

E 20115 F

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Band 57 Herausgegeben von
Heft 3 **Jens Halfwassen – Pirmin Stekeler-Weithofer**
2010 **Bernhard Waldenfels**

Editorial 205–206

Michael Makropoulos Das Ende der Arbeit und ihre
Zukunft im digitalen Handwerk 207–227

Martin Wendte Von Göttern, Engeln und Idealisten.
Philosophie und Theologie in neuem Gespräch über alte
Fragen 228–253

Christoph Henning Bankenkrise, Wirtschaftskrise,
Sinnkrise? Über literarische Krisenindustrie und
Neubestimmung des Kapitalismus 254–271

Stephan Zimmermann In Sachen Willensfreiheit.
Kant und die Grenzstreitigkeiten zwischen Philosophie
und Neurowissenschaft 272–290

Buchnotizen

Rebecca Paimann: Das Denken als Denken. Die Philosophie des
Christoph Gottfried Bardili (**Dirk Cürsgen**) 291–295

Peter Sloterdijk/Sven Voelker: Der Welt über die Strasse helfen.
Designstudien im Anschluss an eine philosophische Überlegung
(**Martin Gessmann**) 295–297

Hinweis

Michael Kauppert/Doreit Funcke (Hg.