihrer Beantwortung erleichtern würde. Am fernsten liegt diesem Zarathustra Platons Bereitschaft, die auf solchen Wegen gewonnenen Antworten in wahrhaft skeptischer, nämlich aporetischer Form immer wieder noch einmal für eine weitere Prüfung zur Disposition zu stellen. Meiers Erörterungen sind Nietzsches Hauptwerk daher gerade deswegen hermeneutisch angemessen, weil sie die bis heute klassischen Maßstäbe des Philosophierens nicht von außen in dieses Werk und seine Interpretation zu tragen suchen. Doch gerade wenn man dies unterlässt, fällt die Beurteilung der Alternative Prophet-oder-Philosoph eindeutig und restlos zugunsten von Zarathustras rein prophetischem Format aus: Er verlangt gläubige Nachfolge und Jüngerschaft, verbunden mit der Bereitschaft zu geduldigstem Wirken und Warten zugunsten des Kommens des von ihm Beschworenen.

339 »Dieses Buch scheint daher dem Bereich der archaischen Ausdrucksformen zu entstammen, und es läßt sich nur schwer als philosophisches Werk bezeichnen« (Colli, Giorgio (1999): »Nachwort«. In: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 4. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. S. 409–416, hier: S. 412). Dem entspricht, dass Meier dessen Zarathustra-Buch im Rückblick als dessen »dichterische[s] Hauptwerk« charakterisiert (Meier: *Nietzsches Vermächtnis*. S. 9). Doch ohne den Gebrauch auch nur bescheidener kriterieller Maßstäbe der überlieferten klassischen Philosophie bietet sich dieses »dichterische Hauptwerk« als eine maßlose literarische Phantasmagorie einer Überwindung des Menschen dar.

Angesichts dieses prophetischen Charakters seiner zentralen Lehrgestalt zeichnet sich für Nietzsches nicht-zarathustrische Schriften ein neuer Charakterzug ab. Denn Zarathustras Frage an das von ihm angesprochene Volk »Was habt ihr gethan, [den Menschen] zu überwinden?«³⁴⁰ verlangt im Horizont der restlosen Abrechnung, die er in diesen Schriften den Trägern der überlieferten Philosophie – aber auch der überlieferten Sozial- und Kulturgeschichte – nur allzu offenkundig präsentiert, dass auch sie *nichts* zu dieser Überwindung beigetragen haben.³⁴¹ Doch unter dieser Voraussetzung haben die Menschen nichts weniger nötig als eine durch nichts bewährte Gestalt von »Philosophie«, die sie lehren würde, den Menschen zu überwinden. Der Schritt von dieser Abrechnung zu Zarathustras Auftreten unter den Menschen kommt in ihrer Unvermitteltheit und in ihren doktrinalen Zumutungen an die Menschen einer Epiphanie gleich. Man kann das Maß dieser Zumutungen nicht treffender charakterisieren als durch die zusammenfassende Charakterisierung, dass Zarathustra »[n]ach dem Willen des Autors, der ihn ins Leben gerufen hat, [...] was immer er spricht, wie immer er handelt, an den Stifter eines neuen Glaubens, den Begründer einer neuen Ordnung, den Gesetzgeber einer neuen Herrschaft [erinnert]«. ³⁴² Meiers konsequenter Verzicht, um der hermeneutischen Angemessenheit seiner Interpretation willen irgendwelche respektablen Maßstäbe der überlieferten Philosophie zu Hilfe zu nehmen, hat indessen ihren subtilen doppelten Preis: Im Modus der *Erinnerung* an den Stifter eines neuen Glaubens, den Begründer einer neuen Ordnung, den Gesetzgeber einer neuen Herrschaft bleibt Zarathustra diesen Gestalten zum Verwechseln ähnlich; da derselbe Verzicht aber auch den Autor selbst auf Schritt und Tritt begleitet, bleibt unbestimmt, was seiner eigenen Auseinandersetzung mit Nietzsches Zarathustra-Gestalt dem von ihm in Anspruch genommenen philosophischen Charakter verleihen könnte. Diese Unbestimmtheit führt dazu, dass Meiers eigene Auseinandersetzung die Gestalt des Zarathustra in derselben undurchsichtigen Zweideutigkeit von Philosoph-oder-Prophet belässt, in der Nietzsche sie uns präsentiert hat.

Es gibt unter diesen Umständen nur ein einziges externes Element, das Meier in seine Auseinandersetzung hineinträgt: Indem er Nietzsches Werk sowohl am Anfang wie am Ende als Parodie charakterisiert³⁴³ – als Parodie der vier Evangelien sowie der Lehre und des Lebens Jesu –, verwendet er eine traditionsreiche literar-

340 Ebd.

341 Vgl. oben S. 94f.

342 Meier: *Was ist Nietzsches Zarathustra?* S. 11f.

343 Vgl. ebd. S. 11 ff., 230 ff.

kompositorische Kategorie, mit deren Hilfe er auf eine nahezu ironische Distanz zum ganzen Werk, seinem Inhalt und seiner zentralen Gestalt geht. Daran ändert sich auch dadurch nichts, dass Nietzsche selbst diese Distanzierung im Rückblick auf sein Zarathustra-Werk durch den Kommentar »incipit *parodia*, es ist kein Zweifel«³⁴⁴ autorisiert hat. Denn nichts taucht die Gestalt von Nietzsches Zarathustra so sehr ins Zwielflicht wie der Rückgriff auf diese jeden philosophischen Anspruch neutralisierende literarkompositorische Kategorie. Es darf hier offenbleiben, ob dieser Rückgriff Ausdruck einer authentischen Verlegenheit ist, in der Nietzsche selbst die Gestalt seines Zarathustra in der Schwebe der Alternativfrage Philosoph-oder-Prophet belassen *wollte* oder mangels geeigneter persönlicher Maßstäbe für ihre Beurteilung belassen *musste*. Gleichwohl hat diese von Meier zuerst ausdrücklich formulierte Frage zweifellos das Format einer Gretchenfrage, an deren Erörterung sich die philosophische Nietzsche-Forschung weiterhin zu bewähren suchen sollte.

Literatur

Nietzsche

Nietzsche, Friedrich (1999): *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Nietzsche, Friedrich (1975 ff.): *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Klassiker

Aristoteles (1964): *Analytica Priora et Posteriora*. Hrsg. von David Ross und Laurentius Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press. [An. Pr. et Post]

Aristoteles (1979): *De anima*. Hrsg. von David Ross. Oxford: Oxford University Press. [De an.]

Aristoteles (1924): *Metaphysik*. Hrsg. von David Ross. Oxford: Oxford University Press. [Metaph.]

344 Nietzsche: »Die Fröhliche Wissenschaft«. KSA Bd. 3, S. 346.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Rede zum Schuljahrsabschluß am 29. September 1809«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden*. Bd. 4. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 312–326.
- Kant, Immanuel (1900 ff.): *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel (1956): *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Raymund Schmidt. Leipzig: Felix Meiner.
- Platon (1991): »Menon«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 3. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [Men.]
- Platon (1991): »Euthyphron«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 1. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [Euthphr.]
- Platon (1991): »Laches«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 1. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [La.]
- Platon (1991): »Politeia«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 6. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [Rep.]
- Platon (1991): »Theaitet«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 7. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [Tht.]
- Platon (1991): »Sophistes«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 7. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [Sph.]
- Platon (1991): »Nomoi«. In: ders.: *Sämtliche Werke in zehn Bänden. Griechisch und Deutsch*. Bd. 10. Hrsg. von Karlheinz Hülser. Frankfurt am Main: Insel. [Lg.]
- Rousseau, Jean-Jacques (1964): »Du contrat social«. In: ders.: *Œuvres complètes*. Bd. 3. Paris: Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur (1950): »Preisschrift über die Grundlagen der Moral«. In: ders.: *Sämtliche Werke*. Bd. 4. Hrsg. von Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus. S. 20–189.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Werkausgabe in acht Bänden*. Hrsg. von Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Georg Henrik von Wright und Heikki Nyman. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Forschungsliteratur

- Aphrodisiensis, Alexander (1891): *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Hrsg. von Michael Hayduck. Berlin: Walter de Gruyter.
- Benn, Gottfried (1987): »Nietzsche – nach fünfzig Jahren«. In: ders.: *Gesammelte Werke in vier Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von Dieter Wellershoff. Stuttgart: Klett-Cotta. S. 482–493.
- Birnbacher, Dieter (1988): *Verantwortung für künftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.
- Carnap, Rudolf (1928): *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit*. Berlin: Weltkreisverlag.
- Carnap, Rudolf (1928): *Der logische Aufbau der Welt*. Berlin: Bernary.
- Carnap, Rudolf (1942): *Introduction to Semantics*. Harvard: Harvard University Press.
- Colli, Giorgio (1999): »Nachwort«. In: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Bd. 4. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag. S. 409–416.
- de Jouvenel, Bertrand (1967): *Reine Theorie der Politik*. Neuwied: Luchterhand.
- Derrida, Jacques (1986): »Sporen. Die Stile Nietzsches«. In: Hamacher, Werner (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt am Main: Ullstein. S. 129–167.
- Dilthey, Wilhelm: »Weltanschauung und Philosophie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 7. Hrsg. von Bernhard Groethuysen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 268–269.
- Ebert, Theodor (1974): *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum »Charmides«, »Menon« und »Staat«*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Ebbinghaus, Julius (1968): »Schulphilosophie und Menschenbildung im 19. Jahrhundert«. In: ders.: *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 257–273.
- Enskat, Rainer (1998): »Authentisches Wissen. Was die Erkenntnistheorie vom Platonischen Sokrates lernen kann«. In: ders. (Hrsg.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Enskat, Rainer (2015): *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung*. Erster Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Enskat, Rainer (2019): »Heideggers Weg zur Antwort auf die Seinsfrage und wie ihn Kant dabei begleiten kann«. In: Seubert, Harald (Hrsg.): *Neunzig Jahre Sein und Zeit: Die fundamental-ontologische Frage nach dem Sinn von Sein*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 275–301.
- Enskat, Rainer (2019): »Autonomie und Humanität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren«. In: ders.: *Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 51–94.
- Enskat, Rainer (2019): *Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Enskat, Rainer (2020): *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung*. Zweiter Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Enskat, Rainer (2021): »Muß das Ge-Stell die letzte Gestalt der Seinsgeschichte sein? Zu Heideggers Einblick in ›das Rettende in der Gefahr‹«. In: Massa, Manuela; Neugebauer, Klaus und Seubert, Harald (Hrsg.): »... wo aber Gefahr ist ...«. *Heidegger und die Philosophie der planetarischen Technik*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber. S. 231–257.
- Enskat, Rainer (2022): *Politisches Urteil – Form und Funktionen*. Freiburg im Breisgau: Karl Alber.
- Figal, Günther (2020): *Nietzsche. Eine philosophische Einführung*. Stuttgart: Reclam.
- Gerhardt, Volker (1992): *Nietzsche*. München: C. H. Beck.
- Gerhardt, Volker (1992): »Die Perspektive des Menschen«. In: Gerhardt, Volker und Herold, Norbert (Hrsg.): *Perspektiven des Perspektivismus. Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. V–XII.
- Gigon, Olof (1947): »Die Gestalt des Sokrates als Problem«. In: ders.: *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*. Bern: A. Francke. S. 200–232.
- Guyer, Paul (1987): *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen (1968): »Nachwort«. In: Nietzsche, Friedrich: *Erkenntnistheoretische Schriften*. Hrsg. von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 237–261.
- Heidegger, Martin (1923 ff.): *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (1954): *Aus der Erfahrung des Denkens*. Pfullingen: Neske.

- Heidegger, Martin (1996): *Nietzsche*. Bd. 1. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1997): *Nietzsche*. Bd. 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hennis, Wilhelm (1985): »Nietzsches Genius im Werk Max Webers«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 284 (7. Dezember 1985).
- Jaspers, Karl (1936): *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kaulbach, Friedrich (1990): *Philosophie des Perspektivismus. Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Klossowski, Pierre (1986): »Nietzsche, Polytheismus und Parodie«. In: Hamacher, Werner (Hrsg.): *Nietzsche aus Frankreich*. Frankfurt am Main: Ullstein. S. 15–45
- Krüger, Gerhard (1992): *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Meier, Heinrich (2017): *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*. München: C. H. Beck.
- Meier, Heinrich (2019): *Nietzsches Vermächtnis. Ecce homo und Der Antichrist. Zwei Bücher über Natur und Politik*. München: C. H. Beck
- Morgenstern, Christian (1897): *Auf vielen Wegen. Gedichte*. Berlin: Schuster & Loeffler. Wieder abgdr. in: ders. (1975): *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Klaus Schumann. Leipzig: Kiepenheuer. S. 87–120.
- Morgenstern, Christian (1924): *Stufen. Eine Entwicklung in Aphorismen und Tagebuchnotizen*. München: Piper.
- Mittelstraß, Jürgen (1970): *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der Wissenschaft und Philosophie*. Berlin: Walter de Gruyter S. 582–585.
- Münkler, Herfried (2021): *Marx, Wagner, Nietzsche*. Berlin: Rowohlt.
- Patzig, Günther (1966): »Die Begründbarkeit moralischer Forderungen«. In: Fries, Erich (Hrsg.): *Festschrift für Josef Klein*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 34–52.
- Patzig, Günther (1966): »Nachwort«. In: Carnap, Rudolf: *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismustreit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 85–136.
- Patzig, Günther (1966): »Vorwort«. In: ders. (Hrsg.): *Gottlob Frege. Funktion, Begriff, Bedeutung. Fünf logische Studien*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. S. 3–15.

- Patzig, Günther (1971): *Ethik ohne Metaphysik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Patzig, Günther (1993): »Wertrelativismus und ärztliche Ethik«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 2. Göttingen: Wallstein. S. 54–72.
- Rescher, Nicolas (1973): *The Coherence Theory of Truth*. Oxford: Oxford University Press.
- Riedel, Manfred (1970): *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Ross, Werner (1980): *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsche*. Frankfurt am Main: Kastell.
- Simmel, Georg (1886): »Friedrich Nietzsche. Eine moralphilosophische Silhouette«. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik – Neue Folge* 107 (2), S. 202–219.
- Specht, Rainer (1972): *Innovations und Folgelast. Beispiele aus der jüngeren Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Specht, Rainer (1989): *John Locke*. München: C. H. Beck.
- Tarski, Alfred (1936): »Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen«. In: *Studia Philosophica* 1, S. 261–404.
- Tugendhat, Ernst (1993): *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tugendhat, Ernst (2007): *Anthropologie statt Metaphysik*. München: C. H. Beck.
- Vlastos, Gregory (1992): »Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory«. In: ders.: *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cornell University Press. S. 200–232.
- von Kutschera, Franz (1980): *Grundfragen der Erkenntnistheorie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- von Kutschera, Franz (2002): *Platons Philosophie. Gesamtausgabe in drei Bänden*. Paderborn: mentis.
- von Savigny, Eike (1983): *Zum Begriff der Sprache. Konvention, Bedeutung, Zeichen*. Stuttgart: Reclam.
- Wieland, Wolfgang (2001): *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Wahrheit und Erkenntnis – Eine überfällige Klärung

Eine Miscelle

Rainer Enskat

1

Verwechslungen von methodischen und begrifflichen Zuständigkeiten philosophischer Disziplinen passieren nicht nur außerhalb der Philosophie. Solche Fehlschlüsse werden nicht selten auch innerhalb der Philosophie durch objektiv diffuse begriffliche Unterschiede und methodische Unzulänglichkeiten provoziert. Ein paradigmatisches Beispiel hierfür bildet der Unterschied zwischen Wahrheit und Erkenntnis. So hat man ernsthaft gemeint, dass die Wahrheit einen kognitiven Erfolg, aber nicht, wie es sich gezeigt und bewährt hat, die semantische Eigenschaft eines Satzes, einer Aussage oder einer Behauptung sei.¹ Indessen ist der Unterschied zwischen Wahrheit und Erkenntnis auch objektiv nicht leicht zu durchschauen. Obwohl Gilbert Ryles inzwischen zum Standard gewordene kategoriale Unterscheidung zwischen Erfolgswörtern (*success words*) wie »Erkenntnis« und episodischen Wörtern (*episodic words*) wie »Wahrheit« verdienstvoll ist, ist sie in der selbsternannten Nachfolgerin der klassischen Erkenntnistheorie – der Epistemischen Logik – förmlich untergegangen.: »[...] alle diejenigen Fragen der Erkenntnistheorie, welche bis heute nicht oder nicht vollends als wissenschaftstheoretische Spezialprobleme behandelt werden, [gehören] in das Gebiet der epistemischen Logik.«² Doch in der Epistemischen Logik sind alle Untersuchungen um das Wissen zentriert, aber gar nicht an der Frage der Erkenntnis orientiert.

1 Vgl. Prauss, Gerold (1980): *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Bes. § 19.

2 Stegmüller, Wolfgang (1975): *Gegenwartsströmungen der Philosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 2. Stuttgart: Kröner. S. 175 f. Dass die Wissenschaftstheorie selbst auf eine Erkenntnistheo-

Auf dieser Linie behauptet der philosophisch bedeutsamste Epistemische Logiker Jaakko Hintikka »that knowing is in a very strong sense a propositional attitude«³ – also eine Einstellung, für die die Eigenschaft, wahr zu sein, charakteristisch ist, aber keine Eigenschaft, die sich durch ein Erfolgswort charakterisieren ließe.

Er geht sogar so weit zu behaupten, »that all the different constructions in terms of the verb ›know‹ can be reduced [...] to the sense in which the nature of knowledge as a propositional attitude is most explicit [...] the ›knowing that‹«.⁴ Damit ist der Weg zur Berücksichtigung des know-how, seinen Spezialisierungen und deren charakteristischen Erfolgswörtern angeschnitten.

Doch das ist umso verwunderlicher als Hintikka selbst kognitive Aktivitäten zur Sprache bringt, die Spezialisierungen des know how sind: »Part of this [i.e., the scientific] enterprise is to come to know the universe in which we live«;⁵ »and part of this [enterprise] is to find out what individuals there are in the world and how many there are«;⁶ dieses Unternehmen ist auf »the activities of seeking and finding new individuals«⁷ angewiesen. Hintikka kann diese speziellen Know-how-Modi nur deswegen vernachlässigen, weil er an seinem irreführenden Dogma von der Reduzierbarkeit aller »different constructions in terms of the verb ›know‹ to the sense in which the nature of knowledge as a propositional attitude is most explicit, the know-that« festhält. Doch hinter diesem Reduzierbarkeits-Theorem steckt der banale Gedanke, dass wir zwar sagen können, z. B. dass ich gefunden habe, dass-p, aber fähig sein müssen zu demonstrieren, wie wir die Tatsache gefunden haben, von der wir wissen, dass-p. Das propositionale Reduktionsprodukt setzt daher die frühere erfolgreiche Aktivierung eines jeweils spezifischen erfolgsträchtigen Know-how-Modus voraus. Unter diesen Voraussetzungen Hintikkas fallen die wichtigsten der Wissenschaft aufgegebenen Tätigkeiten – die des Suchens, Untersuchens und Forschens – seinem irreführenden propositionalistischem Dogma zum Opfer.

rie angewiesen ist, die sich der zentralen Aufgabe der Wissenschaft – der Forschung – annimmt, blendet Stegmüller aus (vgl. hierzu unten).

3 Hintikka, Jaakko (1975): »Different Constructions in Terms of the Basic Epistemological Verbs. A Survey of Some Problems and Proposals«. In: ders.: *Intentions of Intentionality and Other New Models for Modality*. Dordrecht: Reidel. S. 1–25, hier: S. 3.

4 Ebd.

5 Hintikka, Jaakko (1979): *Logic, Language-Games and Information*. Oxford: Clarendon. S. 158.

6 Ebd.

7 Ebd. S. 59 f., 61 f., 62 ff., 67 f.

2

Es ist angesichts von Hintikkas Fokussierung auf die Rolle der Suche der wissenschaftlichen Forschung nach »new individuals« zusätzlich fatal für das erkenntnistheoretisch zentrale *Know-how*-Problem, dass das Thema der »individuals« gegenwärtig in der Philosophie vollständig in der erkenntnistheoretisch gänzlich abstinenten Ontologie und Referenztheorie aufgeht. Gewiss hängt vom ontologischen Status eines Referenzobjekts auch ab, mit Hilfe welches *Know-how*-Modus' man nach ihm suchen, es untersuchen kann. Nach einer lästigen Mücke sucht man in ganz anderer Weise als nach einem verloren gegangenen Schlüssel bzw. nach einem vermuteten neuen Planeten oder nach einem in noch unbekannter Form kausal wirksamen Elementarteilchen. Doch alle derartigen *Know-how*-Modi lassen Referenztheorie und Ontologie angesichts ihrer Zuständigkeitsbereiche – wenngleich methodologisch zu Recht – links liegen.

Indessen hat der Logiker Godehard Link durch eine scharfsinnige systematische Bemerkung darauf aufmerksam gemacht, dass die Referenztheorie auf ein Axiom der »deiktischen Sicherung«⁸ angewiesen ist. Dies Axiom verbindet Link hellstichtig mit einer Spontaneitätsbedingung für das wissende Subjekt. Sie taucht in der Forderung auf, dass das »epistemische Subjekt [...] in der Lage ist, auf Grund seines Wissensstandes das Referenzobjekt *von sich aus* zu kennzeichnen [eigene Hervorhebung]«.⁹ Doch bei dem Wissensstand, der das epistemische Subjekt in die Lage versetzt, das Referenzobjekt von sich aus zu kennzeichnen, handelt es sich nur allzu offensichtlich um einen spezifischen *Know-how*-Modus. Denn das epistemische Subjekt kann nur dann *wissen*, wie es das fragliche Referenzobjekt von sich aus kennzeichnen kann, wenn es in mehrfacher Hinsicht *weiß, wie* es dies (!) Referenzobjekt *suchen und finden* kann: (1.) Es muss nicht nur *wissen, wie* es eine seiner körperlichen Handlungsweisen *als* deiktisch-demonstrative *Geste gestalten* kann, (2.) *wie* es *mit Erfolg* auf es *Bezug nehmen* kann, sondern auch (3.) *wie* es seine Bezugnahme *als* eine deiktisch-demonstrative *kommentieren* kann, und schließlich (4.) eine wahre Behauptung der einfachen prädikativen Form *Dies ist F* oder der identitären Form *Dies ist dasselbe wie das, das ich für F halte* bzw. *Dies ist identisch mit dem, das ich für F halte*. Denn bei einem tüchtigen Logiker wie Link darf man ohne weiteres unterstellen, dass er beim deiktischen *Kennzeichnen* eines Referenzobjekts an eine Identitätsbehauptung der Form *Dies ist dasselbe*

8 Link, Godehard (1976): *Intensionale Semantik*. München: Fink. S. 174 f.

9 Ebd. S. 169.

Objekt wie das, das ich erwartet habe bzw. *Dies ist identisch mit dem Objekt, das ich erwartet habe* denkt. Die aktive Ausübung der deiktischen Referenz bildet daher die elementarste, wenngleich komplexe Form des *know-how*. Für orthodoxe, also rechtgläubige epistemische Logiker bildet dieser elementare, deiktische *Know-how*-Modus nur allzu offensichtlich ein Rätsel mit sieben Siegeln.¹⁰ Die deiktischen Kommunikationsformen kommen sogar auf den komplexesten Stufen wissenschaftlicher Verständigung zum Tragen: Ein Physiker, der am Bildschirm die Vorgänge in einer Nebel- bzw. Blaskammer beobachtet, kann sowohl zu einem neben ihm sitzenden Fachkollegen wie im stillen Selbstgespräch sagen *Dies ist die Spur des Teilchens, das ich mit Hilfe der Versuchsanordnung EXP abgeschossen habe*.

Die vierfache – handlungs-pragmatische, erfolgsorientiert-kognitive, sprechakt-pragmatische und wahrheitskonditionale – Komplexität der deiktisch-demonstrativen Geste ist – wenngleich mit dem fachspezifisch geringeren analytischen Aufwand – von dem Evolutionsbiologen Michael Tomasello¹¹ zu Recht als spezifisch menschliche Signatur gedeutet worden. Man muss Tomasello deswegen nicht, wie es Habermas übereifrig getan hat,¹² zum »wahren Philosophen«¹³ nach-habilitieren, um seine eigene Appropriation von Hypothesen langjähriger und langwieriger empirischer Arbeiten eines Primatenforschers und Evolutionspsychologen zu einer empirischen Spielart »Nachbereitender Bemerkungen zur kommunikativen Kompetenz« einen Anschein von Kohärenz zu verleihen. Nimmt man die kommunikationstheoretisch orientierten empirischen Arbeiten Tomasellos nüchtern um ihrer selbst willen ernst, dann bilden sie den wichtigsten empirischen Beitrag zur Beurteilung der kommunikations- und kognitionsanthropologischen Tragweite der Tatsache, dass Menschen der deiktisch-demonstrativen Bezugnahme fähig sind. Dadurch ist er aber weder ein Philosoph oder gar ein »wahrer« Philosoph. Auch Darwin konnte auf Grund empirischer zoologischer Paradigmen, ohne fundamentale evolutions-anthropologische Indizien entdecken, ohne dadurch verführt zu werden, sich mit einem Philosophen zu verwechseln.

10 Vgl. z. B. Lenzen, Wolfgang (1980): *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit. Systeme der epistemischen Logik*. Wien: Springer. Trotz seiner Anhänglichkeit an Hintikkas Vorbild bleibt Lenzen meilenweit von Hintikkas philosophischem Reflexionsniveau entfernt.

11 Tomasello, Michael (2011): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

12 Habermas, Jürgen (2009): »Es beginnt mit dem Zeigefinger«. In: *Die Zeit* 51 (22. Dezember 2009).

13 Habermas, Jürgen (2009): »Laudatio für Michael Tomasello anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises am 16. Dezember 2009 in Stuttgart«. Unveröffentlichtes Manuskript. S. 6.

Durch ihre Blindheit für die komplexe Struktur der deiktischen Referenz ist die Epistemische Logik nicht nur blind für deren elementare kognitive Dimension. Sie nabelt sich auch von den kognitions- und kommunikationsanthropologischen Grundlagen ab.

Literatur

- Habermas, Jürgen (2009): »Es beginnt mit dem Zeigefinger«. In: *Die Zeit* 51 (22. Dezember 2009).
- Habermas, Jürgen (2009): »Laudatio für Michael Tomasello anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises am 16. Dezember 2009 in Stuttgart«. Unveröffentlichtes Manuskript.
- Hintikka, Jaakko (1975): »Different Constructions in Terms of the Basic Epistemological Verbs. A Survey of Some Problems and Proposals«. In: ders.: *Intentions of Intentionality and Other New Models for Modality*. Dordrecht: Reidel. S. 1–25.
- Hintikka, Jaakko (1979): *Logic, Language-Games and Information*. Oxford: Clarendon.
- Lenzen, Wolfgang (1980): *Glauben, Wissen und Wahrscheinlichkeit. Systeme der epistemischen Logik*. Wien: Springer.
- Link, Godehard (1976): *Intensionale Semantik*. München: Fink.
- Prauss, Gerold (1980): *Einführung in die Erkenntnistheorie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Stegmüller, Wolfgang (1975): *Gegenwartsströmungen der Philosophie. Eine kritische Einführung*. Bd. 2. Stuttgart: Kröner.
- Tomasello, Michael (2011): *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Moralkritik und normative Ethik bei Marx

Sven Ellmers

»We're one, but we're not the same
We get to carry each other«
Johnny Cash

1 Einleitung

Marx hat keine systematische Abhandlung zur Moral und Moralphilosophie verfasst. Gelegentlich erwähnt er sie zusammen mit anderen sozialen Teilbereichen, Institutionen oder Bewusstseinsformen, denen er den »Schein der Selbstständigkeit«¹ nehmen will, indem er sie auf den Stand der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse bezieht. Moral wird hier in einem Atemzug mit Gesetzen, Religion, Metaphysik, Wissenschaft, Familie und Kunst genannt.² Die Stoßrichtung ist stets dieselbe: »Das Bewußtsein kann nie etwas Andres sein als das bewußte Sein, & das Sein der Menschen ist ihr wirklicher Lebensprozeß.«³ Nicht um die Spezifik der Moral und Moralphilosophie geht es hier, sondern um das allgemeine Verhältnis von materieller und geistiger Produktion oder von Basis und Überbau. Eine Analyse dieser und vergleichbarer Passagen würde folglich nur in einer weiteren Abhandlung über den Historischen Materialismus münden.

Stattdessen möchte ich mich den Stellen widmen, in denen Moral und Moralphilosophie ein besonderer Gegenstand der Betrachtung sind. Dabei wird sich zeigen, dass der frühe Marx der Moral und Moralphilosophie nicht etwa kritisch gegenüberstand, weil er Determinist gewesen wäre (2.), sondern weil er ihre Exis-

1 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 136.

2 Vgl. MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 135; MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 264; MEW Bd. 4, S. 480.

3 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 136.

tenz als Symptom entfremdeter Verhältnisse deutete (3.). Beim späten Marx findet sich diese soziologische Fundamentalkritik nicht mehr. Vielmehr geht er mit *spezifischen* moralphilosophischen Vorstellungen und Prinzipien ins Gericht – wie in seiner Auseinandersetzung mit Proudhons Kapitalismuskritik (4.) oder leistungsbezogenen Sozialismusvorstellungen (5.). Marx begibt sich hier implizit auf das Terrain der normativen Ethik und gibt sich als relationaler Egalitarist und ethischer Perfektionist zu erkennen. Nach einem Rekurs auf die Entfremdungstheorie des frühen Marx (6.) werde ich dafür argumentieren, dass ihre normativen Prämissen auch für den späten Marx noch verbindlich waren (7.). Abschließend werde ich dem Vorwurf entgegentreten, Marx sei nicht nur sozialontologischer Holist, sondern auch sozialetischer Kollektivist gewesen (8.).

2 War Marx Determinist?

Moralische Imperative haben die Form »Du sollst *X* tun/unterlassen«. Sollen impliziert Anders-Können. Wäre es dem Adressaten des moralischen Appells nicht möglich, anders zu handeln, als er beabsichtigte, wäre das Sollen praktisch bedeutungslos – ähnlich wie der moralische Appell an die Mücke, nicht zu stechen. Im Lichte des moralischen Appells anders handeln zu können, als ursprünglich beabsichtigt, wird häufig als Beleg dafür gesehen, dass der Wille des Menschen frei ist. So ist bei Kant der kategorische Imperativ Erkenntnisgrund der Freiheit: Der Adressat des Sittengesetzes (der zugleich sein Autor ist) »urtheilt also, daß er etwas kann, darum weil er sich bewußt ist, daß er es soll, und erkennt in sich die Freiheit, die ihm sonst ohne das moralische Gesetz unbekannt geblieben wäre.«⁴ Ein Grund für Marx' distanziertes Verhältnis zur Moral und Moralphilosophie könnte folglich darin bestehen, dass er als Materialist ihre freiheitstheoretischen Prämissen ablehnte. War Marx Determinist?

Diese Frage ist schon insofern naheliegend, als Marx insbesondere in den 1840er Jahren eine geschichtsdeterministische Position vertritt, in der das Bewusstsein

4 Kant, Immanuel (1913): »Kritik der praktischen Vernunft«. In: ders.: *Akademieausgabe*. Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. Berlin: Reimer. S. 30. Selbstredend ist dies kein Beweis der Willensfreiheit, denn die moralische Aufforderung könnte auch als Determinationsfaktor verstanden werden: Der Adressat, so der naheliegende Einwand, handelt zwar anders, als er ursprünglich beabsichtigte, aber dass er nun anders handelt, ist nicht auf eine freie Entscheidung zurückzuführen, sondern durch den moralischen Appell (sozialen Druck) kausal determiniert.

lediglich als abhängige, reaktive Größe vorkommt.⁵ Das revolutionstheoretische Schema lautet grob zusammengefasst: Im Zuge der Durchsetzung kapitalistischer Verhältnisse werden immer größere Teile der Bevölkerung in Arbeiter verwandelt. Diese führen eine absolut prekäre Existenz, denn weil sie untereinander konkurrieren, kann ihr Lohn das physische Existenzminimum nicht über-, wohl aber unterschreiten. Den absolut deprivierten Arbeitern bleibt gar keine andere Wahl, als sich in politischen Parteien und Gewerkschaften zusammenzuschließen, die zwar anfangs noch isoliert agieren, durch die Koalition der gegnerischen Interessengruppen jedoch zur nationalen und internationalen Vereinigung genötigt werden.⁶ Im Zuge der an Intensität zunehmenden politischen Kämpfe wird aus der *Klasse an sich* – der statistischen Gesamtheit an Personen, die sich in einer vergleichbaren ökonomischen Lage befinden – eine »Klasse für sich selbst«,⁷ eine organisierte Klasse, die sich ihrer »geschichtlichen Aufgabe«⁸ stellt: der Beseitigung jeglicher Form von Klassenherrschaft. Teile des Proletariats mögen »einstweilen« noch andere politische Vorstellungen hegen, *in the long run* wird sich aber durchsetzen, was das Proletariat »ist und was es diesem *Sein* gemäß geschichtlich zu tun gezwungen sein wird.«⁹ Das revolutionäre »Ziel« und die revolutionäre »Aktion« sind »unwiderruflich vorgezeichnet«.¹⁰ Die Bourgeoisie »produziert vor allem ihren eigenen Totengräber. Ihr Untergang und der Sieg des Proletariats sind gleich unvermeidlich.«¹¹ Auch die historiographischen Studien, die Marx zwischen 1846 und 1852 verfasst, sind dieser Idee verpflichtet.¹² Zwar argumentiert Marx in seinem Spätwerk dezidiert gegen materiale Geschichtsphilosophien.¹³ Zudem sprechen seine eigenen Einsichten in die Funktionsweise und Selbstmystifizierung der bürgerlichen Gesellschaft gegen die Zwangsläufigkeit revolutionä-

5 Siefert, Rolf-Peter (1979): *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx*. Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein.

6 Vgl. MEW Bd. 4, S. 180.

7 Ebd. S. 181.

8 MEW Bd. 2, S. 38.

9 Ebd.

10 Ebd.

11 MEW Bd. 4, S. 473.

12 Kluchert, Gerhard (1985): *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

13 Vgl. MEW Bd. 19, S. 111.

ren Bewusstseins.¹⁴ Dessen ungeachtet finden sich auch beim späten Marx noch geschichtsdeterministische Passagen.¹⁵

Quer zu diesen Tendenzen steht die libertäre Position, zu der bereits der frühe Marx neigt. So konfrontiert er in seiner Dissertation aus dem Jahre 1841 den physikalischen Determinismus Demokrits mit der Naturphilosophie Epikurs, in deren Zentrum nach Marx eine Theorie der Willensfreiheit steht: Epikur sei es letztlich nicht um Naturerkenntnis gegangen,¹⁶ sondern habe in erster Linie das Ziel verfolgt, die »Absolutheit und Freiheit des Selbstbewusstseins«¹⁷ zu beweisen – und mit dieser Stoßrichtung sympathisiert Marx, der zu diesem Zeitpunkt noch stark an Hegels Philosophie des Geistes orientiert ist. »Die Freiheit ist«, wie Marx ein Jahr später in den *Debatten über die Preßfreiheit* festhält, »das Wesen des Menschen«. ¹⁸ In dieser Schrift spricht er anerkennend von den »Heroen der Moral, wie etwa Kant, Fichte, Spinoza«. ¹⁹ Hintergrund waren die mit der neuen Zensurinstruktion vorgenommenen Änderungen am Zensuredikt von 1819, welches sich bei der Bestimmung des Zwecks der Zensur noch positiv auf die Moral bezog. In der neuen Zensurinstruktion war stattdessen von »Zucht und Sitte und äußerer Anständigkeit«²⁰ die Rede. Marx kommentiert dies so: »die *Moral als Moral*, als *Prinzip einer Welt*, die eignen Gesetzen gehorcht, *verschwindet*, und an die Stelle des Wesens treten äußerliche Erscheinungen, die *polizeiliche Ehrbarkeit, der konventionelle Anstand*.«²¹ Als Grund für die Streichung der Moral sieht Marx das Bestreben des preußischen Staats, die christliche Religion zu stärken – schließlich stelle die Moral als eine »in sich selbst geheiligte unabhängige Sphäre«²² die Ansprüche der Religion infrage. So gingen die drei genannten Heroen »von einem prinzipiellen Widerspruch zwischen Moral und Religion aus, denn die *Moral* ruhe auf der *Autonomie*, die *Religion* auf der *Heteronomie* des menschlichen Geistes«. ²³ Der Autonomiegedanke findet sich auch in einem Brief an Arnold Ruge von 1843:

14 Vgl. Elbe, Ingo (2008): »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«. In: Kettner, Fabian und Mentz, Paul (Hrsg.): *Theorie als Kritik*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 93–123.

15 Vgl. MEW Bd. 23, S. 789 ff.

16 Vgl. MEW Bd. 40, S. 277.

17 Ebd. S. 304.

18 MEW Bd. 1, S. 51.

19 Ebd. S. 13.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Ebd.

23 Ebd.

Menschen, das wären geistige Wesen, freie Männer, Republikaner. Beides wollen die Spießbürger nicht sein. [...] Was sie wollen, leben und sich fortpflanzen (und weiter, sagt Goethe, bringt es doch keiner), das will auch das Tier, höchstens würde ein deutscher Politiker noch hinzuzusetzen haben, der Mensch *wisse* aber, daß er es wolle, und der Deutsche sei so besonnen, nichts weiter zu wollen. Das Selbstgefühl des Menschen, die Freiheit, wäre in der Brust dieser Menschen erst wieder zu erwecken. Nur dies Gefühl [...] kann aus der Gesellschaft wieder eine Gemeinschaft der Menschen für ihre höchsten Zwecke [...] machen.²⁴

Was er damit meint, wird in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 deutlicher: Marx sieht im Menschen das Potential, »frei vom physischen Bedürfnis«²⁵ zu produzieren, das heißt Tätigkeiten nachzugehen, die nicht auf den Zwang zur materiellen Produktion zurückgehen, sondern, wie in der Kunst, ideell bestimmt sind und einen Selbstzweck darstellen (s. hierzu Abschnitt 6).

Die eine oder andere Leserin mag sich nun denken: »Ja, den Frühschriften kann man ein gewisses Freiheitspathos nicht absprechen. Aber die Frage, wie es Marx mit der Willensfreiheit hielt, lässt sich doch nicht nur anhand der Frühschriften beantworten!« Tatsächlich ist die These der Kontinuität marxischer Motive und Theoreme nicht unumstritten. So ging etwa Louis Althusser von einem epistemologischen Bruch im Denken von Marx aus: Seit der *Deutschen Ideologie* von 1845 sei Marx kein (Jung-)Hegelianer mehr, der lediglich einzelne Thesen anderer (Jung-)Hegelianer infrage stelle, sondern er kritisiere von nun an ihr gesamtes theoretisches Feld (und damit implizit auch seine eigenen humanistischen Frühschriften), obgleich er seine Abkehr vom hegelschen Modell expressiver Totalität metatheoretisch nicht oder nur in Form missverständlicher Metaphern reflektiert habe.²⁶

Wie immer man grundsätzlich zur Frage der Kontinuität und Diskontinuität im marxischen Werk stehen mag – ich werde darauf in Abschnitt 7 zurückkommen –, hinsichtlich der *Willensfreiheit* finden sich auch nach 1845 Bemerkungen, die sich wie eine Fortführung indeterministischer Überlegungen lesen. Ein Beispiel dafür ist der Brief, den Marx 1853 an *The Times* schickt, nachdem dort zuvor ein Artikel erschien, der die Todesstrafe rechtfertigt. Dieser Brief ist noch aus einem weiteren Grund bemerkenswert. In ihm findet sich nicht nur die Prämisse, dass

24 MEW Bd. 1, S. 338 f.

25 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 241.

26 Althusser, Louis (1968): *Für Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

der Mensch ein Freiheitswesen ist, er enthält in gedrängter Form auch Marx' Verständnis von Moral sowie die Kritik, die er an ihr übt.

3 Die reduktionistische Kritik – Wesen, Ursprung, Funktion und Grenzen der Moral

In seinem Brief hinterfragt Marx zunächst die Legitimität und Effektivität der Todesstrafe. Sie sei nicht *effektiv*, weil »die Welt seit Kain durch Strafen weder gebessert noch eingeschüchtert worden ist«. ²⁷ Aber selbst wenn sie sich als zweckmäßig erwiesen hätte, wäre sie noch lange nicht *legitim*. Gegen Präventionstheorien gerichtet fragt er: »Aber welches Recht hat man, *mich* zu strafen, um *andere* [...] einzuschüchtern? [eigene Hervorhebung]« ²⁸ Erfolgt die Bestrafung des Täters in der Absicht, andere Personen von vergleichbaren Taten abzuschrecken oder das Vertrauen der Bevölkerung in die Normgeltung zu bestärken, werde der Bestrafte zum bloßen Mittel degradiert: Nicht der Einzelne und seine Tat stehen im Mittelpunkt, sondern die wünschenswerte psychologische Wirkung der Strafe auf Dritte. Allerdings gibt es eine strafrechtstheoretische Tradition, in der der Delinquent *nicht* instrumentalisiert, das heißt nicht als »ein bloßes Objekt« ²⁹ angesehen wird. Bei Kant und Hegel, so Marx, werde vielmehr der freie Wille des Täters respektiert, weil die Strafe als Anwendung der Tat auf den Täter gilt. Mit der Strafe, so Hegel, nimmt die Rechtsgemeinschaft den Täter beim Wort:

Er hat das Gesetz gegeben, daß die Freiheit verletzt werden dürfe. Dies kann auf ihn angewendet werden und er kann es nicht leugnen. An den Verbrecher kommt daher die Rache und Strafe nicht als ein Fremdes, das durch den Begriff ausgemacht sei und wovon er nichts wisse. Es ist sein Recht, das dem Verbrecher widerfährt. Er setzt es als ein Geltendes, und es gilt an ihm und über ihn. Es ist dies eine wichtige Bestimmung, die die Ehre des Verbrechers als Mensch betrifft. ³⁰

27 MEW Bd. 8, S. 507.

28 Ebd.

29 Ebd. S. 508.

30 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005): *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 94.

Marx attestiert dieser Straftheorie, sie habe »etwas Bestechendes«,³¹ weil sie den Verbrecher in den »Rang eines freien Wesens erhebt«³² und die »menschliche Würde abstrakt anerkennt«. ³³ Die Bemerkung, die Klassische Deutsche Philosophie erkenne die Würde des Menschen *abstrakt* an, ist Lob und Kritik in einem. Einerseits ist die Freiheit des Willens für Marx keine Illusion, sondern »eine der vielen menschlichen Eigenschaften«. ³⁴ Andererseits hätte es sich Hegel zu einfach gemacht, als er seine Straftheorie einzig und allein auf diese Eigenschaft gründete: Indem er den freien Willen »an die Stelle des Menschen selbst«³⁵ setzte, das heißt *eine* menschliche Eigenschaft zu *der* menschlichen Eigenschaft überhöhte, setzte er eine »Abstraktion« an die Stelle der wirklichen Menschen mit ihren »wirklichen Beweggründen«. ³⁶ Das Verbrechen sei nicht auf den freien Entschluss zur verwerflichen Tat zu reduzieren, sondern könne nur verstanden werden, wenn man die »bedrängenden sozialen Verhältnisse [...]«³⁷ mitberücksichtigt. Obgleich diese (und andere) Ausführungen von Marx zu randständig sind, um aus ihnen eine begründete und trennscharfe Theorie der Willensfreiheit zu rekonstruieren,³⁸ lässt sich zumindest entnehmen, dass Marx den Freiheitsphilosophen nicht mit einem harten Determinismus antwortet. Mit der lebensweltlichen Situierung der Akteure fordert er vielmehr eine Erweiterung oder Neujustierung der Perspektive ein. Recht und Rechtstheorie sowie Moral und Moraltheorie fußen Marx zufolge nicht auf rundweg falschen, sondern auf einseitigen Prämissen. Weil sie explanatorisch unterkomplex sind, sind sie auch ungeeignet, die von ihnen adressierten Probleme in den Griff zu bekommen. Für die Moral gilt dies im besonderen Maße. Ihre an der Lebenswirklichkeit vorbeigehenden Appelle erweisen sich als kraftlos. Zwar beruhe der »Standpunkt der selbständigen Moral«, wie es in *Die heilige Familie* (1845) heißt, »wenigstens auf dem Bewußtsein der Menschenwürde«, aber: »Die Moral ist die ‚Impuissance mise en action‘. So oft sie ein Laster bekämpft, unterliegt sie.«³⁹ Konkurrierend mit den Erfordernissen alltäglicher Not, ziehen die hehren Ideale und Direktiven der Moral stets den Kürzeren.

31 MEW Bd. 8, S. 508.

32 Ebd.

33 Ebd. S. 507.

34 Ebd. S. 508.

35 Ebd.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Steinvorth, Ulrich (2009): *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 234.

39 MEW Bd. 2, S. 213.

Marx zufolge stehen die Gebote der Moral jedoch nicht nur in einem Gegensatz zur ungleich machtvolleren Lebenswirklichkeit, sondern Moral sei noch das *Resultat* dieser Lebenswirklichkeit. Mit anderen Worten: Dass es Moral überhaupt gibt, sei auf die privatistischen sozialen Beziehungen zurückzuführen. Dieser Gedanke zeichnet sich bereits in *Zur Judenfrage* ab. Nach dem Sturz des Ancien Régime, so Marx, führt der Mensch zwei getrennte Existenzen – die des bourgeois und die des citoyen: »Die politische Emanzipation ist die Reduktion des Menschen, einerseits auf das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft, auf das *egoistische unabhängige* Individuum, andererseits auf den *Staatsbürger*, auf die moralische Person.«⁴⁰ Die moderne Schizophrenie, in einem Bereich eine egoistische, im anderen Bereich eine moralische Person zu sein, markiert den endgültigen Sieg des Bürgertums über den Feudalismus, das heißt über das System rechtlicher Privilegien, die nicht nur den Staat, sondern auch die Ökonomie durchzogen: »Allein die Vollendung des Idealismus des Staats war zugleich die Vollendung des Materialismus der bürgerlichen Gesellschaft. Die Abschüttelung des politischen Jochs war zugleich die Abschüttelung der Bande, welche den egoistischen Geist der bürgerlichen Gesellschaft gefesselt hielten.«⁴¹ Marx wertet dies als großen Fortschritt, aber nicht als das Ende der Emanzipation. Letztere sei erst vollbracht, wenn der Mensch die Differenzierung extremistischer Lebensbereiche – Egoismus hier, Moralität dort – überwinde. Zugespitzt findet sich dieser Gedanke in der *Deutschen Ideologie*. Von den Kommunisten heißt es hier, dass sie

weder den Egoismus gegen die Aufopferung, noch die Aufopferung gegen den Egoismus geltend machen, & theoretisch diesen Gegensatz weder in jener gemüthlichen noch in jener überschwenglichen, ideologischen Form fassen, vielmehr seine materielle Geburtsstätte nachweisen, mit welcher er von selbst verschwindet. Die Kommunisten predigen überhaupt keine *Moral*, was Stirner im ausgedehntesten Maße thut. Sie stellen nicht die moralische Forderung an die Menschen: Liebet Euch unter einander, seid keine Egoisten p.p.; sie wissen im Gegentheil sehr gut, daß der Egoismus ebenso wie die Aufopferung eine unter bestimmten Verhältnissen nothwendige Form der Durchsetzung der Individuen *ist*. Die Kommunisten wollen also keineswegs [...] den »Privatmenschen« dem »allgemeinen«, dem aufopfernden Menschen zu Liebe aufheben [...]. Die theoretischen Kommunisten, die einzigen, welche Zeit haben, sich mit der Geschichte

40 MEW Bd. 1, S. 370.

41 Ebd.

zu beschäftigen, unterscheiden sich gerade dadurch, daß sie allein die Schöpfung des »allgemeinen Interesses« durch die als »Privatmenschen« bestimmten Individuen in der ganzen Geschichte *entdeckt* haben. Sie wissen, dass dieser Gegensatz nur *scheinbar* ist, weil die eine Seite, das s.g. »Allgemeine«, von der andern, dem Privatinteresse, fortwährend erzeugt wird, & keineswegs ihm gegenüber eine selbstständige Macht mit einer selbstständigen Geschichte ist.⁴²

Moral und Egoismus werden zunächst als Gegensätze oder Extreme charakterisiert. Auf der einen Seite nötigen uns die strukturellen Zwänge der Konkurrenz, sämtliche Aspekte des sozialen Lebens dem individuellen Vorteil unterzuordnen, auf der anderen Seite fordere die Moral nicht weniger einseitig, die Privatinteressen unter den Vorbehalt des Allgemeinwohls zu stellen und im Zweifelsfall diesem zu opfern.

Die Pointe der marxischen Ausführungen besteht allerdings darin, dass es sich bei Moral und Egoismus nur um *scheinbare* Gegensätze handelt, weil Moral genetisch auf den Egoismus zurückzuführen sei. *Moralische Bestimmungen sind nichts anderes als Reflexionsbestimmungen des Egoismus*: Moral ist ein Extrem, das seine Existenz einem anderen Extrem verdankt. Sie ist das einseitig-hehre Pendant einer einseitig-destruktiven sozialen Praxis – und damit unselbständiger *Teil* dieser Praxis.

Als integraler Bestandteil der egoistischen Verhältnisse ist die primäre Funktion der Moral ideologischer, das heißt herrschaftslegitimierender Natur. Da das moralisch Gebotene – das ungeachtet der sozialen Umstände Gebotene – nicht über genügend Kraft verfügt, um sich gegen die sozialen Umstände zu behaupten, führen Verletzungen der Moral zwangsläufig zu persönlichen Schuldzuweisungen – und bewahrt damit die sozialen Verhältnisse vor dem, was eigentlich angezeigt wäre: der theoretischen Kritik und praktischen Umwälzung.

Obwohl Moral zur Verklärung und damit zum Schutz des Status quo beiträgt, vermag sie ihn nicht hinreichend zu stabilisieren. Als kraftlose Abstraktion, die die Notleidenden nicht vom Diebstahl und anderen Verbrechen abhält, bedarf sie der Unterstützung durch das zwangsbewehrte Recht. Wie die Moral »sanktioniert«⁴³ das Recht die sozialen Ursachen der Straftat: Auch das Recht verdunkelt den wahren Grund des Gesetzesverstößes, indem es allein auf den individuellen Entschluss abhebt. Es schützt die bürgerliche Gesellschaft jedoch effektiver vor ihren selbst-

42 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 302.

43 MEW Bd. 8, S. 508.

destruktiven Konsequenzen als die Moral: »Wenn wir die Dinge offen aussprechen und auf alle Umschreibungen verzichten, so ist die Strafe nichts anderes als ein Verteidigungsmittel der Gesellschaft gegen die Verletzung ihrer Lebensbedingungen, was auch immer deren Inhalt sein mag. – Was für eine Gesellschaft ist das aber, die kein besseres Instrument ihrer Verteidigung kennt als den Scharfrichter [...]?«⁴⁴

Zusammengefasst lautet die moralsoziologische Reduktion: Ihrem *Wesen* nach ist die Moral ein Extrem, das (nur) den Standpunkt des Allgemeinen vertritt. Ihre Gebote richten sich zwar an Individuen, aber an den Individuen selbst und deren konkrete Lebenssituation ist sie gänzlich uninteressiert. Ihr Sollen ist ein unbedingtes Sollen für abstrakte Subjekte. *Ursprung* dieser extremistisch-lebensfernen Moral ist die egoistische Ökonomie; ohne diese gäbe es jene überhaupt nicht. *Wesen* und *Ursprung* der Moral erklären auch ihre ideologische *Funktion*: Weil sie die egoistische Ökonomie ausblendet, muss sie die Verantwortung beim einzelnen Delinquenten suchen und somit die sozialen Strukturen, die doch das eigentliche Problem sind, entlasten. Die Grenze der Moral besteht schließlich in ihrer mangelnden Effektivität, das Handeln zu steuern – weshalb sie durch die Androhung physischer Gewalt ergänzt werden muss.⁴⁵

Was ist von dieser Moral-Kritik zu halten? Problematisch erscheint mir, dass sie nicht weniger rigoros ausfällt, als sie es ihrem Gegenstand vorhält. Nun ist es

44 Ebd.

45 Wie weit Marx 1845 mit seiner moralsoziologischen Reduktion geht, belegt auch eine andere Stelle in der *Deutschen Ideologie*, in der er Ausprägung und Inhalte der kantischen Ethik auf den Entwicklungsstand der Wirtschaft zurückführt. Konkret bezieht er Kants Kritik konsequentialistischer Ethiken sowie Kants Lehre von der Glückswürdigkeit – erst nach seinem Tode erhalte der Mensch eine seinem irdischen Leben proportionale Glücksgratifikation – auf die ökonomische Rückständigkeit Deutschlands und die Ohnmacht des hiesigen Bürgertums: »Der Zustand Deutschlands am Ende des vorigen Jahrhunderts spiegelt sich vollständig ab in Kants Kritik der praktischen Vernunft. Während die französische Bourgeoisie sich durch die kolossalste Revolution, die die Geschichte kennt, zur Herrschaft aufschwang und den europäischen Kontinent eroberte, während die bereits politisch emanzipierte englische Bourgeoisie die Industrie revolutionierte, und sich Indien politisch und die ganze andere Welt kommerziell unterwarf, brachten es die ohnmächtigen deutschen Bürger nur zum »guten Willen«. Kant beruhigte sich bei dem bloßen »guten Willen«, selbst wenn er ohne alles Resultat bleibt, und setzte die Verwirklichung dieses guten Willens, die Harmonie zwischen ihm und den Bedürfnissen und Trieben der Individuen, in's Jenseits. Dieser gute Wille Kants entspricht vollständig der Ohnmacht, Gedrücktheit und Misere der deutschen Bürger, deren kleinliche Interessen nie fähig waren, sich zu gemeinschaftlichen, nationalen Interessen einer Klasse zu entwickeln, und die deshalb fortwährend von den Bourgeois aller andern 20 Nationen exploirt wurden« (MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 248).

durchaus richtig, dass jede Moral eine Einschränkung des Selbstinteresses fordert. So verlangt das Gebot, nicht zu lügen, von uns, auf den *Vorteil* zu verzichten, der sich aus einer unwahrhaftigen – das heißt parasitär vom aufrichtigen Sprachgebrauch zehrenden – Aussage ergäbe. Gäbe es kein Selbstinteresse, bedürfte es in der Tat keiner Moral. Menschen sind jedoch in jeder nur denkbaren Gesellschaft an sich selbst interessiert; das Selbstinteresse gehört zur *Conditio humana*. Folglich ist auch die Moral eine gesellschaftsübergreifende Institution. Stets wird der Mensch eine Antwort auf die Frage finden müssen, wann und warum er welche Interessen zu wessen Gunsten einschränken soll. Der frühe Marx hingegen identifiziert eine bestimmte *Form* des Selbstinteresses – das Selbstinteresse des *Privateigentümers* – mit dem Selbstinteresse *als solchem* und kommt deshalb zu dem Schluss, dass mit der Abschaffung des Privateigentums die Moral ebenfalls ende.⁴⁶

4 Kritik der austauschenden Gerechtigkeit – Marx vs. Proudhon

Wie hielt es der reife Marx mit der Moral? Zunächst lässt sich feststellen, dass Marx im *Kapital* meist ohne polemische Untertöne und kritische Absicht von Moral spricht. Es ist ein deskriptiver, sich auf gruppen- oder kulturrelative Standards beziehender Moralbegriff. Im 8. Kapitel etwa hält Marx fest, dass der Arbeitstag nicht nur eine physische Schranke hat – der Arbeiter kann nicht 24 Stunden am Stück arbeiten, weil er Schlaf, Erholung etc. benötigt –, sondern der Ausdehnung des Arbeitstags auch »moralische Schranken«⁴⁷ gesetzt sind. »Der Arbeiter braucht Zeit zur Befriedigung geistiger und sozialer Bedürfnisse, deren Umfang und Zeit durch den allgemeinen Kulturzustand bestimmt sind.«⁴⁸ Dies gilt genauso für den Wert der Arbeitskraft: »Andererseits ist der Umfang sog. notwendiger Bedürfnisse, wie die Art ihrer Befriedigung, selbst ein historisches Produkt und hängt daher größtenteils von der Kulturstufe eines Landes, unter andrem auch wesentlich davon ab, unter welchen Bedingungen, und daher mit welchen Gewohnheiten und Lebensansprüchen die Klasse der freien Arbeiter sich gebildet hat. Im Gegensatz zu den andren Waren enthält also die Wertbestim-

46 Selbst unorthodoxe Marxisten wie Max Horkheimer folgten ihm darin. Siehe Horkheimer, Max (1988): »Materialismus und Moral«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer. S. 111–149.

47 MEW Bd. 23, S. 246.

48 Ebd.

mung der Arbeitskraft ein historisches und moralisches Element.«⁴⁹ An Stellen wie diesen scheint Marx mit dem Moralbegriff keine normativen Aussagen treffen zu wollen; es ist ein wertneutraler, rein beschreibender Begriff. Anders verhält es sich jedoch bei der folgenden Passage: »Die Akkumulation von Reichtum auf dem einen Pol ist also zugleich Akkumulation von Elend, Arbeitsqual, Sklaverei, Unwissenheit, Brutalisierung und moralischer Degradation auf dem Gegenpol.«⁵⁰ Wenn Marx hier von moralischer *Degradation* spricht, muss er selbst über einen Maßstab verfügen, anhand dessen sich Charakterdispositionen und Handlungen als moralisch besser oder schlechter erweisen. Kurz: Beim späten Marx finden sich Moralbegriffe im Sinne der deskriptiven *und* im Sinne der normativen Ethik.

Dass Marx hinsichtlich der Moral und Moralphilosophie nicht mehr aufs kritische Ganze geht, lässt sich auch seiner Auseinandersetzung mit Pierre Joseph Proudhon entnehmen. Wie ich im Folgenden zeigen werde, bemängelt Marx nicht, dass Proudhon moralisch aufgeladene Begriffe verwendet, sondern er bemängelt die analytischen und normativen Unzulänglichkeiten von dessen Kapitalismuskritik. Weil Proudhon nicht verstehe, auf welchen Prinzipien die bürgerliche Gesellschaft beruht, nehme er in ihrer Kritik normative Begriffe in Anspruch, die gar nicht im Widerspruch zu ihr stehen, sondern ihr vielmehr entsprechen.

Explizit äußert sich Marx zu Proudhon zu Beginn des zweiten Kapitels des ersten *Kapital*-Bandes. Dieses Kapitel ist mit »Der Austauschprozeß« überschrieben. Während im 1. Kapitel zunächst mit dem Gebrauchswert und Wert zwei Eigenschaften der Ware (Kap. 1.1) beleuchtet werden, um danach die diesen Eigenschaften entsprechenden Aspekte warenproduzierender Arbeit zu bestimmen (Kap. 1.2) und schließlich die Waren gedanklich aufeinander zu beziehen (Kap. 1.3), betreten mit dem zweiten Kapitel, das heißt nach dem Abschluss der Strukturanalyse, die *Warenbesitzer* die Bühne des Marktgeschehens. In juridischer Hinsicht ist ihr Verhältnis vollkommen symmetrisch: Den Gegenständen, über die sie privat-exklusiv verfügen, können sie Gewalt antun, zueinander verhalten sie sich jedoch als *Personen*, das heißt als Inhaber gleicher juridischer Rechte und Pflichten. Der Austausch ihrer Produkte kann folglich nur durch beiderseitige Zustimmung, das heißt in Form eines »gemeinsamen Willensakts«⁵¹ vollzogen werden, der vertraglich fixiert wird – und dazu wird es nur kommen, wenn beide Personen für das, was sie geben, einen *proportionalen* Gegenwert erhalten. Den

49 Ebd. S. 185.

50 Ebd. S. 675.

51 MEW Bd. 23, S. 99.

privatarbeitsteiligen Produktionsverhältnissen entspricht also genau das Willens- oder Rechtsverhältnis, für das Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik*⁵² den Begriff der austauschenden Gerechtigkeit (*iustitia commutativa*) geprägt hat – und dieser Gerechtigkeitsbegriff bilde die Grundlage von Proudhons Kapitalismuskritik:

Proudhon schöpft erst sein Ideal der Gerechtigkeit, der justice éternelle, aus den der Warenproduktion entsprechenden Rechtsverhältnissen, wodurch, nebenbei bemerkt, auch der für alle Spießbürger so tröstliche Beweis geliefert wird, daß die Form der Warenproduktion ebenso ewig ist wie die Gerechtigkeit. Dann umgekehrt will er die wirkliche Warenproduktion und das ihr entsprechende wirkliche Recht diesem Ideal gemäß ummodellern. Was würde man von einem Chemiker denken, der, statt die wirklichen Gesetze des Stoffwechsels zu studieren und auf Basis derselben bestimmte Aufgaben zu lösen, den Stoffwechsel durch die »ewigen Ideen« der »naturalité« und der »affinité« ummodellern wollte?⁵³

Marx wirft hier Proudhon vor, unwissenschaftlich zu verfahren. Wissenschaftler sind bestrebt, die Eigenschaften und kausalen Zusammenhänge eines Untersuchungsobjekts zu bestimmen. Proudhon und seine Anhänger erheben zwar einen wissenschaftlichen Anspruch – »Nie hat eine Schule mehr als die Proudhonsche mit dem Wort ›science‹ um sich geworfen«⁵⁴ –, löse diesen aber nicht ein. Anstatt zu studieren, wie die Gesetze der Warenzirkulation sich zum Kapitalverhältnis fortentwickeln, gebe er sich mit einer oberflächlichen Betrachtung zufrieden. Hätte er dies nicht getan, hätte er zweierlei festgestellt.

(1.) Die Universalisierung der Warenproduktion ist nur unter Bedingungen der Lohnarbeit möglich. Marx hat hier nicht nur die *Entstehungsgeschichte* des Kapitalismus vor Augen: das heißt nicht nur die Auflösung der Allmenderechte in der britischen Landwirtschaft (*enclosure movement*), die in Kombination mit den drakonischen Strafen gegen arbeitsfähige Vagabunden (*bloody legislation*) erst die Voraussetzung zur Dominanz der Warenproduktion schuf. Nach Marx besteht zwischen der (alle anderen Produktionsverhältnisse) dominierenden Warenproduk-

52 Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt. 1132b 20 ff.

53 MEW Bd. 23, S. 99 f., Fn. 38.

54 Ebd. S. 83.

tion und dem Kapitalverhältnis nicht nur ein historischer (und kontemporärer), sondern auch ein *konstitutiver* Zusammenhang.⁵⁵

(2.) Hätte Proudhon sich um ein wissenschaftliches Verständnis seines Gegenstands bemüht, hätte er außerdem bemerkt, dass die Aneignungsgesetze der Warenzirkulation (Äquivalententausch und Gewaltverzicht) durch den An- und Verkauf der Ware Arbeitskraft gar nicht verletzt werden. Der Kapitalist erwirbt die Arbeitskraft zu ihrem Wert, nur besteht ihr Gebrauchswert darin, mehr Wert zu schaffen, als sie selbst besitzt:

Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tags schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.⁵⁶

Während Proudhon den Kapitalisten als einen vom Zins lebenden Gläubiger versteht, der seinen Lohnarbeitern etwas vorenthält – der Fokus auf den Zins/die Rente führt Proudhon zu der Idee, die Existenz des selbst nicht arbeitenden Kapitalisten durch geldpolitische Reformen unterbinden zu können⁵⁷ –, erhalten sie nach Marx exakt das, was ihnen als Warenbesitzern zusteht. Selbst wenn man berücksichtigt, dass das Geld, mit dem der Kapitalist einen Arbeiter entlohnt, der kapitalisierte Mehrwert ist, der in früheren Produktionsprozessen von anderen Lohnarbeitern geschaffen wurde, wird aus der Transaktion kein Unrecht:

Der Mehrwert ist sein Eigentum [der des Kapitalisten], er hat nie einem anderen gehört. Schießt er ihn zur Produktion vor, so macht er, ganz wie am ersten Tag, wo er zuerst den Markt beschrift, Vorschüsse aus seinem eigenen Fonds. Daß dieser Fonds diesmal aus der unbezahlten Arbeit seiner Arbeiter stammt, tut absolut nichts zur Sache. Wird Arbeiter B beschäftigt mit dem Mehrwert, den Arbeiter A produziert hat, so hat erstens A diesen Mehrwert geliefert, ohne daß man ihm den gerechten Preis seiner Ware um einen Heller verkürzt hat, und zweitens geht dieses Geschäft B überhaupt nichts an.⁵⁸

55 Inwiefern diese Ansicht begründet ist, diskutiert Ellmers, Sven (2015): *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Bielefeld: transcript. S. 104 ff.

56 MEW Bd. 23, S. 208.

57 S. hierzu Krier, Frédéric (2009): *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches*. Köln: Böhlau. S. 24–35.

58 MEW Bd. 23, S. 612.

Die Aussage, die unentwegte unentgeltliche Aneignung der Mehrarbeit seitens des Kapitalisten sei kein Unrecht, fußt offenbar auf einem *sozialformationsrelativen* Gerechtigkeitsbegriff: Gerecht ist das, was »der Produktionsweise entspricht, ihr adäquat ist«, ungerecht das, was »ihr widerspricht«. ⁵⁹ Die gegenwärtige Gesellschaft beruht auf Privatarbeit, das heißt sie setzt sich aus formal freien und gleichen Wirtschaftsakteuren zusammen, deren Arbeiten nicht vorab koordiniert sind, weshalb ihr gesellschaftlicher Zusammenhang erst nachträglich hergestellt werden muss – auf dem Markt. Der Warenbesitzer ist einerseits nur am eigenen Vorteil interessiert, andererseits kann er seine Bedürfnisse nur befriedigen, wenn er einen anderen Warenbesitzer zum Kontrakt bewegen kann, der ebenfalls nur seinen eigenen Vorteil verfolgt. Die Beziehung, die beide Warenbesitzer eingehen, ist bloß vorübergehend: sie endet, sobald die Waren ausgetauscht sind. Damit sind sowohl der *Geltungsbereich* als auch die *Kriterien* der sozialformationsrelativen Gerechtigkeit gegeben. Geltungsbereich ist der *isolierte* Vertrag. Genügen muss er lediglich zwei Kriterien: (1.) Leistung und Gegenleistung müssen gleichwertig sein. Falsche Herstellerangaben beispielsweise sind ungerecht, weil die von A versprochene Leistung, die B zum Kontrakt motivierte, nicht der tatsächlichen Leistung entspricht, während B seinen Teil des Vertrags erfüllt. Ebenso sind Preis- oder Gebietsabsprachen ungerecht, weil die Aushebelung des Wettbewerbs die Konsumenten wirtschaftlich schädigt. (2.) Die Vertragspartner müssen ihren Status als Rechtsperson wahren; eine Versklavung qua Vertrag wäre unzulässig. Beide Bedingungen sind im Arbeitsvertrag – einer isolierten ökonomischen Transaktion zwischen zwei Personen – grundsätzlich erfüllt. Als normativer Maßstab der Kapitalismuskritik ist die austauschende Gerechtigkeit daher untauglich. Ihr Geltungsbereich ist zu begrenzt, ihre Kriterien sind zu bescheiden. Wer sich dennoch auf sie beruft, rechtfertigt wider Willen den Status quo. Proudhons Sozialismus erweist sich damit nicht nur als unwissenschaftlich und undurchführbar, ⁶⁰ sondern auch als *normativ defizitär*: Wenn die systematische Aneignung fremder

59 MEW Bd. 25, S. 352.

60 Abgesehen davon, dass Proudhon den konstitutiven Zusammenhang von Warenproduktion und Kapital übersieht, kritisiert Marx, dass Proudhon die Warenproduktion beibehalten, das dafür erforderliche Geld-Medium jedoch durch Arbeitszettel ersetzen will, die geleistete Arbeitsstunden repräsentieren. Während die Warenproduktion auf *Privatarbeit*, das heißt auf der *Dissoziation* der Produzenten beruht, setzt die Verwendung von Arbeitsgeld *vergesellschaftete* Arbeit, das heißt die *Assoziation* der Produzenten voraus (vgl. MEW Bd. 23, S. 109, Fn. 50). Proudhons Utopie erweist sich Marx zufolge als undurchführbar, weil sie zwei inkompatible Vergesellschaftungsmodi kombiniert.

Mehrarbeit auf Basis der austauschenden Gerechtigkeit nicht als moralisches Problem erscheint, dann stimmt etwas nicht mit diesem Gerechtigkeitsbegriff.⁶¹

5 Normativer Universalismus – Bedürfnis vs. Leistung

Aber hat Marx das Lohnarbeitsverhältnis überhaupt als ein moralisches Problem begriffen? Dies würde voraussetzen, dass er den sozialformationsrelativen Gerechtigkeitsbegriff vor dem Hintergrund einer sozialformationsübergreifenden Norm kritisierte. War Marx in normativen Fragen Universalist? Ohne jeden Zweifel. Zwar war er der Ansicht, dass die ethischen Normen, die den Kommunismus auszeichnen, in früheren Zeiten nicht *realisierbar* gewesen sind, nichtsdestotrotz war er der Ansicht, dass sie den Normen früherer Gesellschaften überlegen sind. Die Frage, die die Marx-Forschung entzweit, ist nicht, ob Marx ethischer Kontextualist oder ethischer Universalist war, sondern *welche* ethischen Normen er als kontextrelativ bzw. kontextübergreifend verstand. Allen W. Wood⁶² beispielsweise geht davon aus, dass Marx den Kapitalismus nicht als *ungerecht* kritisierte, weil Gerechtigkeit für ihn eine juristische Kategorie war – und juristische Kategorien hätten ihm zufolge nur eine kontextrelative Gültigkeit.⁶³ Gleichwohl habe Marx den Kapitalismus unter normativen Gesichtspunkten verabscheut. Er habe dies nicht auf Grundlage von moralischen, sondern auf Grundlage von nicht-moralischen Werten wie Selbstverwirklichung, Gesundheit, Sicherheit, Komfort, Gemeinschaft und Freiheit getan.⁶⁴ Ähnlich argumentieren Steven Lukes und George G. Brenkert: Marx habe seine Kritik nicht auf eine kontextrelative »morality of Recht«, sondern auf eine kontextübergreifende »morality of emancipation«⁶⁵ gegründet; sie fuße nicht »on a principle of justice«, sondern »on a principle of freedom«.⁶⁶ Diese Interpretation sieht sich jedoch zwei Einwänden ausgesetzt:

61 Vgl. Cohen, Gerald A. (2014): »Review of Karl Marx, by Allen W. Wood«. In: ders.: *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. Hrsg. von Jonathan Wolff. Princeton und Oxford: Princeton University Press. S. 298–304, hier: S. 301.

62 Wood, Allen W. (1981): *Karl Marx*. London und Boston: Routledge & Kegan Paul; Wood, Allen W. (1972): »The Marxian Critique of Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 1 (3), S. 244–282.

63 So auch schon Tucker, Robert C. (1969): *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton.

64 Vgl. Wood: *Karl Marx*. S. 127.

65 Lukes, Steven (1985): *Marxism and Morality*. Oxford: Clarendon. S. 27.

66 Brenkert, George G. (2014): »Freedom and Private Property in Marx«. In: Cohen, Marshall; Nagel, Thomas und Scanlon, Thomas (Hrsg.): *Marx, Justice and History. A Philosophy & Public Affairs Reader*. Princeton: Princeton University Press. S. 80–105, hier: S. 81.

(1.) Es gibt keine textbasierte Evidenz für die These, dass Marx Gerechtigkeitsvorstellungen stärker historisierte als Freiheits- und Selbstverwirklichungsideale. Der kontextualistisch argumentierende Marx nennt sie vielmehr stets in einem Atemzug. So beschwert er sich in einem Brief von 1877 über die »Bande halbreifer Studiosen und überweiser Doctores, die dem Sozialismus eine ›höhere, ideale‹ Wendung geben wollen«, indem sie »die materialistische Basis [...] ersetzen durch moderne Mythologie mit ihren Göttinnen der Gerechtigkeit, Freiheit, Gleichheit und fraternité«. ⁶⁷ Nun gibt es trotz dieser und vergleichbarer Stellen gute Gründe für die Ansicht von Wood, Lukes und Brenkert, dass der marxschen Kapitalismuskritik ein kontextübergreifender Freiheitsbegriff zugrunde liegt (s. Abschnitt 6 dieses Textes), aber warum sollte man dann nicht auch annehmen, dass dieser Freiheitsbegriff die Grundlage eines kontextübergreifenden Gerechtigkeitsbegriffs bildet?

(2.) Für diese Annahme spricht, wie unterschiedlich Marx im 22. Kapitel des ersten *Kapital*-Bandes denselben Sachverhalt – die Investition von erzeugtem Mehrwert in zusätzliche Produktionsmittel und Arbeitskräfte – bewertet. Das eine Mal legt er Wert auf die Feststellung, dass der Akkumulationsprozess der Produktionsweise entspricht und folglich *gerecht* sei, das andere Mal vergleicht Marx ihn mit einer vorbürgerlichen Herrschaftspraktik, die sich zwar den Anschein von Legitimität gibt, letztlich aber auf *Raub und Unterwerfung* basiert:

Die Produktionsmittel, denen die zuschüssige Arbeitskraft einverleibt wird, wie die Lebensmittel, von denen diese sich erhält, sind nichts als integrierende Bestandteile des Mehrprodukts, des der Arbeiterklasse jährlich durch die Kapitalistenklasse entrissenen Tributs. Wenn diese mit einem Teil des Tributs von jener zusätzliche Arbeitskraft kauft, selbst zum vollen Preise, so daß Äquivalent sich austauscht gegen Äquivalent – es bleibt immer das alte Verfahren des Eroberers, der den Besiegten Waren abkauft mit ihrem eignen, geraubten Geld. ⁶⁸

Auch in den *Grundrissen* von 1857/1858 spricht Marx vom »*Diebstahl an fremder Arbeitszeit, worauf der jetzige Reichthum beruht*«. ⁶⁹ Voraussetzung dieser Bewertung ist eine Erweiterung der Perspektive. Während die austauschende Gerechtigkeit nur den einzelnen Vertrag und die beiden in ihr involvierten Privatpersonen in den Blick nimmt, dehnt Marx seine Analyse in zeitlicher und sozialer Hinsicht

67 MEW Bd. 34, S. 303.

68 MEW Bd. 23, S. 608.

69 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 581.

aus. Sichtbar wird dadurch eine Ungleichheitsstruktur, bei der die eine Klasse fortwährend gibt, ohne dafür etwas von der anderen Klasse zu erhalten. Formal gilt zwar weiterhin das »do ut des«-Prinzip, seinem Inhalt nach ist es in der bürgerlichen Gesellschaft jedoch außer Kraft gesetzt:

[S]ofern jede einzelne Transaktion fortwährend dem Gesetz des Warenaustausches entspricht, der Kapitalist stets die Arbeitskraft kauft, der Arbeiter sie stets verkauft, und wir wollen annehmen selbst zu ihrem wirklichen Wert, schlägt offenbar das auf Warenproduktion und Warenzirkulation beruhende Gesetz der Aneignung oder Gesetz des Privateigentums durch seine eigne, innere, unvermeidliche Dialektik in sein direktes Gegenteil um. Der Austausch von Äquivalenten, der als die ursprüngliche Operation erschien, hat sich so gedreht, daß nur zum Schein ausgetauscht wird, indem erstens der gegen Arbeitskraft ausgetauschte Kapitalteil selbst nur ein Teil des ohne Äquivalent angeeigneten fremden Arbeitsproduktes ist und zweitens von seinem Produzenten, dem Arbeiter, nicht nur ersetzt, sondern mit neuem Surplus ersetzt werden muß. Das Verhältnis des Austausches zwischen Kapitalist und Arbeiter wird also nur ein dem Zirkulationsprozeß angehöriger Schein, bloße Form, die dem Inhalt selbst fremd ist und ihn nur mystifiziert.⁷⁰

Ich sehe drei Möglichkeiten, Marx' Ausführungen zum Umschlag des Aneignungsgesetzes zu interpretieren.

(1.) Sie können als eine immanente Kritik gelesen werden. So wendet Allen Buchanan gegen Wood und Tucker ein, die kapitalistische Ausbeutung sei für Marx nur unter der Voraussetzung kein Unrecht, dass man sich, wie die Apologeten des Status quo, auf die isolierte Transaktion zwischen dem einzelnen Lohnarbeiter und dem Einzelkapital beschränkt. »But once we take seriously and apply consistently the ideals of freedom and refuse the narrow their application arbitrarily, capitalism's own standard of justice provides material for a critique of capitalism itself.«⁷¹ Buchanan geht in diesem Zusammenhang nicht explizit auf den Umschlag des Aneignungsgesetzes ein. Er erwähnt stattdessen den Zwang des Arbeiters, seine Arbeitskraft zu verkaufen: Marx believes »that the exchange is not free because of profound inequalities in the respective positions of the worker and

70 MEW Bd. 23, S. 609.

71 Buchanan, Allen E. (1982): *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. Totowa: Rowman & Littlefield. S. 54.

the capitalist«. ⁷² Aber Buchanans Gedanke lässt sich selbstverständlich leicht auf den Umschlag des Aneignungsgesetzes übertragen: Spricht Marx von *geraubtem* Geld, mit dem der Kapitalist den Lohnarbeiter bezahlt, würde es sich gemäß der Interpretationsrichtung Buchanans nicht um eine moralische Evaluation vor dem Hintergrund einer externen Norm handeln, sondern man müsste davon ausgehen, dass Marx den Verfechtern der kapitalistischen Gesellschaft nur den Spiegel vorhält: »Ihr behauptet, Aneignung beruhe auf eigener Arbeit und deshalb sei die bürgerliche Gesellschaft gerecht. Wie ich nachgewiesen habe, ist ihr zentrales Aneignungsprinzip aber die Kapitalisierung *fremder* Arbeit, folglich beruht sie *gemäß eurer eigenen Maßstäbe* auf Diebstahl.« Dass Marx diesen Effekt erzielen wollte, lässt sich m. E. kaum bestreiten. Fraglich ist aber, ob er *nur* diesen Effekt erzielen wollte. Buchanans These läuft ja darauf hinaus, dass *für Marx selbst* das Lohnarbeitsverhältnis gar kein Unrecht darstellt. Marx habe lediglich nachweisen wollen, dass es gemäß der bürgerlichen Gerechtigkeitsstandards als Unrecht bewertet werden *müsste*, wenn man diese Standards nur konsistent anwenden, das heißt sie nicht willkürlich auf den isolierten Austausch beschränken würde. ⁷³ Für diese Lesart spricht, was schon Tucker und Wood ins Feld führten: Marx sagt nirgendwo expressis verbis, dass das Lohnarbeitsverhältnis ungerecht sei. Er sagt sogar das Gegenteil (»durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer«). ⁷⁴ Er benutzt den Gerechtigkeitsbegriff auch nicht zur Beschreibung des Kommunismus. Vielmehr polemisiert er ausgiebig gegen Sozialisten, die sich auf Gerechtigkeitsgrundsätze, das heißt auf »Phrasenkram«, »Dogmen«, »Flausen«, ⁷⁵ »moderne Mythologie« ⁷⁶ berufen. Für Buchanans Lesart spricht weiterhin, dass er Textstellen (als immanente Kritik) berücksichtigen kann, die Tucker und Wood ausblenden mussten, weil sie innerhalb ihres Interpretationsrahmens keinen Sinn ergaben.

72 Ebd.

73 Vgl. Ebd. S. 58 f.

74 Gegen Tucker und Wood, die sich auf diese Stelle berufen, wendet Ziyad Husami ein, dass sie den satirischen Charakter des Kontextes übersehen und damit die Intention von Marx ins Gegenteil verkehren: Marx gebe im 5. Kapitel nicht seine eigene Sicht, sondern die zynisch-interessengeleitete Position des Kapitalisten wieder, wenn er sagt, die Aneignung der Mehrarbeit durch den Kapitalisten sei kein Unrecht gegen den Arbeiter. (vgl. Husami, Ziyad I. (1978): »Marx on Distributive Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 8 (1), S. 27–64, hier: S. 27 f.). Diese Interpretation ist jedoch arg weit hergeholt. In dem fraglichen Satz spricht Marx, nicht der Kapitalist. Zudem bekräftigt Marx die Aussage in eindeutig nicht-satirischen Kontexten.

75 MEW Bd. 19, S. 22.

76 MEW Bd. 34, S. 303.

Trotzdem überzeugt mich Buchanans Lesart aus zwei Gründen nicht (sobald man sie auf den Umschlag des Aneignungsgesetzes anwendet). Mit dem ersten Grund nehme ich lediglich eine Einschränkung oder Präzisierung vor, der zweite Grund ist fundamentaler Natur.

(a.) Es muss differenziert werden zwischen den realisierten Aneignungsnormen des Warentauschs (Äquivalenz der Werte, gewahrter Status als Rechtssubjekt) und dem ideologischen Schein, der aus den realisierten Aneignungsnormen des Warentauschs entspringt: der Schein, dass die ursprüngliche Aneignung auf eigener Arbeit beruht. Diese Differenz im Blick zu behalten ist insofern wichtig, als die Aneignungsnormen des Warentauschs zum Kernbestand dessen gehören, was unter kapitalistischen Bedingungen als gerecht zu gelten hat. Anders verhält es sich bei der Vorstellung, die primäre Aneignung beruhe auf eigener Arbeit. Einerseits drängt sich diese Vorstellung spontan auf⁷⁷ und sie spielt für die Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft eine wichtige Rolle, andererseits gehört sie nicht zu den elementaren Aneignungsstandards, die unter keinen Umständen verletzt werden dürften. Man kann dies schon daran erkennen, dass zwar viele, aber längst nicht alle Verteidiger der bestehenden Eigentumsordnung davon ausgehen, dass das Einkommen einen inwendigen Bezug zur eigenen Leistung hat oder haben sollte. So kann für Friedrich A. von Hayek der Markt seine Steuerungsfunktion nur deshalb erfüllen, weil er nicht für das entlohnt, was getan *wurde*, sondern weil er über den Preis anzeigt, was die Marktteilnehmer hätten tun *sollen*.⁷⁸ So können Menschen im Kapitalismus reich werden, ohne dass dies in nennenswerter Weise durch ihre eigene Arbeit begründet wäre und ohne dass dies als ein Verstoß gegen die sozialformationsrelativen Gerechtigkeitsstandards gewertet würde. Sicher, die soziale Asymmetrie, die sich mit dem Umschlag des Aneignungsgesetzes auftut, geht weit über die soziale Ungleichheit hinaus, die durch individuelles

77 Dafür gibt es mehrere Gründe. Auf der Ebene der Zirkulation entsteht die Vorstellung als Schluss von der sekundären auf die primäre Aneignung. Gestützt wird sie auf der Ebene der Produktion durch die Synchronität von notwendiger Arbeit und Mehrarbeit: Mehrarbeit findet nicht mehr, wie im Feudalismus (vgl. MEW Bd. 23, S. 251), räumlich getrennt von der notwendigen Arbeit statt, weshalb der Eindruck entsteht, dass mit dem Lohn die geleistete Arbeit bezahlt wird (und nicht der Wert der Arbeitskraft). Der Eindruck wird noch einmal dadurch verstärkt, dass das Kapital selbst wertproduktiv zu sein scheint, weil die aus dem Zusammenwirken der Arbeiter entstehende zusätzliche Produktivkraft erst entsteht, wenn das Kapital die Arbeiter zusammenbringt (vgl. MEW Bd. 23, S. 352 f.).

78 von Hayek, Friedrich A. (2003): »Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. Abt. B, Bd. 4. Hrsg. von Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck. S. 222 f.

Glück oder Pech am Markt entsteht. Aber die Interpretation, dass die Aneignung fremder Arbeit *gemäß der kapitalistischen Aneignungsstandards* als Diebstahl zu bewerten ist, überzeugt nur zum Teil. In einer Gesellschaft, in der die Aufteilung der Gesamtarbeit auf die Produktionssektoren unregelt erfolgt, weshalb sich erst nachträglich – auf dem Markt – herausstellt, welches Produkt ein Bedürfnis befriedigt (und somit als Teil der gesellschaftlichen Gesamtarbeit anerkannt wird), sind zunächst einmal die Aneignungsstandards der Zirkulation der maßgebliche Gerechtigkeitsstandard. Anders als Buchanan behauptet, ist die Beschränkung auf den isolierten Austausch *nicht* willkürlich.

(b.) Buchanans Lesart überzeugt mich aber vor allem nicht, weil es in den Ausführungen zum Umschlag des Aneignungsgesetzes einfach keinen Anhaltspunkt für die These gibt, dass es sich *ausschließlich* um eine immanente Kritik handelt. Wäre Marx tatsächlich der Ansicht gewesen, dass der Kapitalismus nur gemäß seiner eigenen Standards als institutionalisierte Form von Diebstahl und Raub zu bewerten ist – er selbst sich diesem Urteil aber nicht anschließt, weil er Evaluationen unter Gerechtigkeitsgesichtspunkten grundsätzlich ablehnt –, dann hätte Marx dies wohl in irgendeiner Form sprachlich kenntlich gemacht. Es deutet aber nichts darauf hin, dass die Bewertungen nicht auch seine eigenen wären. Zwar ist es nach Marx auf Grundlage privatarbeitsteiliger und klassenförmiger Produktionsverhältnisse gar nicht anders möglich, als dass sich das Kapital die Differenz von notwendiger Arbeit und Mehrarbeit aneignet; wäre es dem Kapital nicht gestattet, sich die Differenz anzueignen, wäre dies ein Verstoß gegen die Aneignungsnormen des Warentauschs und gleichbedeutend mit der Abschaffung des Kapitalverhältnisses. Der juristisch-funktionalistische, sozialformationsrelative Gerechtigkeitsbegriff reflektiert also nichts anderes als die Existenzbedingungen der bürgerlichen Gesellschaft. Aber schon die von Marx verwendeten Begriffe und Allegorien lassen keinen anderen Schluss zu, als dass er Lohnarbeit – nicht nur, aber eben *auch* – als ein Gerechtigkeitsproblem empfand: Der Kapitalist »bereichert«⁷⁹ sich unentwegt am Arbeiter. Er »exploitiert«⁸⁰ ihn. Vom Kapitalisten heißt es, dass er »unbezahlte Arbeit unmittelbar aus den Arbeitern auspumpt«.⁸¹ Zwar ist der Kapitalist selbst nur Rädchen im Getriebe, personifiziertes Kapital, aber anders als der Arbeiter profitiert er von diesem Getriebe – und selbst wenn er es nicht täte (sprich jeden Cent des Profits reinvestierte), änderte dies

79 MEW Bd. 23, S. 620.

80 Ebd. S. 324.

81 Ebd. S. 589.

nichts an der »Ausbeutung«⁸² der Lohnarbeiter: Es ist *ihre* Arbeit, die sich das Kapital »vampyrmäßig [...] einsaugt«,⁸³ es ist das von *ihnen* erzeugte Mehrprodukt, das am Ende des Prozesses »ohne Äquivalent entwandt«⁸⁴ ist. Entwendung, Diebstahl, Raub, Ausbeutung, Bereicherung: Obgleich Marx mit sozialistischen Gerechtigkeitsdiskursen nichts zu tun haben wollte – was, wie gesehen, einen präzise anzugebenden Sinn hat (ohne dass dieser Sinn den Gerechtigkeitsbegriff *in Gänze* diskreditierte) –, verwendete Marx selbst Begriffe, die ein Gerechtigkeitsproblem anzeigen. Kurz: Was Marx sagt, passt nicht immer zu dem, was er tut: »Marx did think capitalism was unjust but he did not think he thought so.«⁸⁵

(2.) Damit sind wir bei einer zweiten Interpretationslinie. Sie geht davon aus, dass Marx nicht nur eine sozialformationsrelative, sondern auch eine sozialformationsübergreifende Gerechtigkeitsauffassung vertrat. Hier sind verschiedene Kandidaten denkbar. Ein Kandidat wäre die *Leistungsgerechtigkeit*. Sie hätte zur Konsequenz, dass es in einer sozialistischen Gesellschaft nicht nur keine Klassen mehr gäbe, die von fremder Arbeit lebten, sondern auch die Distribution der Konsumtionsmittel erfolgte gemäß der individuell geleisteten Arbeit.

(3.) Ein anderer Kandidat für eine sozialformationsübergreifende Gerechtigkeitsauffassung wäre die *grundlegende Gleichheit* der Menschen – entweder hinsichtlich ihrer geistigen und körperlichen Vermögen oder hinsichtlich ihres moralischen Werts –, aus der sich die Forderung nach ihrer *relationalen Gleichheit* ergibt. Auf Basis dieses Gerechtigkeitsbegriffs könnte Marx zwar die Aneignung fremder Mehrarbeit kritisieren, müsste als Distributionsprinzip jedoch nicht das Leistungsprinzip wählen.

Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist die *Kritik des Gothaer Programms* von 1875 – ein Kommentar zum Entwurf des Parteiprogramms der Sozialistischen Arbeiterpartei. Veranlasst sah sich Marx zu dem Kommentar nicht nur, weil der Programmentwurf, der maßgeblich von den Ideen Ferdinand Lassalles geprägt war, inhaltliche Mängel aufwies: So bewertet Marx gewisse Aussagen als falsch oder einseitig, moniert verwendete Ausdrücke und kritisiert Konklusionen, die sich nicht aus den Prämissen ergeben. Vor allem sah sich Marx jedoch zu einer

82 Ebd. S. 790.

83 Ebd. S. 247.

84 Ebd. S. 639.

85 Vgl. Geras, Norman (1985): »The Controversy About Marx and Justice«. In: *New Left Review* 150 (3), S. 47–85, hier: S. 70; ähnlich Cohen, Gerald A. (1983): »Review of Wood«. In: *Mind* 92, S. 440–445, hier: S. 443 f.

Stellungnahme veranlasst, weil er mit den *normativen Zielvorstellungen* nicht einverstanden war. Im Zentrum steht dabei Lassalles Forderung eines »unverkürzten Arbeitsertrags«. Zunächst hinterfragt Marx den mehrdeutigen Begriff des Arbeitsertrags.⁸⁶ Sodann stellt er fest, dass der Arbeiter auch (und gerade) im Kommunismus keinen unverkürzten Ertrag seiner Arbeit erhält, weil vom gesellschaftlichen Gesamtprodukt erst die Kosten beglichen werden müssen, die durch öffentliche Einrichtungen entstehen (Schulen, Verwaltung etc.). Im Mittelpunkt der Kritik, die Marx übt, steht jedoch etwas anderes, nämlich die Vorstellung, das Ziel sozialer Emanzipation sei erreicht, sobald die Gesellschaft nicht nur formal (wie im Kapitalismus), sondern real auf dem Leistungsprinzip beruhe.

Eine leistungsbezogene Distribution könne lediglich ein Zwischenschritt sein, nur die erste von zwei Phasen des Kommunismus. In der ersten Phase werden die Produktionsmittel in Gemeineigentum überführt. Die Arbeitsprodukte nehmen nicht länger die Warenform an, weil die »individuellen Arbeiten nicht mehr auf einem Umweg [den Markt], sondern unmittelbar als Bestandteil der Gesamtarbeit existieren.«⁸⁷ Von der Warenproduktion übernimmt der junge Kommunismus mit dem Äquivalenzprinzip jedoch die Aneignungsnorm:

Womit wir es hier zu tun haben, ist eine kommunistische Gesellschaft, nicht wie sie sich auf ihrer eignen Grundlage entwickelt hat, sondern umgekehrt, wie sie eben aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorgeht, also in jeder Beziehung, ökonomisch, sittlich, geistig, noch behaftet ist mit den Muttermalen der alten Gesellschaft, aus deren Schoß sie herkommt. Demgemäß erhält der einzelne Produzent – nach den Abzügen – exakt zurück, was er ihr gibt. Was er ihr gegeben hat, ist sein individuelles Arbeitsquantum. Z.B. der gesellschaftliche Arbeitstag besteht aus der Summe der individuellen Arbeitsstunden. Die individuelle Arbeitszeit des einzelnen Produzenten ist der von ihm gelieferte Teil des gesellschaftlichen Arbeitstags, sein Anteil daran. Er erhält von der Gesellschaft einen Schein, daß er soundso viel Arbeit geliefert (nach Abzug seiner Arbeit für die gemeinschaftlichen Fonds), und zieht mit diesem Schein aus dem gesellschaftlichen Vorrat von Konsumtionsmitteln soviel heraus, als gleich viel Arbeit kostet. Dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft in einer Form gegeben hat, erhält er in der andern zurück.⁸⁸

86 Vgl. MEW Bd. 19, S. 18.

87 Ebd. S. 19f.

88 MEW Bd. 19, S. 20.

Solange die »Anwendungsbedingungen der Gerechtigkeit« (David Hume) gegeben sind, muss die Distribution der Konsumtionsmittel einen Bezug zur geleisteten Arbeit haben. Es ist offenbar die erste Phase des Kommunismus, die Marx vor Augen schwebt, wenn er den Kapitalismus als *Raub* bewertet.⁸⁹ Aber obgleich der junge Kommunismus in normativer Hinsicht dem Kapitalismus überlegen ist, ist er aufgrund seines leistungsbezogenen Distributionsprinzips »noch mit einer bürgerlichen Schranke behaftet«⁹⁰ – und diese Schranke besteht darin, dass es Eigenschaften honoriert, die nicht honoriert werden sollten, weil sie *unverdient* sind. So haben Menschen, die anderen von Natur aus körperlich überlegen sind, nichts zu ihrer Konstitution beigetragen, weshalb sie keine distributiven Vorteile aus ihr ziehen sollten. Das gleiche gilt für Hochbegabte. Ihre herausragenden geistigen Fähigkeiten bezeichnet Marx als »natürliche Privilegien«,⁹¹ die nicht auch noch soziale Privilegien begründen sollten. Was er hier im Sinn hat, ohne es weiter auszuführen, brachte später John Rawls mit seiner Kritik der natürlichen Begabungslotterie auf den Punkt: Verdienst setzt eine »bewußte Willensanstrengung oder absichtlich vollzogene Handlung voraus«.⁹² Seine natürlichen Veranlagungen hat aber niemand willentlich bewirkt; die Willensanstrengung betrifft nur die Ausbildung der vorhandenen Fähigkeiten. Und selbst hier sind dem Willen Grenzen gesetzt, denn die Familie, die die Entfaltung der natürlichen Begabungen des Nachwuchses hemmt oder fördert, sucht sich kein Kind aus. Es wird in sie hineingeboren. Die daraus erwachsenden Vor- oder Nachteile sind folglich ebenfalls unverdient. Der junge Kommunismus schafft zwar die kapitalistischen Klassen ab, aber indem er alle Menschen an einem Kriterium misst, dass sie aufgrund unterschiedlicher natürlicher und sozialer Voraussetzungen nur unterschiedlich erfüllen können, kommt es zu einem »de facto class system of social inequality based on talent and ability.«⁹³

Das Leistungsprinzip ist jedoch nicht nur differenzsensibel, wo es das nicht sein sollte, sondern auch differenzunsensibel, wo die Unterschiede zwischen den Individuen von Relevanz sind: »Ein Arbeiter ist verheiratet, der andre nicht; einer hat mehr Kinder als der andre etc. etc. Bei gleicher Arbeitsleistung und daher

89 Vgl. Husami: »Marx on Distributive Justice«, S. 46 f.

90 Ebd. S. 20.

91 Ebd. S. 21.

92 Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 124.

93 McCarthy, George E. (2019): *Marx and Social Justice. Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy*. Chicago: Haymarket. S. 244.

gleichem Anteil an dem gesellschaftlichen Konsumtionsfond erhält also der eine faktisch mehr als der andre; ist der eine reicher als der andre etc.«⁹⁴ Die beiden ethischen Probleme des Leistungsprinzips – Belohnung unverdienter Differenz einerseits, Blindheit für anspruchsbegründende Differenz andererseits – resultieren aus seinem *juridischen* Charakter: Es behandelt alle gleich (*ohne Ansehen der Person*). Welchen Schluss zog Marx daraus? Nahe liegt die Vermutung, dass er das rein prozedurale Leistungsprinzip durch ein Prinzip flankiert wissen wollte, das Güter *in Ansehung der Person* zuweist. Marx entscheidet sich jedoch anders. Anstatt das Leistungsprinzip durch kompensatorische Kriterien (natürliches Talent, soziales Umfeld, Charakter, Bedürfnisse etc.) zu *ergänzen*, um umso entschiedener an ihm *festhalten* zu können,⁹⁵ schlägt Marx vor, es in der zweiten Phase des Kommunismus durch das *Bedürfnisprinzip* zu *ersetzen*. Im Anschluss an die französischen Sozialisten Étienne Cabet und Louis Blanc lautet der Grundsatz: »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!«⁹⁶

Dieser Grundsatz beruht auf einer Gerechtigkeitsauffassung,⁹⁷ die heute als *relationaler Egalitarismus* bekannt ist. Dieser fordert nicht nur gleiche Verfahrensstandards und nachträgliche Korrekturen an der quantitativen Güterverteilung (als Entschädigung für unverdientes Pech). Überhaupt versteht er Gleichheit nicht *primär* als einen Verteilungswert. »Rather than assuming that justice requires the equal distribution of something and then asking what that something is, a relational approach asks what the broader ideal of equality implies about

94 MEW Bd. 19, S. 21.

95 Seit Elizabeth S. Andersons Kritik wird diese gerechtigkeitstheoretische Position als *luck egalitarianism* bezeichnet. Bekannte Vertreter sind Richard Arnesen, Ronald Dworkin, Gerald Cohen, Thomas Nagel und John Roemer. Sie alle unterscheiden soziale Ungleichheiten, die das Produkt kontingenter Umstände und daher kompensationsbedürftig sind, von solchen sozialen Ungleichheiten, die das Resultat frei getroffener Entscheidungen und daher gerechtfertigt sind. Kritisiert wird diese Unterscheidung von Scheffler, Samuel (2003): »What is Egalitarianism?«. In: *Philosophy & Public Affairs* 31 (1), S. 17–24.

96 MEW Bd. 19, S. 21. Marx ist nicht der Urheber des Slogans. »À chacun suivant ses besoins. De chacun suivant ses forces« (Cabet) bzw. »De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins« (Blanc) ist eine Revision des Mottos der Saint-Simonisten, die Aufgaben und Konsumtionsmittel nach dem Grundsatz »À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres« verteilen wollten (vgl. Lindner, Urs (2019): »Une question d'égalité. Sur la ›voie française‹ du dernier Marx«. In: Lindner, Kolja (Hrsg.): *Le dernier Marx*. Toulouse: Les éditions de l'Asymétrie. S. 335–354).

97 Man könnte, wenn man einen engeren Gerechtigkeitsbegriff favorisiert, stattdessen auch von einer Auffassung gelingenden Lebens sprechen. Um Worte lohnt es sich nicht zu streiten.

distributive questions.«⁹⁸ Anstatt Gerechtigkeit nur als ein Verteilungsproblem zu begreifen, richtet der relationale Egalitarismus seinen Blick auf die Beschaffenheit der interpersonellen Verhältnisse; er fragt, ob die sozialen Beziehungen und Institutionen hierarchisch oder unterdrückerisch sind, ob sie bestimmte Personengruppen ausschließen oder stigmatisieren – oder ob sie es ermöglichen, dass sich Menschen unabhängig von ihren Unterschieden als Gleiche begegnen, teilhaben und ein selbstbestimmtes Leben führen.⁹⁹ Die Gleichheit besteht nicht mehr darin, »daß an *gleichem Maßstab*, der Arbeit, gemessen wird«,¹⁰⁰ sondern darin, verschieden sein zu können, ohne herabgewürdigt zu werden. In diesem Sinne formulierte Marx den »*kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist.«¹⁰¹ Inbegriff von Gerechtigkeit ist die Gleichheit des *Respekts*, die Gleichheit, in substantieller Hinsicht frei sein zu können. Damit ist klar, »that the ideal of an egalitarian relationship draws on values other than equality itself.«¹⁰²

Deutlich wird der normative Kompass von Marx, wenn man sich ansieht, welche Bedingungen ihm zufolge erfüllt sein müssen, damit jeder einen Beitrag gemäß seiner individuellen Begabungen erbringen und jeder das erhalten kann, was er benötigt. Marx erwähnt, wenn auch nur beiläufig, zwei Punkte:

(1.) In der zweiten Phase des Kommunismus ist »die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz von geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden.«¹⁰³ Ein sachlicher Grund für die Anwendung des Leistungsprinzips in der ersten Phase des Kommunismus ist offenbar die aus der bürgerlichen Gesellschaft übernommene Hierarchie stark voneinander abgegrenzter Berufe, insbesondere die Tatsache, dass ein Teil der Gesellschaft unqualifizierte körperliche Arbeit verrichtet, während ein anderer Teil qualifizierte geistige Berufe hat. Mit der sukzessiven Veränderung der Arbeits-

98 Scheffler, Samuel (2015): »The Practice of Equality«. In: Fourie, Carina; Schuppert, Fabian und Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.): *Social Equality. On What it Means to be Equals*. Oxford: Oxford University Press. S. 21–44, hier: S. 23.

99 Siehe hierzu Anderson, Elizabeth S. (2012): »Equality«. In: David Estlund (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. S. 40–57; Anderson, Elizabeth S. (1999): »What is the Point of Equality?«. In: *Ethics* 109 (2), S. 287–337; Scheffler: »The Practice of Equality«. S. 24 ff.

100 MEW Bd. 19, S. 20.

101 MEW Bd. 1, S. 385.

102 Scheffler: »The Practice of Equality«. S. 24.

103 MEW Bd. 19, S. 21.

organisation gemäß des normativen Ideals relationaler Gleichheit entfällt jedoch zunehmend der sachliche Grund für das Leistungsprinzip.

(2.) Durch ihren veränderten Charakter ist die Arbeit nicht länger »nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden«. ¹⁰⁴ Arbeit ist keine Mühsal und Plackerei mehr, sondern »travail attractif«, das heißt »Selbstverwirklichung, Vergegenständlichung des Subjects, daher reale Freiheit«. ¹⁰⁵ Weil die menschlichen Anlagen nicht länger verkümmern, sondern die Individuen regelrecht aufblühen, ihre wissenschaftlichen und kreativen Potentiale entfalten, steigere sich auch das Produktivitätsniveau: »nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch ihre Produktivkräfte gewachsen und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – erst dann kann der bürgerliche Rechtshorizont ganz überschritten werden«. ¹⁰⁶ In einer derart reichen Gesellschaft verlieren distributive Fragen ihre Brisanz – so sie sich überhaupt noch stellen. ¹⁰⁷ Und in dem Maße, in dem der materielle Besitz in den Hintergrund tritt (weil für ihn gesorgt ist), wird zunehmend wichtiger, wer man sein möchte und was einen erfüllt. Damit lässt sich ein weiteres Ergebnis festhalten: Marx war nicht nur relationaler Egalitarist, sondern auch ethischer Perfektionist. ¹⁰⁸

Viel mehr erfahren wir in seinem Spätwerk jedoch nicht über die normativen Grundlagen seiner Kapitalismuskritik. Ergiebiger sind hier seine Frühschriften, insbesondere die *Ökonomisch-philosophischen Manuskripte* von 1844 und die damit im unmittelbaren Zusammenhang stehenden *Auszüge aus James Mills Buch Éléments d'économie politique*. In beiden Schriften beruht die Darstellung und

104 Ebd.

105 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 499.

106 MEW Bd. 19, S. 21.

107 Vgl. Buchanan: *Marx and Justice*. S. 57. Hans Kelsen sieht hierin »eine utopische Illusion; die typische Utopie eines in die Zukunft verlegten goldenen Zeitalters«. Gebe man die Illusion auf, laufe »Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen« auf folgenden Grundsatz hinaus: »Jeder nach seinen durch die kommunistische Gesellschaftsordnung anerkannten Fähigkeiten, jedem nach seinen durch diese Gesellschaftsordnung bestimmten Bedürfnissen« (Kelsen, Hans (2016): *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam. S. 34).

108 Vgl. Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialphilosophie*. Stuttgart: Schmetterling; Quante, Michael (2018): »Das gegenständliche Gattungswesen. Anmerkungen zur systematischen Aktualität der philosophischen Anthropologie von Karl Marx«. In: Jamme, Christoph; Rózsa, Erzsébet und Cobben, Paul (Hrsg.): *Geist heute. Annäherungen an Traditionen der deutschen Philosophie*. Paderborn: Fink. S. 87–100, hier: S. 91.

Bewertung der bürgerlichen Gesellschaft auf einer philosophischen Anthropologie, das heißt auf einem Begriff des Wesens des Menschen.

6 Philosophische Anthropologie – Der Mensch als Natur-, Freiheits- und Gesellschaftswesen

Zur Vermeidung möglicher Missverständnisse sei vorausgeschickt, was eine Wesensphilosophie aus Sicht von Marx *nicht* voraussetzt:

(1.) Die Diagnose, der Mensch sei entfremdet, impliziert nicht, wie Heinrich¹⁰⁹ annimmt, einen früheren Zustand, in dem er in Übereinstimmung mit seinem Gattungswesen lebte. Urzustandsfiktionen – seien es religiöse oder kontraktualistische – lehnt Marx bereits in den *Manuskripten* als zirkulär ab.¹¹⁰ Alles, was zeitlich vor der Entfremdung war, ist »nicht etwa nicht-entfremdet, sondern vor-entfremdet und undifferenziert.«¹¹¹

(2.) Dass Marx für seine Entfremdungsdiagnose keine Verfallsgeschichte erzählen muss, ja noch nicht einmal erzählen könnte, ist darin begründet, dass gewisse Potentiale, durch die sich der Mensch auszeichnet, sich erst unter bestimmten *historischen Bedingungen* entfalten lassen. In der weit zurückliegenden Vergangenheit waren diese Bedingungen jedoch nicht erfüllt. Die historischen Voraussetzungen eines nicht-entfremdeten Zustandes werden erst durch die entfremdeten Verhältnisse geschaffen.

(3.) Die Entfremdungsdiagnose setzt nicht voraus, dass die Menschen unter ihrer Situation subjektiv leiden. Zwar greift Marx aus didaktischen Gründen häufig auf grammatische Personen (»Ich«, »Du«, »Wir«) zurück, um Selbstverhältnisse und zwischenmenschlichen Beziehungen zu veranschaulichen. Unbestritten ist zudem, dass Marx die Entfremdungen des Lohnarbeiters als leidvoll schildert. Dennoch ist die von Marx ernstgenommene Teilnehmerperspektive keine notwendige Bedingung der von ihm geübten normativen Kritik – ausschlaggebend

109 Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot. S. 116.

110 Vgl. MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 235.

111 Quante, Michael (2009): »Kommentar«. In: Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 209–410, hier: S. 258.

sind letztlich die unter bestimmten geschichtlichen Umständen vorliegenden, aber nicht genutzten Entwicklungspotentiale.¹¹²

Marx unterscheidet vier Entfremdungsformen,¹¹³ die, sofern das positive Gegenstück nicht explizit erwähnt wird, *ex negativo* auf vier Grundzüge eines kommunistischen Gemeinwesens schließen lassen:

(1.) Entfremdung vom *Produkt* der Arbeit. Im Kapitalismus ist der Arbeiter weder Eigentümer der Arbeitsgegenstände noch der Arbeitsmittel, weshalb das Arbeitsprodukt nicht ihm, sondern dem Kapitalisten gehört. Der Lohn, den der Arbeiter erhält, ist so gering, dass er absolut verarmt. »Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirkt wird.«¹¹⁴ Davon abgesehen, dass das Arbeitsprodukt noch nicht einmal die physische Existenz des Arbeiters sicherstellt, erfüllt es auch nicht seine Funktion, dem Arbeiter als Spiegel seiner sinnlichen wie geistigen Fähigkeiten zu dienen. Marx führt hier mit dem Vergegenständlichungsmodell des Handelns¹¹⁵ einen von Hegel entwickelten Gedanken fort: Um sich auf sich selbst zu beziehen, um sich selbst als frei und wirkmächtig zu erfahren, muss der Mensch seinen Willen in eine Sache legen, das heißt er muss seinen Willen durch die Bearbeitung der äußeren Natur gegenständlich und damit anschaulich werden lassen.¹¹⁶ Im Kapitalismus spiegelt das Arbeitsprodukt dem Arbeiter jedoch weder *seinen* Willen wider noch ist in ihm das handwerkliche Geschick oder die

112 Vgl. Elbe, Ingo (2015): »Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 325–379, hier: S. 332.

113 Aus sachlichen Gründen werde ich, wie vor mir schon Urs Lindner und Steffen Herrmann, die Reihenfolge der dritten und vierten Entfremdung umdrehen (vgl. Lindner: *Marx und die Philosophie*. S. 112; Herrmann, Steffen (2017): »Drei Pathologien der Anerkennung. Kritische Theorie nach Rousseau, Hegel und Marx«. In: Ellmers, Sven und Hogh, Philip (Hrsg.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorie*. Weilerswist: Velbrück. S. 164–189, hier: S. 182).

114 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 236.

115 S. hierzu ausführlich Quante: »Kommentar«, S. 233–246.

116 In Feuerbachs *Wesen des Christentums* finden sich Überlegungen, die *prima facie* recht ähnlich klingen: »An dem Gegenstande wird daher der Mensch seiner selbst bewußt: das Bewußtsein des Gegenstands ist das Selbstbewußtsein des Menschen« (Feuerbach, Ludwig (2005): »Das Wesen des Christentums«. In: ders.: *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 76–225, hier: S. 82f.). Sieht man sich die Stellen jedoch näher an, zeigt sich, dass Feuerbach lediglich vom *Bewusstsein* des Gegenstands spricht, das heißt von intellektueller, nicht von *formierender* Aneignung. Marx wird dies später in der 1. Feuerbach-These kritisieren.

Bildung des Individuums vergegenständlicht. Es repräsentiert nicht die persönliche Gestaltungskraft, sondern ist »Ausdruck meines *Selbstverlustes* und meiner *Ohnmacht*«. ¹¹⁷ Begründet ist dies durch den besonderen Charakter des Arbeitsprozesses.

(2.) Entfremdung im *Akt* der Produktion. Arbeit ist für Marx ein intentionaler wie sinnlicher Vorgang, durch den der Mensch Gegenstände der äußeren Natur umformt und sich in diesem Zuge körperlich wie geistig bildet. Einerseits ist der Mensch durch die Natur zur Arbeit genötigt – sie bietet ihm nicht alles, was er benötigt, in einer ihm angemessenen Form –, andererseits muss Arbeit darum nicht als notwendiges Übel empfunden werden, sondern kann durchaus freudvoll sein – wenn das, was getan werden muss, dem entspricht, was der Mensch aus eigenem sinnlich-geistigen Antrieb tun will. Arbeit ist dann eine Form der Selbstverwirklichung, eine »individuelle *Lebensäußerung*«, ¹¹⁸ hat nicht nur poetische, sondern auch praktische Seiten. Mit der Warenproduktion hingegen wird der Arbeitsprozess instrumentell zugerichtet: »Mein Arbeiten *ist nicht* Leben«, sondern »ich arbeite *um zu leben*, um mir ein *Mittel* des Lebens zu verschaffen.« ¹¹⁹ Die Arbeit wird dem Arbeiter daher gleichgültig. Aus einer in sich vollendeten Tätigkeit, einer Tätigkeit, die schon *als solche* bedeutsam ist, wird ein rein funktionaler Vorgang. Mehr noch, um ihre Effizienz zu steigern, wird die Arbeit unter der Leitung des Kapitals in immer kleinere Teiloperationen zerlegt. Der Mensch wird, wie Marx unter Rückgriff auf Hegel ¹²⁰ formuliert, ein »abstraktes Wesen«, gleicht zunehmend einer »Drehmaschine«, wird »zur geistigen und physischen Mißgeburt«. ¹²¹ Seine Tätigkeit ist dem Arbeiter darum »*verhaßt*, eine *Qual*«, eine »*erzwungene* Tätigkeit«, die »nur durch eine *äusserliche* zufällige Noth, *nicht* durch eine *innere* *nothwendige* Noth mir auferlegt ist.« ¹²²

(3.) Entfremdung des Menschen vom Menschen. Marx verdeutlicht diesen Entfremdungsaspekt an den zwischenmenschlichen Beziehungen der Warenbesitzer. Produziert man für den Markt, möchte man in erster Linie nicht die Bedürfnisse des Anderen, sondern seine eigenen Bedürfnisse befriedigen: »Ich habe für

117 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 466.

118 Ebd. S. 465.

119 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 466.

120 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. In: ders.: Werke. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 352, § 198.

121 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 456.

122 Ebd. S. 466.

mich producirt und nicht für dich, wie Du für dich producirt hast und nicht für mich.«¹²³ Weil A nur für sich produziert hat, kann B nur den Gebrauchswert von A, nicht aber die Beziehung zu ihm genießen. Es wäre weltfremd, davon auszugehen, dass A sich wirklich um ihn sorgt, wenn er sich an ihm und seinen Anliegen interessiert zeigt. Mit guten Gründen müsste er vielmehr annehmen, dass A ihn täuscht, ihm nur etwas vormacht – trachtet er doch selbst danach, A zu übervorteilen. Dies ruiniert die Anerkennung, die sich beide entgegenbringen. Sie ist nicht Ausdruck der Dankbarkeit, die sie empfinden, weil sie uneigennützig füreinander tätig waren. Sie erfolgt vielmehr aus instrumentellen Gründen. Sie bezieht sich nicht auf den »Menschen als Menschen«,¹²⁴ sondern auf den Status als Rechtsperson und Eigentümer von Sachen. Festgehalten im Vertrag gleicht sie dem Waffenstillstand nach einem Kampf: »Das Maß der Macht, welche ich meinem Gegenstand über deinen einräume, bedarf allerdings, um zu einer wirklichen Macht zu werden, deiner *Anerkennung*. Unsere wechselseitige Anerkennung über die wechselseitige Macht unserer Gegenstände ist aber ein Kampf, und im Kampf siegt, wer me[hr] Energie, Kraft, Einsicht oder Gewandtheit besitzt. Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt. Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen, so suchen wir uns wechselseitig einen Schein vorzumachen und der Gewandteste übervorteilt den andern.«¹²⁵ Am Markt treffen sich Akteure, die ihr Interesse am anderen nur vorspielen, um ihre egoistischen Ziele zu erreichen – und sich folglich gegenseitig misstrauen. Anders im Kommunismus. Dort hätte ich den Gegenstand nicht für mich hergestellt – weder unmittelbar noch mittelbar. Ich hätte ihn für den Anderen hergestellt, um *seinetwillen*. Abgesehen vom Selbstverwirklichungsaspekt ginge es darum, dass der Andere seine Bedürfnisse befriedigen kann, weil er ein Mensch ist. Der Andere würde deshalb nicht einfach nur einen Gegenstand genießen, er würde sich darüber hinaus daran erfreuen, dass ich den Gegenstand für ihn ohne Hintergedanken hergestellt habe, das heißt er würde den *Charakter der sozialen Beziehung* genießen, die Tatsache, dass ich ihn als Selbstzweck anerkenne. Dafür zeugt er mir wiederum Respekt. Ich würde von ihm »als eine Ergänzung [s]eines eignen Wesens, als ein nothwendiger Theil [s]einer selbst gewußt und empfunden«, wüsste »sowohl in [s]einem Denken als in [s]einer Liebe mich bestätigt«. ¹²⁶

123 Ebd. S. 462.

124 Ebd.

125 Ebd. S. 463 f.

126 MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 465.

(4.) Entfremdung vom Gattungswesen. Der Begriff des menschlichen Gattungswesens weist drei Dimensionen auf:

(a.) Der Mensch lebt, wie das Tier, von der Natur, »ist ein Theil der Natur«. ¹²⁷

(b.) Vom Tier unterscheidet sich der Mensch jedoch schon durch den *Umfang* der von ihm genutzten Gegenstände. Während das Tier auf seine ökologische Nische beschränkt ist – das heißt auf einen ganz bestimmten geographischen Bereich mit spezifischen ökologischen Eigenschaften spezialisiert ist –, könne sich der Mensch auf »die ganze Natur« ¹²⁸ beziehen. Anders als das instinktgesteuerte Tier, welches unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit ¹²⁹ ist, handele der Mensch dabei reflexiv: »Der Mensch macht seine Lebensthätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins.« ¹³⁰ Dies ermögliche es schließlich, im emphatischen Sinne *frei* tätig zu sein, das heißt Tätigkeiten zu vollziehen, die nicht instrumentell auf einen vorgängigen somatischen Reiz bezogen sind: Das Tier »producirt nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfniß producirt und erst wahrhaft producirt, in der Freiheit von demselben.« ¹³¹

(c.) Die Rede vom Gattungswesen hat eine genuin sozialphilosophische Dimension, auch wenn sie in den (unausgearbeiteten) *Manuskripten* weniger stark hervortritt als in *Zur Judenfrage* oder den *Auszügen*. Für Marx ist der Mensch ein »Gemeinwesen«, ¹³² das heißt ein Wesen, für das soziale Kooperation *intrinsisch* wertvoll ist. Folgt der Mensch seiner Natur, empfindet es soziale Institutionen nicht als Begrenzung seiner Freiheit. Es sind Orte, an denen sich Individuen wechselseitig ergänzen können. Anders in der bürgerlichen Gesellschaft. Hier dienen soziale Institutionen lediglich dazu, die Willkür der vereinzelt Einzelnen einzuhegen. Explizit kritisiert dies Marx an den Deklarationen der Menschenrechte: »Weit entfernt, daß der Mensch in ihnen als Gattungswesen aufgefaßt wurde, erscheint vielmehr das Gattungsleben selbst, die Gesellschaft, als ein den Individuen äußerlicher Rahmen, als Beschränkung ihrer ursprünglichen Selbständigkeit.« Das »politische Gemeinwesen« wird »zum bloßen Mittel [...] herabgesetzt«, das heißt »die Sphäre, in welcher sich der Mensch als Gemeinwesen verhält«, wird

127 Ebd. S.240.

128 Ebd.

129 Ebd.

130 Ebd.

131 Ebd. S.241.

132 MEW Bd. 1, S. 366; MEW Bd. 4, S. 462.

der Sphäre untergeordnet, »in welcher er sich als Teilwesen verhält«. Es wird »nicht der Mensch als citoyen, sondern der Mensch als bourgeois für den *eigentlichen* und *wahren* Menschen genommen«. ¹³³ Angedeutet wird dies auch in den *Manuskripten*, wenn Marx bemerkt, dass die entfremdete Arbeit das »*Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens« ¹³⁴ degradiere. Diese objektive Entfremdung vom Gattungswesen findet ihren Niederschlag in der subjektiven Vorstellung vom Wesen des Menschen: Die strukturellen Zwänge der Konkurrenz haben unsere Selbst- und Weltwahrnehmung derart stark geprägt, dass wir den Egoismus der bürgerlichen Gesellschaft für natürlich erachten; die Entfremdung ist so weit fortgeschritten, dass wir die zweite Natur mit der ersten Natur verwechseln. Marx verdeutlicht dies in den *Auszügen* daran, wie die artikulierten Bedürfnisse von Menschen, die keine Gegenleistung erbringen können, empfunden werden:

Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsere Gegenstände in ihrer Beziehung auf einander. Eine menschliche Sprache verstanden wir nicht und sie bliebe effektlos; sie würde von der einen Seite als Bitte, als Flehn und darum als eine *Demüthigung* gewußt, empfunden und daher mit Schaam [...] vorgebracht, von der andern Seite als *Unverschämtheit* oder *Wahnwitz* aufgenommen und zurückgewiesen werden. So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesens uns als eine *Verletzung der menschlichen Würde*, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werthe als die gerechtfertigte [...] menschliche Würde erscheint. ¹³⁵

Unterliegen die Menschen nicht mehr den Zwängen der bürgerlichen Gesellschaft, entwickeln sie ein Verständnis des menschlichen Wesens, das dem menschlichen Wesen adäquat ist. In der unentfremdeten Arbeit genieße ich dann, meine Individualität zur Geltung gebracht und zugleich »mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben«. ¹³⁶

133 MEW Bd. 1, S. 366.

134 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 240.

135 Ebd. S. 464.

136 Ebd. S. 465.

7 Normativität im Früh- und Spätwerk

In welchem Verhältnis stehen die normativen Kritiken des Frühwerks zu denen des reifen Marx? Auf der einen Seite sehe ich, wie Ingo Elbe,¹³⁷ eine entscheidende Differenz darin, dass Marx in den *Manuskripten* erfolglos versucht, die Existenz des Privateigentums an Produktionsmitteln über die Entfremdung des Arbeiters (von seinem Produkt und seiner Arbeit) zu erklären: Privateigentum und Kapitalverhältnis seien nicht »Ursache der entäusserten Arbeit«, sondern »vielmehr eine Konsequenz der selben«.¹³⁸ Wenn Marx 1844 davon ausgeht, dass entfremdete Arbeit Privateigentum an Produktionsmitteln erzeugt, verwechselt er die Reproduktion des (historisch durch gewaltsame Enteignungen geschaffenen) Kapitalverhältnisses mit seiner *ursprünglichen Setzung*. Anders gesagt, *begründungstheoretisch* ist Marx in den *Manuskripten* noch längst nicht auf dem Niveau seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie.

Auf der anderen Seite gehe ich wie Michael Quante davon aus, dass es zwischen dem Früh- und Spätwerk in *normativer* Hinsicht »eine fundamentale Kontinuität«¹³⁹ gibt. Als die beiden wichtigsten Kontinuitätslinien stellten sich der *relationale Egalitarismus* und der am Vergegenständlichungsmodell des Handelns orientierte *ethische Perfektionismus* heraus. Wie der Rückgriff auf die Frühschriften zeigte, laufen beide Kontinuitätslinien im Freiheitsbegriff zusammen: Als ein Wesen, das nicht blind seinen Instinkten folgt, sondern über das Vermögen reflektierter Willensbildung verfügt, ist der Mensch zum einen bestrebt, seine *Individualität* gegenstandsvermittelt zur Geltung zu bringen, zum anderen kann er, sobald die historischen Umstände es erlauben, im Bereich der Produktion nicht-instrumentelle zwischenmenschliche Beziehungen unterhalten.

Gegen die Kontinuitätsthese argumentiert Michael Heinrich.¹⁴⁰ Er beruft sich dabei auf die Feuerbach-Thesen und Stellen in der *Deutschen Ideologie*, in denen Wesensbestimmungen des Menschen von Marx als Hypostasierungen sozialfor-

137 Elbe: »Entfremdete und abstrakte Arbeit«. S. 352 ff.

138 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 244.

139 Quante: »Das gegenständliche Gattungswesen«. S. 87.

140 Heinrich, Michael (2004): »Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung«. In: Kirchhoff, Christine; Meyer, Lars; Pahl, Hanno; Heckel, Judith und Engemann, Christoph (Hrsg.): *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 249–270.

mationsrelativer Handlungsmuster gedeutet werden.¹⁴¹ Im Zuge seiner Kritik der Junghegelianer, so Heinrich in Anschluss an Althusser, habe Marx implizit auch mit seiner philosophischen Anthropologie gebrochen. Und tatsächlich spricht Marx 1859, im Vorwort von *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, davon, dass das unveröffentlichte Manuskript von 1845 dazu diene, mit »unserm ehemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen«.¹⁴²

Man sollte diesen rückblickenden Kommentar ernst nehmen. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass die Feuerbach-Kritik, die Max Stirner in *Der Einzige und sein Eigentum* übte, auf Marx und Engels großen Eindruck machte. Man sollte den Kommentar aber auch nicht auf die Goldwaage legen. Denn erstens gehört es in der Marx-Forschung mittlerweile zum *common sense*, dass das meta-theoretische Selbstverständnis von Marx seine wissenschaftliche Praxis häufig nicht adäquat wiedergibt, und zweitens hat Marx 1859 grundlegende Positionen von 1845 bereits wieder kassiert oder zumindest deutlich entschärft. Heinrich benennt selbst einige Revisionen:¹⁴³ Die menschliche Praxis gelte dem reifen Marx nicht als das *Erklärende*, sondern als das *zu Erklärende*. Um die Praxis zu verstehen, dessen sei sich Marx 1859 bewusst, bedürfe es theoretischer Konstruktionen; Marx bringt nicht mehr die einfach zu benennende Empirie gegen Abstraktionen in Stellung, sondern setze letztere bewusst ein. Auf Grundlage der daraus hervorgehenden Strukturtheorie sei es Marx schließlich möglich gewesen, Ideologie nicht länger als interessengeleitete Rechtfertigungen der herrschenden Klasse,¹⁴⁴ sondern als klassenübergreifend-spontanen Effekt verselbständigter Verhältnisse zu begreifen (Fetischtheorie).

Heinrich selbst sieht also weitreichende Veränderungen im marxschen Denken nach 1845. Mit seiner frühen Wesensphilosophie habe er jedoch dauerhaft gebrochen. Nur wie erklärt es sich dann, dass sich der späte Marx weiterhin wesensphilosophischer Begriffe bedient – wenn auch seltener und mit weniger Pathos? Die folgende Passage aus den *Grundrissen* jedenfalls hätte auch aus den *Manuskripten* stammen können:

Daß das Bedürfniß des einen durch das Product des andren und vice versa befriedigt werden kann, und der eine fähig ist den Gegenstand dem Bedürfniß des andren zu produciren und jeder dem andren als Eigen-

141 MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 46.

142 MEW Bd. 19, S. 10.

143 Vgl. Heinrich: Die Wissenschaft vom Wert. S. 259 ff.

144 Vgl. MEGA² Abt. I, Bd. 5, S. 60.

thümer des Objekts des Bedürfnisses des andren gegenübersteht, zeigt, daß jeder als Mensch über sein eignes besonderes Bedürfnis etc übergreift, und daß sie sich als Menschen zu einander verhalten; daß ihr gemeinschaftliches Gattungswesen von allen gewußt ist. Es kömmt sonst nicht vor, daß Elephanten für Tiger oder Thiere für andre Thiere produciren.¹⁴⁵

Nicht nur, dass Marx noch 1857/1858 ohne jeden Vorbehalt das Wort Gattungswesen verwendet, er versteht es auch mit derselben Bedeutung wie 1844 und benutzt es im gleichen Zusammenhang wie 1844: Es geht darum, wie sich die gattungsspezifische Eigenschaft reflexiver Produktion in der warenproduzierenden Gesellschaft darstellt. Die Warenbesitzer, so führt Marx die zitierte Stelle weiter, sind sich bewusst, dass sie ihr eigenes Bedürfnis nur befriedigen können, wenn sie das Bedürfnis des Anderen ebenfalls befriedigen. Sie wissen, dass ihre soziale Beziehung eine der wechselseitigen Ergänzung ist, aber die wechselseitige Ergänzung ist nicht der *subjektive Grund* der sozialen Beziehung: »D.h., das gemeinschaftliche Interesse, was als Motiv des Gesamtakts erscheint, ist zwar als fact von beiden Seiten anerkannt, aber als solches ist es nicht Motiv, sondern geht so zu sagen nur hinter dem Rücken der in sich selbst reflectirten Sonderinteressen, dem Einzelinteresse im Gegensatz zu dem des andren vor.«¹⁴⁶ Für die anderen Entfremdungsformen finden sich ebenfalls Entsprechungen in der Kritik der politischen Ökonomie – sowohl der Sache nach als auch terminologisch.¹⁴⁷

8 Individuum und Gattung

Wie gesehen vereint der Begriff des Gattungswesens eine perfektionistische und eine sozialphilosophische Dimension. Ungeklärt blieb bislang jedoch, welchen Stellenwert sie für Marx haben. Ist eine von ihnen bedeutsamer als die andere? Legt Marx mehr Wert auf die soziale Natur oder auf die Selbstverwirklichung des Individuums? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir zunächst die Sozialphilosophie von Marx stärker konturieren. Und dafür wiederum bietet sich ein Vergleich mit der Sozialphilosophie Hegels an, denn wenn Marx in den Schriften aus den Jahren 1843–1844 mit dem Begriff des Gattungswesens zum Ausdruck bringen will, dass der Mensch (auch) ein *Gemeinwesen* ist, erinnert dies nicht nur

145 MEGA² Abt. II, Bd. 1.1, S. 166f.

146 Ebd. S. 167f.

147 S. MEW Bd. 23, S. 596, 635, 674; MEW Bd. 26.2, S. 418; MEW Bd. 26.3, S. 255, 309, 488.

an den Hegel-Schüler Feuerbach, sondern auch an Hegel selbst, der unter konkreter Freiheit das Bei-sich-selbst-sein-Können im Anderen verstand:

Diese Freiheit haben wir aber schon in der Empfindung, z.B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst.¹⁴⁸

Hegel bezog diesen Gedanken nicht nur auf Intimbeziehungen, sondern auf sämtliche Bereiche der Sittlichkeit, das heißt auch auf den Staat und die Berufsgenossenschaft. So wendet er gegen die vertragstheoretische Reduktion des Staats auf ein bloßes Mittel der Privateigentümer ein:

Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen.¹⁴⁹

Und auch die Berufsgenossenschaft heißt nicht ohne Grund *Korporation* (von lat. *corpus*): Sie ist nicht etwa ein dem Individualinteresse dienender *Zweckverband* (wie private Vereine oder Assoziationen), sondern ein *Lebensverband*. Damit soll nicht gesagt sein, dass Hegel ein anti-individualistischer Denker gewesen wäre. Tatsächlich hat Hegel Individualität nicht als Gefahr gesehen, sondern als Charakteristikum höherstufiger Sittlichkeit. Man erwartet mit Recht von sozialen Institutionen, dass sie uns Freiheitsräume bereitstellen, in denen unsere individuellen, ja sogar unsere idiosynkratischen Seiten zur Geltung kommen können. Dennoch – und das übersehen allzu liberale Lesarten – bleibt Hegels Sittlichkeitsdenken am Organismusmodell orientiert.¹⁵⁰ Ein sittliches Leben ist für Hegel ein »Leben im Allgemeinen für das Allgemeine«. ¹⁵¹ Eine sittliche Person sieht in den sozialen Institutionen und gemeinschaftlichen Praktiken nicht etwa ein Mittel für seinen egoistischen Zweck, vielmehr identifiziert sie sich mit ihnen: Ein Teil

148 Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. S. 57, § 5.

149 Ebd. S. 399, § 258 A.

150 S. Ellmers, Sven (2017): »Platonische Motive in Hegels Sittlichkeitslehre«. In: Ellmers, Sven und Herrmann, Steffen (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Paderborn: Fink. S. 73–98.

151 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): »Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann«. In: ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Christian Lucas, Claudia Becker, Wolfgang Bonsiepen, Annemarie Gethmann-Siefert, Friedrich Hogemann, Kurt Rainer Meist, Hans Josef Schneider, Walter Jaeschke und Christoph Jamme. Hamburg: Meiner. S. 113.

von ihnen zu sein, ist konstitutiv für die Identität der sittlichen Person. Mithin haben soziale Institutionen nicht nur einen *ontologischen*, sie haben auch einen *evaluativen* Vorrang.

Deutlich weiter ging Moses Heß, ein Sozialist, der für die Entwicklung des marx-schen Denkens eine Zeit lang sehr wichtig gewesen ist. Während Hegel sich um eine differenzierte Sozialphilosophie bemühte, operiert Heß in Über das *Geld-wesen* mit einem simplen Gegensatz von Individuum und Gattung:

Der Mensch opfert mit Bewußtsein sein individuelles Leben dem Leben der Gattung, wenn eine Collision zwischen beiden eintritt. Selbst die noch nicht denkenden Wesen, die Thiere, welche empfinden, vergessen ihren *Instinct der Selbsterhaltung*, ihren *Selbsterhaltungstrieb*, wo dieser mit ihrem *Selbsterzeugungstrieb*, mit ihrem Gattungswesen [...] in Collision geräth. [...] Auf *diese* Weltordnung ist die *natürliche* Weltanschauung begründet, welche in der *Gattung* das *Leben selbst*, im *Individuum* dagegen nur das *Mittel* zum Leben erblickt. Die *umgekehrte* Weltanschauung herrscht dagegen im Zustande des Egoismus, weil dieser Zustand selbst der einer *verkehrten* Welt ist.¹⁵²

Es spricht einiges dafür, dass sich die Wege von Marx und Hegel und erst recht die von Marx und Heß an diesem Punkt trennen. Gemeinsam ist ihnen zwar die Ablehnung des methodologischen Individualismus, das heißt keiner von ihnen geht davon aus, dass sich soziale Strukturen aus den Interaktionen von vorgängig existierenden Individuen erklären lassen. Hegel, Heß und Marx sind in sozialontologischer Hinsicht Holisten, das heißt sie gehen davon aus, dass man den Sinn einer menschlichen Handlung nur verstehen kann, wenn man von ihrer sozialen Einbettung ausgeht. Davon zu unterscheiden ist die Frage, welche Selbstverhältnisse und Interaktionsmuster die drei *wertschätzen*. Anders gesagt, die *sozialontologische* Position präjudiziert nicht das *Gesellschaftsideal* des Philosophen: Holisten sind nicht auf eine Utopie festgelegt, in der die Gemeinschaft im Zentrum steht. Stattdessen kann ihre primäre Wertschätzung der individuellen Differenz gelten. Und umgekehrt befürworten Atomisten zwar in der Regel eine plura-

152 Hess, Moses (1961): »Über das Geldwesen«. In: ders.: *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850. Eine Auswahl*. Hrsg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Berlin: Akademie. S. 334.

listische Gesellschaft, sie können aber, wie die Sozialutopie B. F. Skinners zeigt, ebenso kollektivistische Ideale vertreten.¹⁵³

Wie verhält es sich bei Marx? Anders als Ernst Michael Lange¹⁵⁴ sehe ich keine Anzeichen dafür, dass er, wie Heß, im Individuum nur ein Mittel für die Gattung sieht – selbst beim frühen Marx nicht. Die differenzsensiblere Auffassung Hegels, dass wahre Sittlichkeit auf Individualität gründet, Gemeinschaft und Gemeinschaftsleben jedoch evaluativ vorrangig sind, ließe sich möglicherweise noch aus der einen anderen interpretationsbedürftigen Stelle herauslesen, aber das Problem scheint mir beim frühen Marx eher zu sein, dass er die Frage des Vorrangs schlichtweg umgeht, indem er die Gleichgerichtetheit von individuellen und gesellschaftlichen Ansprüchen unterstellt. Gegen den Kollektivismus-Vorwurf spricht jedenfalls, dass in den *Manuskripten* die soziale Natur des Menschen im Zuge der Darstellung der Entfremdung vom Gattungswesen höchstens angerissen wird. Im Mittelpunkt steht stattdessen der Gedanke individueller Selbstentfaltung. Ein Indikator für einen starken Gemeinschaftsbezug wäre, wenn Marx kooperativen Arbeitsformen besondere Bedeutung beigemessen hätte. Tatsächlich grenzt er sich in den *Manuskripten* jedoch von der Vorstellung ab, nur die in Gemeinschaft ausgeübte Arbeit sei unentfremdet: »Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. thätig bin, eine Thätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* thätig.«¹⁵⁵ Es ist nicht wichtig, *mit wem*, sondern *für wen* ich produziere. Entscheidend ist die Absicht: Im Kommunismus bereitet es den Menschen Genugtuung, mit dem eigenen Produkt anderen bei der Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu helfen. Mit altruistischem Selbstopfer hat dies jedoch nichts zu tun, denn es besteht ein nicht unerheblicher Teil der Genugtuung des nicht-entfremdeten Menschen darin, dass der Andere ein von *ihm* hergestelltes Produkt genießt. Wie Brudney richtig bemerkt, muss der Andere dafür auf *seine* Produkte *angewiesen* sein.¹⁵⁶ Wäre er nicht auf sie angewiesen, würde er dem Produzenten keine Anerkennung für das

153 Vgl. Taylor, Charles (1998): »Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate«. In: Rosenblum, Nancy L. (Hrsg.): *Liberalism and the Moral Life*. Harvard: Harvard University Press. S. 159–182.

154 Lange, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Karl Marx*. Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein. S. 109.

155 MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 267.

156 Brudney, Daniel (1997): »Community and Completion«. In: Reath, Andrews; Herman, Barbara und Korsgaard, Christine M. (Hrsg.): *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 388–415.

von ihm Geleistete entgegenbringen. Mithin predigt die Kommunismus-Skizze der *Auszüge* nicht Selbstpreisgabe, sondern formuliert das Ideal wechselseitiger Anerkennung sich wechselseitig unterstützender Produzenten, die stolz auf das sind, was sie hergestellt haben. Aber selbst die Idee reziproker Anerkennung rückt bei Marx mit der Zeit in den Hintergrund. In der unter gemeinschaftlicher Kontrolle erfolgenden materiellen Produktion sieht er zunehmend ein bloßes Mittel für den perfektionistischen Zweck. Kommunismus ist laut den *Grundrissen*:

Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Productivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens.¹⁵⁷

Die gesellschaftliche Produktivität, die Marx im Kooperations-, Manufaktur- und Maschinerie-Kapitel des ersten *Kapital*-Bandes beschreibt, tritt den Produzenten im Kommunismus zwar nicht mehr als eine ihnen fremde Macht entgegen, sondern wird von den Produzenten als ihre eigene Produktivität gewusst, davon abgesehen wird die materielle Produktion von Marx aber häufig nicht als Zweck an sich thematisiert, sondern als notwendige Bedingung für das, worum es ihm eigentlich geht: freie Individualität. Eine gleichlautende Stelle aus den *Grundrissen* verdeutlicht, an welche Tätigkeiten Marx dabei denkt: »Wirklich freie Arbeiten z.B. Componiren ist [...] verdammtester Ernst, intensivste Anstrengung.«¹⁵⁸ Wie in den *Manuskripten* geht es um Tätigkeiten, die nicht dem physischen Bedürfnis entspringen, die kein Mittel für außer ihnen liegende Zwecke sind, kurz: um geistig-künstlerische Praxis. Dies geht selbst noch aus einer verstörend abgeklärten Passage in den *Theorien über den Mehrwert* hervor, die *prima facie* der Gattung einen Vorrang vor dem Individuum einräumt:

Ricardo betrachtet mit Recht, für seine Zeit, die kapitalistische Produktionsweise als die vorteilhafteste für die Produktion überhaupt, als die vorteilhafteste zur Erzeugung des Reichtums. Er will die Produktion der Produktion halber, und dies ist recht. Wollte man behaupten, wie es sentimentale Gegner Ricardos getan haben, daß die Produktion nicht als solche der Zweck sei, so vergißt man, daß Produktion um der Produktion halber nichts heißt, als Entwicklung der menschlichen Produktivkräfte, also Entwicklung des Reichtums der menschlichen Natur als Selbstzweck. Stellt man, wie Sismondi, das Wohl der einzelnen diesem Zweck gegen-

157 MEGA² Abt. II, Bd. 1.1, S. 91.

158 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 499.

über, so behauptet man, daß die Entwicklung der Gattung aufgehalten werden muß, um das Wohl der einzelnen zu sichern, daß also z.B. kein Krieg geführt werden dürfe, worin einzelne jedenfalls kaputtgehn. (Sismondi hat nur recht gegen die Ökonomen, die diesen Gegensatz vertuschen, leugnen.) Daß diese Entwicklung der Fähigkeiten der Gattung Mensch, obgleich sie sich zunächst auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen macht, schließlich diesen Antagonismus durchbricht und zusammenfällt mit der Entwicklung des einzelnen Individuums, daß also die höhere Entwicklung der Individualität nur durch einen historischen Prozeß erkaufte wird, worin die Individuen geopfert werden, wird nicht verstanden.¹⁵⁹

Im Gegensatz zu Heß ist der Vorrang der Gattung vor dem Individuum für Marx lediglich eine *transitorische* Notwendigkeit. Weil das primäre Ziel die »Selbstverwirklichung des Individuums«¹⁶⁰ ist, gilt es im Kommunismus die Arbeitszeit so weit wie möglich zu reduzieren. Freiheit in der materiellen Produktion besteht dann lediglich darin, dass die Menschen

ihren Stoffwechsel mit der Natur [...] mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühen kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.¹⁶¹

Ganz gleich, an welche der beiden Emanzipationsvorstellungen wir uns halten – das Ideal der Freiheit *in* der Arbeit (*Kritik des Gothaer Programms*) oder das Ideal der Freiheit *von* der Arbeit (3. *Kapital*-Band) –, Marx erweist sich in erster Linie als ethischer Perfektionist. Dass der Kollektivismus-Verdacht haltlos ist, bedeutet wiederum nicht, dass Marx eine vollends befriedigende Antwort auf die Normativitätsfrage gegeben hat. Zu diskutieren wäre, ob ein positiver Freiheitsbegriff nicht mehr umfassen müsste als die Perspektive individueller Entfaltung.

159 MEW Bd. 26.2, S. 111.

160 MEGA² Abt. II, Bd. 1.2, S. 499.

161 MEW Bd. 25, S. 828.

Literatur

Siglen

MEW Marx, Karl und Engels, Friedrich (1956 ff.): *Werke*. Berlin: Dietz.

MEGA² Marx, Karl und Engels, Friedrich (1975 ff.): *Gesamtausgabe*. Berlin: Dietz, Akademie Verlag, De Gruyter.

Karl Marx

Marx, Karl [1840–1841]: »Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang«. In: MEW Bd. 40, S. 257–373.

Marx, Karl [1842]: »Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Erster Artikel. Debatten über Preßfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen«. In: MEW Bd. 1, S. 28–77.

Marx, Karl [1843]: »Briefe aus den Deutsch-Französischen Jahrbüchern«. In: MEW Bd. 1, S. 337–346.

Marx, Karl [1843]: »Zur Judenfrage«. In: MEW Bd. 1, S. 347–377.

Marx, Karl [1843]: »Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie«. In: MEW Bd. 1, S. 378–391.

Marx, Karl [1844]: »Ökonomisch-philosophische Manuskripte«. In: MEGA² Abt. I, Bd. 2, S. 189–322.

Marx, Karl [1844]: »James Mill. Éléments d'économie politique«. In: MEGA² Abt. IV, Bd. 2, S. 428–466.

Marx, Karl [1845]: »Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten«. In: MEW Bd. 2, S. 3–223.

Marx, Karl [1845]: »Deutsche Ideologie. Manuskripte und Drucke (1845–1847)«. In: MEGA² Abt. I, Bd. 5.

Marx, Karl [1847]: »Das Elend der Philosophie. Antwort auf Proudhons ›Philosophie des Elends«. In: MEW Bd. 4, S. 63–182.

Marx, Karl [1848]: »Manifest der kommunistischen Partei«. In: MEW Bd. 4, S. 459–493.

- Marx, Karl [1853]: »Die Todesstrafe. Herrn Cobdens Pamphlet. Anordnungen der Bank von England«. In: MEW Bd. 8, S. 506–513.
- Marx, Karl [1857–1858]: »Ökonomische Manuskripte 1857/1858«. In: MEGA² Abt. II, Bd. 1.1 und 1.2.
- Marx, Karl [1859]: »Zur Kritik der politischen Ökonomie«. In: MEW Bd. 13.
- Marx, Karl [1861–1863]: »Theorien über den Mehrwert. Zweiter Teil«. In: MEW Bd. 26.2.
- Marx, Karl [1861–1863]: »Theorien über den Mehrwert. Dritter Teil«. In: MEW Bd. 26.3.
- Marx, Karl [1864–1865]: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band«. In: MEW Bd. 25.
- Marx, Karl [1867–1872]: »Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band«. In: MEW Bd. 23.
- Marx, Karl [1875]: »Kritik des Gothaer Programms. Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei«. In: MEW Bd. 19, S. 15–32.
- Marx, Karl [1877]: »Brief an die Redaktion der ›Otetschwestwennyje Sapiski«. In: MEW Bd. 19, S. 107–112.
- Marx, Karl [1877]: »Brief an Friedrich Adolph Sorge«. In: MEW Bd. 34, S. 302–304.

Forschungsliteratur

- Althusser, Louis (1968): *Für Marx*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Anderson, Elizabeth S. (2012): »Equality«. In: Estlund, David (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. S. 40–57.
- Anderson, Elizabeth S. (1999): »What is the Point of Equality?«. In: *Ethics* 109 (2), S. 287–337.
- Aristoteles (2013): *Nikomachische Ethik*. Hrsg. von Ursula Wolf. Hamburg: Rowohlt.
- Brenkert, George G. (2014): »Freedom and Private Property in Marx«. In: Cohen, Marshall; Nagel, Thomas und Scanlon, Thomas (Hrsg.): *Marx, Justice and*

History. A Philosophy & Public Affairs Reader. Princeton: Princeton University Press. S. 80–105.

Brudney, Daniel (1997): »Community and Completion«. In: Reath, Andrews; Herman, Barbara und Korsgaard, Christine M. (Hrsg.): *Reclaiming the History of Ethics. Essays for John Rawls*. Cambridge: Cambridge University Press. S. 388–415.

Buchanan, Allen E. (1982): *Marx and Justice. The Radical Critique of Liberalism*. Totowa: Rowman & Littlefield.

Cohen, Gerald A. (2014): »Review of Karl Marx, by Allen W. Wood«. In: ders.: *Lectures on the History of Moral and Political Philosophy*. Hrsg. von Jonathan Wolff. Princeton und Oxford: Princeton University Press. S. 298–304.

Cohen, Gerald A. (1983): »Review of Wood«. In: *Mind* 92, S. 440–445.

Elbe, Ingo (2008): »Umwälzungsmomente der alten Gesellschaft. Revolutionstheorie und ihre Kritik bei Marx«. In: Kettner, Fabian und Mentz, Paul (Hrsg.): *Theorie als Kritik*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 93–123.

Elbe, Ingo (2015): »Entfremdete und abstrakte Arbeit. Marx' Ökonomisch-philosophische Manuskripte im Vergleich zu seiner späteren Kritik der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Paradigmen anonymer Herrschaft. Politische Philosophie von Hobbes bis Arendt*. Würzburg: Königshausen & Neumann. S. 325–379.

Ellmers, Sven (2015): *Freiheit und Wirtschaft. Theorie der bürgerlichen Gesellschaft nach Hegel*. Bielefeld: transcript.

Ellmers, Sven (2017): »Platonische Motive in Hegels Sittlichkeitslehre«. In: Ellmers, Sven und Herrmann, Steffen (Hrsg.): *Korporation und Sittlichkeit. Zur Aktualität von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Paderborn: Fink. S. 73–98.

Feuerbach, Ludwig (2005): »Das Wesen des Christentums«. In: ders.: *Das Wesen der Religion. Ausgewählte Texte zur Religionsphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. S. 76–225.

Geras, Norman (1985): »The Controversy About Marx and Justice«. In: *New Left Review* 150 (3), S. 47–85.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2005): *Die Philosophie des Rechts. Vorlesung von 1821/22*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): »Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann«. In: ders.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*. Bd. 1. Hrsg. von Hans Christian Lucas, Claudia Becker, Wolfgang Bonsiepen, Annemarie Gethmann-Siefert, Friedrich Hogemann, Kurt Rainer Meist, Hans Josef Schneider, Walter Jaeschke und Christoph Jamme. Hamburg: Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen«. In: ders.: *Werke*. Bd. 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heinrich, Michael (2004): »Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung«. In: Kirchhoff, Christine; Meyer, Lars; Pahl, Hanno; Heckel, Judith und Engemann, Christoph (Hrsg.): *Gesellschaft als Verkehrung. Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*. Freiburg im Breisgau: ça ira. S. 249–270.
- Heinrich, Michael (2006): *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Herrmann, Steffen (2017): »Drei Pathologien der Anerkennung. Kritische Theorie nach Rousseau, Hegel und Marx«. In: Ellmers, Sven und Hogh, Philip (Hrsg.): *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorie*. Weilerswist: Velbrück. S. 164–189.
- Hess, Moses (1961): »Über das Geldwesen«. In: ders.: *Philosophische und sozialistische Schriften, 1837–1850. Eine Auswahl*. Hrsg. von Auguste Cornu und Wolfgang Mönke. Berlin: Akademie.
- Horkheimer, Max (1988): »Materialismus und Moral«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Hrsg. von Alfred Schmidt. Frankfurt am Main: Fischer. S. 111–149.
- Husami, Ziyad I. (1978): »Marx on Distributive Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 8 (1), S. 27–64.
- Kant, Immanuel (1913): »Kritik der praktischen Vernunft«. In: ders.: *Akademieausgabe*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 5. Berlin: Reimer.

- Kelsen, Hans (2016): *Was ist Gerechtigkeit?* Stuttgart: Reclam.
- Kluchert, Gerhard (1985): *Geschichtsschreibung und Revolution. Die historischen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1846 bis 1852.* Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Krier, Frédéric (2009): *Sozialismus für Kleinbürger. Pierre Joseph Proudhon – Wegbereiter des Dritten Reiches.* Köln: Böhlau.
- Lange, Ernst Michael (1980): *Das Prinzip Arbeit. Drei metakritische Kapitel über Grundbegriffe, Struktur und Darstellung der »Kritik der politischen Ökonomie« von Karl Marx.* Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein.
- Lindner, Urs (2013): *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialphilosophie.* Stuttgart: Schmetterling.
- Lindner, Urs (2019): »Une question d'égalité. Sur la ›voie française‹ du dernier Marx«. In: Lindner, Kolja (Hrsg.): *Le dernier Marx.* Toulouse: Les éditions de l'Asymétrie. S. 335–354.
- Lukes, Steven (1985): *Marxism and Morality.* Oxford: Clarendon.
- McCarthy, George E. (2019): *Marx and Social Justice. Ethics and Natural Law in the Critique of Political Economy.* Chicago: Haymarket.
- Rawls, John (2006): *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Scheffler, Samuel (2003): »What is Egalitarianism?«. In: *Philosophy & Public Affairs* 31 (1), S. 5–39.
- Scheffler, Samuel (2015): »The Practice of Equality«. In: Fourie, Carina; Schuppert, Fabian und Wallimann-Helmer, Ivo (Hrsg.): *Social Equality. On What it Means to be Equals.* Oxford: Oxford University Press. S. 21–44.
- Sieferle, Rolf-Peter (1979): *Die Revolution in der Theorie von Karl Marx.* Frankfurt am Main, Berlin und Wien: Ullstein.
- Steinvorth, Ulrich (2009): *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Taylor, Charles (1998): »Cross-Purposes. The Liberal-Communitarian Debate«. In: Rosenblum, Nancy L. (Hrsg.): *Liberalism and the Moral Life.* Harvard: Harvard University Press. S. 159–182.

- Tucker, Robert C. (1969): *The Marxian Revolutionary Idea*. New York: Norton.
- Quante, Michael (2009): »Kommentar«. In: Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 209–410.
- Quante, Michael (2018): »Das gegenständliche Gattungswesen. Anmerkungen zur systematischen Aktualität der philosophischen Anthropologie von Karl Marx«. In: Jamme, Christoph; Rózsa, Erzsébet und Cobben, Paul (Hrsg.): *Geist heute. Annäherungen an Traditionen der deutschen Philosophie*. Paderborn: Fink. S. 87–100.
- von Hayek, Friedrich A. (2003): »Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie«. In: ders.: *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*. Abt. B, Bd. 4. Hrsg. von Viktor Vanberg. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wood, Allen W. (1981): *Karl Marx*. London und Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Wood, Allen W. (1972): »The Marxian Critique of Justice«. In: *Philosophy & Public Affairs* 1 (3), S. 244–282.

Impuls und Autonomie

Adornos Dialektik der Freiheit

Ludger Schwarte

Politische Freiheit erschöpft sich weder in der ungehinderten körperlichen Bewegung (wie es negativ aus Hobbes abgeleitet wurde) noch darf sie eingeschränkt werden auf das Leben nach dem Vernunftgesetz bzw. auf die in der Wiederholung selbstgegebene Regel als Prozess der Ausbildung eines freien Geistes (wie es seit Rousseau, Kant und Hegel formuliert wird). Sie lässt sich weder auf die Willensfreiheit noch auf die Selbstentfaltung reduzieren, sondern enthält die Forderung nach Teilnahme an politischen Entscheidungen.

Diese Teilnahme an politischen Entscheidungen sollte jedoch nicht nach dem (republikanisch positiven) Muster der Partizipation konzipiert werden. Denn diese ist reglementiert und erschöpft sich in der kommunikativen Reflexion und Affirmation sozialer Regeln. Es gibt jedoch eine diese negierende Grundsicht, die, wie mir scheint, allzu oft übergangen wird. In dieser formiert sich Freiheit als Gefühl, als Affekt, als Empathie, als Impuls, als etwas, das sowohl gegen individualistische wie auch gegen soziale Freiheitsvorstellungen steht. Denn so banal und vernachlässigenswert diese Aspekte auch erscheinen mögen: das, was Befreiungsbewegungen oder gar Revolutionen trägt und ihr zuweilen beglückendes Moment entfaltet, wie auch das, was die Erfahrung von Freiheit¹ ausmacht, rührt genau dorthin.

1 Die Erfahrung von Freiheit betonen jeweils auch: Arendt, Hannah (1961): »What Is Freedom?«. In: dies.: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking. S. 143–171; Nancy, Jean-Luc (2015): *Die Erfahrung der Freiheit*. Zürich und Berlin: Diaphanes; Menke, Christoph (2022): *Theorie der Befreiung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Denn Freiheit ist immer auch spontan und körperlich. Ohne diese Grundschrift politischer Freiheit, die weder ein bloßes Empfinden noch eine artikulierbare Erfahrung meint, sondern eine Weise des Agierenkönnens, eine Energie, die von Körper zu Körper überspringt und eine Vorbedingung der freien Assoziation ist, kann keine Freiheitskonzeption überzeugen.

Auf diesen körperlichen Eigensinn und die aus Impulsen rührende Spontanität hat auf seine Weise bereits Theodor W. Adorno insistiert. Es ist einerseits eine Freiheit von der Identität des Selbst, aber auch von den Normen, denen Körper genügen müssen, um anerkannt zu werden, aber andererseits eine Freiheit zu Ausbrüchen, Neuanfängen, zu Intensitäten, zum Anderswerden.

Das Denken der Autonomie wurde, so Adorno, erst mit dem Aufkommen der bürgerlichen Gesellschaft notwendig. Der Begriff von Autonomie, der sich hier ausbildet und durchsetzt, enthält aber nur die scheinbare Autonomie des Wirtschaftens: »Frei war das Individuum als wirtschaftendes bürgerliches Subjekt, soweit vom ökonomischen System Autonomie gefordert wurde, damit es funktioniere. Damit ist seine Autonomie im Ursprung schon potentiell verneint.«² Auch in Kants Autonomiekonzeption wird, Adorno zufolge, Autonomie ebenso im Ursprung verneint, weil er Vernunft ohne den Körper und seine Akte, und Freiheit als Urteil, nicht als Handlung, begreift.

Unterliegt bereits die Konstitution der Kausalität durch die reine Vernunft, die doch ihrerseits die Freiheit sein soll, der Kausalität, so ist Freiheit vorweg so kompromittiert, daß sie kaum einen anderen Ort hat als die Gefügigkeit des Bewußtseins dem Gesetz gegenüber. Im Aufbau der gesamten Antithetik überschneiden sich Freiheit und Kausalität. Weil jene bei Kant soviel ist wie Handeln aus Vernunft, ist auch sie gesetzmäßig, auch die freien Handlungen »folgen aus Regeln«. Daraus ist die unerträgliche Hypothek der nach-Kantischen Philosophie geworden, daß Freiheit ohne Gesetz keine sei; einzig in der Identifikation mit diesem bestünde. Über den deutschen Idealismus hat sich das, mit unabsehbarer politischer Konsequenz, auf Engels fortgeerbt: theoretischer Ursprung der falschen Versöhnung.³

2 Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 259.

3 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 246. Eine Diskussion von Friedrich Engels und der Auffassung, Freiheit sei Einsicht in die Notwendigkeit, findet sich bei Adorno, Theodor W. (2001): »Die Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964–1965)«. In: ders.: *Nachgelassene Schriften*. Abt. IV, Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 344.

Wenn nur die Form, die Regelmäßigkeit, die Identifikation von Handeln und Gesetz den Inhalt von Freiheit ausmachen sollen, wäre der freieste Mensch vom perfekten Automaten kaum unterscheidbar. Aber warum sollte Freiheit nicht auch momentan und situativ gedacht werden?

Um die Freiheitskonzeption aus der Reduktion auf einen Urteilsprozess innerhalb eines ökonomischen Systems in ein politisches Handeln zu überführen, kontrastiert Adorno die kantische Autonomiekonzeption mit einem der Regelbefolgung Fremden; doch dieses Heteronome ist keine Äußerlichkeit, sondern vielmehr eine Unvorhersehbarkeit, die aus der körperlichen Situation herrührt: »Freiheit bedürfte des bei Kant Heteronomen. Ohne ein nach dem Kriterium reiner Vernunft Zufälliges wäre so wenig Freiheit wie ohne das vernünftige Urteil.«⁴ Das Zufällige, von dem hier die Rede ist, tritt aus dem Kausalzusammenhang heraus. Gemeint ist hier nicht metaphysisch Kontingentes oder Emergentes. Für Adorno sind es vor allem Körperimpulse wie die Vermeidung von Leid, ohne die Freiheit sich nicht denken lässt: »Wille ohne Körperimpulse, die abgeschwächt in der Imagination nachleben, wäre keiner; zugleich jedoch richtet er sich ein als zentralisierende Einheit der Impulse, als die Instanz, welche sie bändigt und potentiell negiert.«⁵

Dies läuft allerdings auf das Gegenteil einer Feier des hedonistischen Individualismus oder einer Verkennung der sozialen Tendenzen hinaus. Adornos Freiheitsbegriff ist vor allem negativ und dialektisch: Individuen fühlen sich frei, aber über den Kopf der formal freien Individuen hinweg setzt sich das Wertgesetz durch; schon die Vorstellung von Individualität ist Schein. Auch das widerständige Ich ist ein Produkt. Denn wenn das Ich sich der Gesellschaft entgegensetzt, seine Zwecke verfolgt und etwas gegen die Gesellschaft vermag, ist die Stärke dieses Ichs, und schon das Ich-Prinzip, den Individuen von der Gesellschaft eingepflanzt.⁶

Wenn nicht nur das Gefühl der Freiheit, sondern auch das gesetzestreue Selbst und das widerständige Ich noch heteronome herrschaftsdienliche Produkte sind, so bleibt doch noch eine andere Weise, Freiheit zu denken: als kollektives politisches Handeln. Denn wenngleich der Begriff der Freiheit vom jeweiligen Stand der Unfreiheit her begriffen werden muss, lässt sich in Adornos Denken doch eine

4 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 236. Er meint die Impulse, die der Wille synthetisiert (vgl. ebd. S. 237). »Freiheit wäre das Wort für die Möglichkeit solcher Impulse: dafür daß solche Impulse möglich sind« (Adorno: »Die Lehre von der Geschichte und der Freiheit«. S. 262).

5 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 240.

6 Vgl. Adorno: *Negative Dialektik*. S. 259, 292.

Fluchlinie, ein utopischer Impuls ausmachen: Freiheit ohne Zwang, ohne die invariante Sich-Selbstgleichheit der Vernunft, eine verkörperte Freiheit.

Deshalb ist hier mit Adorno auf die »Divergenz von Einsicht und Handeln«⁷ zu insistieren. Es geht um freies Handeln, nicht um Vernünftigkeit. Das Handeln ist *weder* dadurch frei, dass es regelhaft und selbstgesteuert verläuft, *noch* dadurch, dass es motiviert wird durch den Regelgehorsam oder die Einsicht in die Notwendigkeit. Ein *solcher* philosophischer Freiheitsbegriff griffe zu kurz:

Bewußtsein, vernünftige Einsicht ist nicht einfach dasselbe wie freies Handeln, nicht blank dem Willen gleichzusetzen. Eben das geschieht bei Kant. Wille ist ihm der Inbegriff von Freiheit, das »Vermögen«, frei zu handeln, die Merkmaleinheit all der Akte, die als frei vorgestellt werden [...]. Durch den Willen verschaffe Vernunft sich Realität, ungebunden durchs wie immer geartete Material.⁸

Entscheidend ist aber – noch vor der Kraft – der Impuls.

Der Impuls, intramental und somatisch in eins, treibt über die Bewußtseinssphäre hinaus, der er doch auch angehört. Mit ihm reicht Freiheit in die Erfahrung hinein [...]. Wahre Praxis, der Inbegriff von Handlungen, welche der Idee von Freiheit genüchten [...] bedarf auch eines Anderen, in Bewußtsein nicht sich Erschöpfenden, Leibhaften, vermittelt zur Vernunft und qualitativ von ihr verschieden [...]. Was anders ist an der Handlung als das reine Bewußtsein [...] ist die Spontaneität [...]. Wäre die motorische Reaktionsform ganz liquidiert, zuckte nicht mehr die Hand, so wäre kein Wille.⁹

Die vernünftige Einsicht muss nicht einmal die Handlung leiten, damit diese als freie erfahren werden kann. Die Freiheit resultiert vielmehr aus einem Verhalten und Anverwandeln.

Seit Spinoza und Leibniz und Kant [wird] die Freiheit, das freie Verhalten, dem vernunftgemäßen Verhalten gleichgesetzt [...]. [Damit] es zu Regun-

7 Ebd. S. 227.

8 Ebd. S. 226.

9 Ebd. S. 228f. Eine Art somatischer Revolution deutet eine Stelle in den *Minima Moralia* an: »Nur wer es vermöchte, in der blinden somatischen Lust, die keine Intention hat und die letzte stillt, die Utopie zu bestimmen, wäre einer Idee der Wahrheit fähig, die standhielte« (Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 78).

gen der Freiheit, zu spontanen, zu nicht von Gründen gesteuerten Verhaltensweisen überhaupt kommt, [bedarf] es eines gewissen archaischen Momentes: eines viel älteren Moments, das ich im Augenblick einmal den Impuls nennen möchte und das sicherlich mit dem mimetischen Wesen außerordentlich viel zu tun hat. Denn mimetisches Verhalten ist [...] eine unwillkürliche Anpassung an irgendwelches Extramentales, das aber gerade durch diese Unwillkürlichkeit notwendig ein Moment der Irrationalität besitzt, das gerade die Freiheitslehre der Freiheit im allgemeinen aberkennt und das – und das halte ich allerdings für ein entscheidendes Moment dessen, was ich Ihnen über Freiheit überhaupt entwickeln möchte – zur Bestimmung der Freiheit selber hinzugehört.¹⁰

Dieser archaische Kern der Freiheit äußert sich zunächst vielleicht in einem mehr oder minder chaotischen, nicht gesteuerten Reagieren. Dieses Reagieren ist zwar die Voraussetzung der Entfaltung des Bewusstseins als Möglichkeit der Freiheit, wird aber sogleich von diesem Bewusstsein zurückgedrängt. Freiheit wird eine Vorstellung, die sich von ihrer Realität entfernt. »Ohne Rekurs auf das Vor-Ichliche, auf jene Regung, die gewissermaßen eine Körperregung ist, die noch nicht von der zentralisierenden Bewußtseinsinstanz gelenkt wird, wäre der Freiheitsbegriff überhaupt nicht zu schöpfen.«¹¹

Erstaunlicherweise unterstreicht Adorno hier die motorische Impulsivität in der Reaktion und nicht die Spontanität der Einbildungskraft oder anderer geistiger Vermögen, die Kant als Ausgangspunkt freien Denkens herausgearbeitet hat. Imagination ist die Spur der Regung. Es ist auch nicht die Spontanität des Anfangenkönnens und des Organisierens formaler Einheiten, sondern eine Erwartung, ein Gefühl im Denken, »das vor allem individuellen Denken im Individuum denkt, indem es Welt konstituiert, als ein nicht Individuelles sondern als ein Transzendentes«.¹²

Diese Weltkonstitution, die individuelles Denken ermöglicht, erfolgt allerdings nicht a priori als Leibsein, wie in der Phänomenologie. Bei Adorno wird die Spontanität körperlicher Entfaltung an der Unfreiheit gemessen, sie ist eine Reaktion, eine Weise des Umgangs und Ausweichens, eine Fähigkeit zur Nachahmung, Gestaltung und Umformung: »Konkret wird Freiheit an den wechselnden Gestalten der Repression: im Widerstand gegen diese. Soviel Freiheit des Willens war,

10 Adorno: »Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit«, S. 294.

11 Ebd. S. 295.

12 Ebd. S. 298 f.

wie Menschen sich befreien wollten. Freiheit selbst aber ist derart mit der Unfreiheit verfilzt, daß sie von dieser nicht bloß inhibiert wird, sondern sie zur Bedingung ihres eigenen Begriffs hat.«¹³

Die Unfreiheit sitzt im Inneren des Subjektes, im Über-Ich und entsprechend in den Maximen und Gesetzen, denen das Subjekt in seiner vermeintlichen Selbstbestimmung genügen will. »Kritik des Überichs müßte Kritik der Gesellschaft werden, die es produziert [...]. Das Gewissen ist das Schandmal der unfreien Gesellschaft.«¹⁴

Diese an Nietzsches Genealogie der Moral erinnernde Passage lässt deutlich werden, dass die Instanzen, die in der Autonomietradition das Fundament der Selbstbestimmung bilden, das Selbst nämlich und die Vernunft, zuerst als Instanzen der Unterwerfung und der Heteronomie agieren.

In Anlehnung an Adorno hat Christoph Menke in *Theorie der Befreiung* jüngst unterstrichen, dass die Befreiung des Ichs nicht dessen eigene Tat sein kann: »Sie kann nicht idealistisch durch das Vermögen des Subjekts, durch seine Vernunft erfolgen. Sondern die Befreiung geschieht allein, indem sich im Ich ein Abgrund öffnet und das Ich sich diesem Abgrund ausliefert.«¹⁵ Adornos These, die Befreiung könne nur durch Rekurs auf das Vor-Ichliche gedacht werden, interpretiert Menke als »Rückgang auf die vorsektive Kraft der menschlichen Natur.«¹⁶ Mit Kraft ist hier etwas der menschlichen Natur Eigenes gemeint, die sich gegen die grundlose Befolgung eines Gebots richtet. Kraft und Trieb sind mit Geboten, aus Menkes Sicht, dialektisch vermittelt, denn ihre natürliche Negativität macht »den Menschen unendlich bestimmbar. Trieb (oder Kraft) und Gebot sind durch einander definiert. Sie wirken gegen- und eben dadurch miteinander [...]. Darin besteht die Praxis der Befreiung.«¹⁷ In Menkes dialektischer Fassung wird das Vor-Ichliche als menschliche Natur gefasst, die zur Selbstverwirklichung drängt und diese nur durch das Sich-Bestimmen-Lassen durch das Gebot erreichen kann, während andererseits das Gebot auf die Kraft zur Bewerkstellung der Befolgung angewiesen bleibt. Triebe und Kräfte sind jedoch spätere Instanzen als die situierten Körperregungen. Wie der Wille bündeln sie die Impulse, negieren sie

13 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 262.

14 Ebd. S. 270 ff.

15 Menke: *Theorie der Befreiung*. S. 229; mit Bezug auf Adorno: »Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit«. S. 299.

16 Ebd. S. 566.

17 Ebd. S. 566 f.

jedoch zugleich, hatte Adorno gesagt. Menkes Interpretation eines Wechselspiels, bei dem das Subjekt jedes Mal zu seiner ästhetischen und natürlichen Voraussetzung zurückkehren muss, vernachlässigt jedoch sowohl die körperlich-materielle wie auch die gesellschaftlich-psychologische Seite von Adornos These. Denn diese Dialektik ist nicht einfach gegeben, sie muss entfaltet werden; und sie entfaltet sich nur in einer bestimmten, nicht notwendigen, historischen Gesellschaftsformation.

Den Ausweg aus der ewigen Wiederholung falscher, zwanghafter Subjektivierung böte nur eine andere kollektive Lebensweise: Das »Potential [...], das des Zwangs ledig wäre, [visiert die Kritik des Gewissens] [...] in der Objektivität eines versöhnten Lebens von Freien.«¹⁸ Adornos Kritik an der Vernunft Herrschaft führt ihn zu der These, es gelte überhaupt »Herrschaft als Modell von Freiheit«¹⁹ zu überwinden und fordert deshalb eine radikale Umorientierung freiheitlicher Praktiken auf der Basis der somatischen Spontanität. Denn Freiheit als Verhaltensweise dämmert im »ungebändigten, vor-ichlichen Impuls.«²⁰

Adornos Dialektik ist hier zugleich materialistischer und historischer als sie in Menkes Rekonstruktion erscheint. Die Doppeltheit von Ich-Moment und Impuls-Moment in der Spontanität und die daraus resultierende revolutionäre Subjekt- und Gesellschaftsformation findet Adorno im revolutionären Moment bei Marx wieder:

Denn das spontane Handeln, das von Marx dem Proletariat zugeschrieben worden ist, soll ja auf der einen Seite durchaus das selbständige, freie, vernunftgemäße Handeln sein, das Handeln auf Grund der einsichtigen und erkannten Theorie; es soll aber eben zugleich auch ein Moment des Irreduziblen, ein Moment der unmittelbaren Aktion haben, das nicht ganz in seine theoretischen Determinanten, und das vor allem nicht ohne weiteres in die Determination der Geschichte sich auflöst, sondern aus ihr [...] herausführt [...]. Der Begriff der Spontanität [...] [ist] das Medium oder das Organon von Freiheit [...].²¹

18 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 271. Nietzsche verdanke er mehr als Hegel sagt Adorno in Adorno, Theodor W. (1996): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 255.

19 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 220.

20 Ebd. S. 221.

21 Adorno: »Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit«, S. 299 f.

Eine Spontanität, die aus der geschichtlichen Determination heraus und in die freie Handlung führt, muss eine körperliche Seite haben und als etwas Eigenes erfahrbar sein. Dennoch impliziert dies keine Beschwörung körperlicher oder personaler Authentizität. Denn obschon seine Theorie beim singulären somatischen Impuls ansetzt, bei einer Kritik des Über-Ich und bei der Nicht-Identität des Subjekts, unterstreicht Adorno den Fehler des »Personalismus«, der darin bestünde, das Allgemeine den bestehenden Formen der Herrschaft zu überlassen, und fordert deshalb die Einrichtung einer freien Gesellschaft.²²

Freiheit [...] setzt notwendig die Freiheit des Ganzen mit und ist als isolierte, also ohne gesamtgesellschaftliche Freiheit, nicht einmal möglich zu denken. Es ist der Fehler der [existentialistischen] Ethik [...], aus Protest nun gegen die verwaltete Welt, die Spontanität, das Subjekt, soweit es nicht erfaßt ist, zu verabsolutieren, während dann gerade in dieser [...] Spontanität die Objektivität so wiederkehrt, wie Sartre schließlich sich doch in den Dienst der kommunistischen Ideologie am Ende dann wieder gestellt hat [...]. Die Frage nach dem richtigen Leben wäre die Frage nach der richtigen Politik [...].²³

Spontanität ist deshalb für Adorno kein Absolutes, kein Ursprung, sondern sowohl Effekt als auch Ausgangspunkt, und zwar unter den derzeitigen Bedingungen, in einer gesellschaftlichen Formation, die derartige eigene Regungen weitgehend ausschaltet. Der Übergang von der Konzentration aufs Einzelne, Nicht-Identische zum Allgemeinen muss durch eine Kritik der Repression erfolgen. Diese lässt bei Adorno die Ahnung einer freien Gesellschaft zu:

Vielleicht wären freie Menschen auch vom Willen befreit; sicherlich erst in einer freien Gesellschaft die Einzelnen frei. Mit der äußeren Repression verschwände [...] die innere. Konfundiert die philosophische Tradition, im Geist von Unterdrückung, Freiheit und Verantwortung, so ginge diese über in die angstlose, aktive Partizipation jedes Einzelnen: in einem Gan-

22 »Freiheit, die allein in der Einrichtung einer freien Gesellschaft aufginge, wird dort gesucht, wo die Einrichtung der bestehenden sie verweigert, beim je Einzelnen, der ihrer bedürfte, aber sie, so wie er einmal ist, nicht garantiert. Reflexion auf die Gesellschaft unterbleibt im ethischen Personalismus ebenso wie die auf die Person selbst. Ist diese einmal vollkommen vom Allgemeinen losgerissen, so vermag sie auch kein Allgemeines zu konstituieren; es wird dann insgeheim von bestehenden Formen der Herrschaft bezogen« (Adorno: *Negative Dialektik*. S. 272f.).

23 Adorno: *Probleme der Moralphilosophie*. S. 262.

zen, welches die Teilnahme nicht mehr institutionell verhärtet, worin sie aber reale Folgen hätte.²⁴

Unterdrückung wird dort besiegt, wo Gewalt, Zwang, aber auch die Angst, Fehler zu machen und etwas nicht durch Autoritäten Abgesichertes zu tun, zurückgedrängt werden. Die konkrete Möglichkeit zur Verwirklichung der Freiheit ist abhängig vom Stand der Produktivkräfte, der »heute es erlauben würde, den Mangel in der Welt prinzipiell zu beseitigen [...]. Ohne Mangel brauchten [die Menschen] sich dann auch nicht mehr anpassen.«²⁵

Frei wäre eine Gesellschaft also insofern, als sie nicht nur als ganze ohne diese Formen der Unterdrückung auskäme, sondern die Individuen auf eine Weise frei sein ließe, in der sich Freiheit ihre eigene Bahn suchen könnte. Freiheit müsste sich dann nicht mehr allein durch souveräne Willensakte (auf Kosten anderer) artikulieren. Sie wäre auch frei von Herrschaft, vom Zwang des Gewissens, von konditionierter und doziler Verantwortung, vom Über-Ich, als Stellvertretern sozialer, moralischer Herrschaft. Adorno komplettiert diese, wenn man so will, negative Befreiung mit einem positiven *Effekt* hin zur politischen Freiheit: der effektiven (nicht nur symbolischen oder qua Repräsentation) Mitwirkung an gesellschaftlichen Entscheidungen und Handlungen, die nicht präformatiert oder wiederum vorgeschrieben sind, sondern in der die Art, wie die Einzelnen sich einbringen, offen, elastisch, modifizierbar ist.

Nur eine in diesem Sinne freie Gesellschaft würde es Menschen gestatten, Humanität zu entwickeln und gemeinsam zu leben. Autonom werden Menschen nur dort, wo sie sich ent-äußern, wo sie mit anderen in Beziehung treten, bereit, ihr angelerntes Selbst zu überprüfen, zu verändern oder aufzugeben.²⁶ *Die Befreiung von gewaltvoller Herrschaft meint nicht nur die Befreiung von der Beherrschung durch andere Menschen, sondern auch von der gewaltvollen Beherrschung der eigenen Natur, der umgebenden Natur und anderes Natürlichen um und mit uns.*

24 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 261.

25 Adorno: »Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit«. S. 251 f.

26 Vgl. Adorno, Theodor W. (1997): »Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2, S. 702–738, hier: S. 735 f.

Die Herrschaft des personal gedachten Subjekts über die eigene Natürlichkeit²⁷ kann einer freieren Art von Selbstwerdung weichen, die sich nicht durch strikte Abgrenzung, zwanghafte Identität und pseudo-logische Kohärenzforderungen auszeichnet, sondern durch weiche Übergänge, Nuancen, Kontrastierungen und auch Verschränkungen mit anderen (nichthumanen) Lebensformen: »Human sind die Menschen nur dort, wo sie nicht als Person agieren und gar als solche sich setzen; das Diffuse der Natur, darin sie nicht Person sind, ähnelt der Linearität eines intelligiblen Wesens, jenes Selbst, das vom Ich erlöst wäre; die zeitgenössische Kunst innerviert davon etwas.«²⁸

Diese Entgegensetzung von Person und Ich einerseits und dem diffusen, natürlichen Selbst andererseits erfordert kein Aufgeben der Forderung nach Selbstbestimmung. Das Aufgeben der Persona und der Personalitätskonzeption macht es vielmehr überflüssig, Masken zur sozialen Einpassung und Erkennbarkeit zu tragen: »Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt.«²⁹ Adorno plädiert hier meines Erachtens nicht für eine Selbstaufgabe, sondern für eine andere Art der Subjektivierung, die das Nichtidentische in sich zum Ausgangspunkt für soziale Praktiken nimmt: »Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts.«³⁰

Andererseits gibt es Freiheit auch im Widerstand gegen Herrschaft, in partikularer Selbständigkeit. Diese Selbständigkeit ist aber nicht als liberales Privatinteresse vor Staatlichem und Sozialem zu schützen, sondern nur innerhalb dessen sinnvoll und als soziale Praxis zu konzipieren:

27 »[Die richtige Gesellschaft] hilete weder bloß Seiendes, die Menschen Fesselndes um einer Ordnung willen fest, die solcher Fesseln nichtmehr bedürfte, sobald sie eins wäre mit den Interessen der Menschheit noch besorgte sie weitere die blinde Bewegung, den Widerpart des ewigen Friedens, des Kantischen Ziels der Geschichte« (Adorno, Theodor W. (1977): »Soziologische Schriften«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 233). »Vielleicht wird die wahre Gesellschaft der Entfaltung überdrüssig und läßt aus Freiheit Möglichkeiten ungenutzt, anstatt unter irrem Zwang auf fremde Sterne einzustürmen« (Adorno: *Minima Moralia*. S. 177).

28 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 274. »Zur Notwendigkeit des Einfalls, der Spontaneität und unreglementierten Erfahrung [...]: Ein wirklicher Künstler zum Beispiel kann seine Einfälle kommandieren [...]. Es gilt, ein Organ zu entwickeln, das den Einfall ständiger Selbstkontrolle unterwirft« (Adorno, Theodor W. (2008): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 191).

29 Adorno: *Negative Dialektik*. S. 275.

30 Ebd. S. 277.

[Freiheit ist] nicht isolierbar, sondern verflochten, und einstweilen stets nur ein Augenblick von Spontaneität, geschichtlicher Knotenpunkt, verstellt unter den gegenwärtigen Bedingungen. So wenig die von der liberalen Ideologie ungemäß betonte Independenz des Individuums herrscht, so wenig ist seine höchst reale Trennung von der Gesellschaft zu verleugnen, die jene Ideologie falsch interpretiert. Zuzeiten hat das Individuum der Gesellschaft als ein wenngleich partikular Selbständiges sich entgegengesetzt, das mit Vernunft die eigenen Interessen verfolgen konnte. In jener Phase, und über sie hinaus, war die Frage nach Freiheit die genuine, ob die Gesellschaft dem Individuum so frei zu sein gestattet, wie sie es ihm verspricht; damit auch, ob sie selbst es ist.³¹

Um dem somatischen Impuls der Freiheit gerecht zu werden, lautet deshalb Adornos negativer Imperativ:

Frei sind die Subjekte, nach Kantischem Modell, soweit, wie sie ihrer selbst bewußt, mit sich identisch sind; und in solcher Identität auch wieder unfrei, soweit sie deren Zwang unterstehen und ihn perpetuieren. Unfrei sind sie als nichtidentische, als diffuse Natur, und doch als solche frei, weil sie in den Regungen, die sie überwältigen [...] auch des Zwangscharakters der Identität ledig werden [...]. Dem Einzelnen indessen bleibt an Moralischem nicht mehr übrig, als wofür die Kantische Moraltheorie, welche den Tieren Neigung, keine Achtung konzidiert, nur Verachtung hat: versuchen, so zu leben, daß man glauben darf, ein gutes Tier gewesen zu sein.³²

Wir müssen politische Freiheit demzufolge anders denken als Kant. Politische Freiheit erlaubt größtmögliche individuelle Spielräume des Verhaltens und der Entfaltung, die auch als Reaktionen und Stellungnahmen zu verstehen sind. Sie erlaubt ein Leben nach der Natur des Menschen und zugleich ein Leben gemäß der Umwelt; sie verwirklicht sich in einem durchaus diffusen *kollektivem* Handeln, das sich an den Lebensbedingungen anderer nicht-humaner Lebensformen und an der Befreiung des Natürlichen aus der Unterjochung und Ausbeutung orientiert.

31 Ebd. S. 218f.

32 Ebd. S. 294. Vgl. »Sur l'Eau« in Adorno: *Minima Moralia*. S. 177.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1951): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1966): *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1977): »Soziologische Schriften«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1996): *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (1997): »Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika«. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. 10.2, S. 702–738.
- Adorno, Theodor W. (2001): »Die Lehre von der Geschichte und von der Freiheit (1964–1965)«. In: ders.: *Nachgelassene Schriften*. Abt. IV, Bd. 13. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. (2008): *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Arendt, Hannah (1961): »What Is Freedom?«. In: dies.: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Viking. S. 143–171.
- Menke, Christoph (2022): *Theorie der Befreiung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nancy, Jean-Luc (2015): *Die Erfahrung der Freiheit*. Zürich und Berlin: Diaphanes.

Capitulate for Nothing?

Does Baron and Ferejohn's Bargaining Model Fail Because No One Would Give Everything for Nothing?

Nils Springhorn

1 Introduction

The, as I will call it, Baron Ferejohn Model (BF Model) was developed by Baron and Ferejohn in their article »Bargaining in Legislature«.¹ The basic setting is the following: A group bargains about the distribution of a resource. A member of the group is chosen randomly with equal probability to make a proposal for the distribution. The other group members vote on this proposal (the approval of the proposer is assumed). If a majority (including the proposer) votes for the proposal, the proposal is accepted, and the bargaining ends. If the proposal does not receive a majority, a new session begins in which another proposer is chosen randomly with equal probability (it might be the one that was chosen before), and her or his proposal is voted on. This process is repeated until a majority is reached. Baron and Ferejohn give different variations and refinements of the basic setting, which are quite important but not relevant to the topic discussed in this article. Therefore, I will not discuss them.

The BF Model is widely accepted, widely used and has a great impact. Agranov and Tergiman (2014) refer to the model as »the most popular formal model used to study multilateral bargaining.«² Following Miller, Montero, and Vanberg

1 Baron, David P. and Ferejohn, John A. (1989): »Bargaining in Legislatures«. In: *The American Political Science Review* 83 (4), pp. 1181–1206.

2 Agranov, Marina and Tergiman, Cloe (2014): »Communication in Multilateral Bargaining«. In: *Journal of Public Economics* 118, pp. 75–85, quote: p. 75.

(2018), it is the »most influential formal model of legislative bargaining.«³ Both articles contain comprehensive references that support these statements.

Given the wide spread of the model, it is very surprising that in the proof of the model's first proposition, a precondition went unnoticed, which seems anything but plausible, but rather unrealistic and strategically very unfavourable. This raises the question of whether Proposition 1 is only valid under assumptions that are very weak, and if so, what kind of effects this has on the entire model.

The article is organized as follows. The first part sets out the proposition in question and the relevant part of the proof. Part 2 explains why an assumption in the proof is anything but plausible, which is unrealistic and strategically very unfavourable. Part 3 attempts to answer the question of why Baron and Ferejohn included this critical assumption in their proof. The last part proposes good news; it is shown that the essential statement of Proposition 1 is also valid if the problematic statement in the proof of Proposition 1 is omitted and plausible, but realistic and strategically reasonable assumptions are made instead.

2 Proposition 1

The model starts with and builds on the following Proposition 1:

Proposition 1. A strategy configuration is a subgame-perfect equilibrium for a two-session, n -member (with n odd) legislature [...] equal probabilities of recognition if and only if it has the following form:

- a. If recognized in the first session, a member makes a proposal to distribute δ/n to any $(n - 1)/2$ other members and to keep $1 - \delta(n - 1)/2n$ for his or her district. If recognized in the second session, a member proposes to keep all benefits.*
- b. Each member votes for any first-session proposal in which the members receive at least δ/n and votes for any second-session proposal.*

3 Miller, Luis; Montero, Maria and Vanberg, Christoph (2018): »Legislative Bargaining with Heterogeneous Disagreement Values. Theory and Experiments«. In: *Games and Economic Behavior* 107, pp. 60–92, quote: p. 60.

*The first proposal is thus accepted, and the legislature adjourns in the first session.*⁴

For simplicity, I assume $\delta = 1$ in the following⁵. According to Proposition 1, the strategy for the proposer to win the first session is: Give half of the other players an n^{th} of the overall amount to be distributed (to ensure a majority) and keep the rest for yourself. The strategy for a respondent is: Agree if you are offered at least one n^{th} of the overall amount to be distributed.

The proof of Proposition 1 – as well as the following proofs – uses backward induction. This means, in general, that you are looking at the last session (or, more generally, the session in which the expected values do not change or do not change more than a specified amount). From this session, you stepwise conclude to the session before it. The guiding question is: If for a special session s , it must be assumed that the relevant quantities assume a certain value, what does this mean for session $s - 1$ and finally, what does this mean for the first session? Even if this procedure starts with statements about the last session, statements about the first session are actually the objective (Proposition 1 handles the simplest case where there are only two sessions, and is then further generalized to cases with more (potentially infinite) sessions).

The proof begins as follows: »*To establish necessity, note that since the game ends after the second session, the continuation value $v_i(2, g) = 0$ for all (null) subgames g and for all members.*«⁶ Then follows the, as I will call it,

Critical Statement (CS): »*The member recognized at the beginning of session 2 can thus successfully propose to take all the benefits, since each member will vote for it because the member's allocation is at least as great as the member's continuation value.*«⁷

This means that the respondents would agree to an allocation of 0 in Session 2 because they can't get more than 0 in the sessions afterwards (which do not exist and – this is important – *because* they do not exist and therefore there is a hard-

4 Baron and Ferejohn: »Bargaining in Legislatures«, p. 1187.

5 δ is a factor that models the costs/disadvantages of playing further sessions of bargaining. It lies between 0 and 1 (and can, in principle, be determined individually). The greater the (individual) costs/disadvantages associated with further bargaining sessions, the smaller δ is.

6 Baron and Ferejohn: »Bargaining in Legislatures«, p. 1183.

7 Ibid.

coded setting for the expected value for this sessions. This point is further elaborated below).

3 The Problem

The Critical Statement (CS) is at least extremely irritating and hardly comprehensible. Why should a respondent agree to a proposal, according to which he or she and all others get nothing, while the proposer gets everything? Presumably, most wouldn't do so because it would be strategically extremely unfavourable to follow Baron and Ferejohn. Baron and Ferejohn seem to assume that the respondents in Session 2 have to capitulate because their continuation value is 0. But the respondents are not in such a weak bargaining position as Baron and Ferejohn ascribe to them because the proposer also has a continuation value of 0 in Session 2. Without a majority among the respondents, the proposer also goes away empty-handed. This is an aspect that is completely ignored by Baron and Ferejohn but must be considered, as can be seen easily:

- a. If you as a respondent principally agree to a proposal of 0 in Session 2 (as Baron and Ferejohn assume) and the proposer anticipates this, the respondent will get 0 for sure.
- b. But if a respondent principally does not agree to a proposal of 0 in Session 2 (which, in my opinion, is appropriate and realistic) and the proposer anticipates this, there is a chance to get more than 0 (this is not certain as the proposer does not need the agreement of all respondents to achieve a majority so that the proposer only makes an offer greater than 0 to as many respondents as she or he needs for a majority).

If a respondent follows rule (b), the result can never be worse than if she or he follows (a) and if a respondent follows (b), the result can be better than if she or he follows (a). Therefore, no respondent will follow (a) (as Baron and Ferejohn assume), and all instead will follow (b). A proposer who anticipates this will not offer 0 to all respondents (as Baron and Ferejohn assume) because she or he cannot achieve a majority by this and would go away empty-handed by doing so. A proposer who anticipates this must offer more than 0 to as many respondents as she or he needs for a majority. Thus, she or he would not get all benefits (as Baron and Ferejohn assume).

In sum, this is highly problematic as it raises the question of whether Proposition 1 is only valid under assumptions that are not plausible; that are completely unrealistic; that are strategically very unfavourable for the respondents; and, therefore, very weak. Moreover, if even the first proposition of a model is so vulnerable, the whole model threatens to fall.

4 Why the Critical Statement?

Baron and Ferejohn take the Critical Statement for granted, they pass without comment over CS, and one is left on one's own in order to make the statement accessible. There can be found statements by Baron and Ferejohn that suggest two lines of reasoning. One line is substantive in nature, the other is a simplification due to the presentation.

4.1 The Substantive Line of Argumentation

In substance – as I understand it (Baron and Ferejohn are not very explicit about this) –, Baron and Ferejohn make the approval or rejection of a respondent dependent on whether a respondent expects a better outcome if no majority is reached in the current session. If a respondent expects a better outcome in the case that no majority is reached, she or he rejects the proposal. Otherwise, she or he approves it. What a respondent expects is formalised by the continuation value, which is essentially the expectation value for the following session(s). This value for respondents in Session 2 is given as 0 by Baron and Ferejohn and for all players in Session 1 as $1/n$.⁸ The first holds (I believe this is the thinking of Baron and Ferejohn) because all respondents get 0 if no majority is reached in Session 2. The second holds because, based on the first, it is only relevant for their value in Session 1 for Session 2 to the person chosen to be the proposer in Session 2. If in Session 2, all respondents, who expect 0 without a majority, agree to a proposal of 0, the proposer in Session 2 gets everything. And if all players are just as likely chosen to be the proposer in Session 2, the result is a value of $1/n$, which every individual can expect in Session 1 for Session 2. This is, at first glance, convincing

8 Ibid.

and seems to be appropriate (you may say by definition) for risk-neutral players (as they are assumed by Baron and Ferejohn⁹).

But, as shown above, it is not a good strategy to bargain in this way, including for risk-neutral players. It is important to understand the difference: If the outcome for the next session(s) is (are) uncertain (or more precisely: risky), risk-neutral respondents should follow the textbook advice and play the strategy of voting for a proposal if their allocation is at least as large as they expect for the further session(s). This case is given in the first session. But in a special case, in which the respondents know for sure that they will get nothing if no majority is reached in the current session, and more importantly, that the proposer will get nothing if no majority is reached in the current session, this is bad advice. This case is given in the second session. The more fundamental reason for this is that it only makes sense to agree to a proposal that gives the respondents the value they expect in further sessions if their actual pay-out in further sessions can be worse than the offer. If the pay-out cannot be worse if they do not agree, there is no reason to agree. In cases like these, they should change their perspective from their expectation to the expectation of the proposer. If the proposer does not get anything without a majority (or, more generally, less than with a majority), there is a chance for all respondents to get more if they do not play the strategy to agree if they are offered an amount that they would get without agreement. Instead, they must play a strategy that they agree only if they are offered an amount that is greater than the value they would otherwise get. It is not entirely clear whether Baron and Ferejohn considered this difference.

4.2 The Simplification due to the Presentation

However, Baron and Ferejohn cannot be accused of a formal error. This is because a few paragraphs before Proposition 1, they comment on how an indifferent player has to decide: »A member will be assumed to vote for a bill if indifferent between the distribution in the bill and the continuation value of the subgame beginning in the next session.«¹⁰ It is therefore consistent that a respondent in Session 2 – if an offer of 0 is matched by a continuation value of 0 – agrees to the offer (but again, as has been explained above, it is not a good strategy to bargain in this way). The justification for this determination is hidden in an end note:

9 Ibid.

10 Ibid. p. 1187.

If a member votes for a bill only if the member strictly prefers it, the distribution necessary to achieve a majority lies in an open set. Then an equilibrium does not exist, since for any distribution that achieves a majority, there is another distribution that also achieves a majority and is better for the proposer. To avoid these complications and the use of an equilibrium concept such as an epsilon-equilibrium, a member who is indifferent between a bill and continuing to the next session is assumed to vote for the bill.¹¹

Apart from the fact that it would be absolutely unsatisfactory if the irritations regarding the Critical Statement and a bad strategy were a result from this hidden end note simplification, this simplification is not necessary at this point, as will be explained in the following section.

5 Solving the Problem

Let us assume that a respondent generally disagrees if an offer of 0 is made to her or him (even if the expected value for his future allocations is 0, although this need not be assumed). The proposer would then have to offer $\text{ceil}((n-1)/2)$ ¹² (randomly and with equal probability selected¹³) respondents an amount $a > 0$ ¹⁴ each in Session 2 to get a majority for her or his proposal. The respondents accept the proposal, as the alternative would be an allocation of 0. There is, therefore, a majority in favour of this proposal. The proposer keeps a share of $1 - \text{ceil}((n-1)/2) \times a$ for her- or himself. Knowing that Session 2 is played that way, risk-neutral respondents in Session 1 orient themselves by their expectation value E for Session 2. With a probability of $1/n$ (this is the probability to be chosen as the proposer), a player will be the proposer and receive $1 - \text{ceil}((n-1)/2) \times a$ (this is the share of the resource that does not need to be allocated by the proposer in order to win a majority – consider the further explanations). With a probability of $\text{ceil}((n-1)/2) \times 1/n$ (this is the probability that, if a player is not chosen as

11 Ibid. p. 1205, n. 9.

12 I generalize the statements in a way that they apply to an odd number of players n as well as to an even number of players n .

13 Baron and Ferejohn write that this applies to »any $(n-1)/2$ other members« (where they assume that the number of players n is odd); I assume that they, too, mean that these players are chosen randomly and with equal probability by the proposer.

14 The amount a must furthermore be smaller than the expected value $1/n$. Otherwise, it would always be advantageous for a respondent in Session 1 to reject and wait for Session 2.

proposer, she or he will receive an offer from the proposer), the other players get a proposal from the proposer. With a probability of $\text{floor}((n-1)/2) \times 1/n$ (this is the probability that, if a player is not chosen as proposer, she or he will not receive an offer from the proposer), the other players get a proposal of 0:

$$E = 1/n \times (1 - \text{ceil}((n-1)/2) \times a) + \text{ceil}((n-1)/2) \times 1/n \times a + \text{floor}((n-1)/2) \times 1/n \times 0$$

This equation can be summarized to an interesting result:

$$E = 1/n \times (1 - \text{ceil}((n-1)/2) \times a + \text{ceil}((n-1)/2) \times a) = 1/n$$

This means that, in Session 1, the expected value of all players for Session 2 is $1/n$ (if more sessions were played, this value would also apply to them; this value applies to all sessions except the last one). The proposer of Session 1 must therefore offer $1/n$ to $\text{ceil}((n-1)/2)$ respondents to secure a majority and can keep $1 - \text{ceil}((n-1)/2) \times 1/n$ for her- or himself. The amount, which must be offered in Session 2 by the proposer to as many players as needed for a majority, cancels out and is irrelevant for a decision in Session 1. This result is not trivial because it arises from an interplay of probabilities and pay-outs from the proposer, the respondents who receive an offer, and the respondents who do not receive an offer.

Baron and Ferejohn thus (somewhat accidentally) specify the correct values for the first session but not for the second session (respectively, the values for the second session are only valid under unrealistic conditions). But, in result, the good news is that the, in my opinion, most important statement of Proposition 1 remains even without the critical statement being required: Bargaining with risk-neutral players, the proposer offers $1/n$ to $\text{ceil}((n-1)/2)$ players in the first session, and these players accept the offer. Therefore, this has no further impact on the BF Model and, therefore, a correction of the critical statement has no effect on the further model.

6 Conclusion

It was shown that even the first proposition of the Baron and Ferejohn-model is based on assumptions that are anything but plausible, very unrealistic, and strategically very unfavourable. Nobody would vote for a distribution proposal according to which the proposer gets everything and everyone else nothing. It was

investigated what might have led Baron and Ferejohn to make these assumptions, and these potential reasons were found to be problematic. The plausible, more realistic and strategically reasonable alternative presented here can be summarized as follows: Do not vote for any proposal that does not put you in a better position than had you not voted for it, and do not assume that someone else would do so¹⁵. Finally, it was shown that the main results of the BF Model hold even under the conditions presented here.

References

- Agranov, Marina and Tergiman, Cloe (2014): »Communication in Multilateral Bargaining«. In: *Journal of Public Economics* 118, pp. 75–85.
- Baron, David P. and Ferejohn, John A. (1989): »Bargaining in Legislatures«. In: *The American Political Science Review* 83 (4), pp. 1181–1206.
- Miller, Luis; Montero, Maria and Vanberg, Christoph (2018): »Legislative Bargaining with Heterogeneous Disagreement Values. Theory and Experiments«. In: *Games and Economic Behavior* 107, pp. 60–92.

15 This can be seen as a contribution to the question of whether and to what extent the often-used indifference argument holds, which (for a risk-neutral player) simplified says: If an offer is equal to your expected value, agree (and assume that everyone else is doing so too). In my perception, this argument is used far too often out of embarrassment to avoid a more detailed analysis.

Zu den Autor*innen und Herausgeber*innen

Alexander Max **Bauer** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *alexander.max.bauer@uol.de*

René **Engelmann** ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *rene.engelmann1@uol.de*

Dr. Sven **Ellmers** ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *sven.ellmers@uol.de*

Prof. Dr. em. Rainer **Enskat** ist emeritierter Professor für Philosophie, mit Schwerpunkt auf Theoretische Philosophie, an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Zu erreichen ist er unter: *rainer.enskat@phil.uni-halle.de*

Helena Esther **Grass** ist Doktorandin am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist sie unter: *helena.esther.grass@uol.de*

PD Dr. Dagmar **Kiesel** ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Philosophie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Zu erreichen ist sie unter: *dagmar.kiesel@fau.de*

Prof. Dr. Ludger **Schwarte** ist Professor für Philosophie an der Kunstakademie Düsseldorf. Zu erreichen ist er unter: *ludger.schwarte@kunstakademie-duesseldorf.de*

Nils **Springhorn** ist Doktorand am Institut für Philosophie der Universität Oldenburg. Zu erreichen ist er unter: *n.springhorn@uol.de*

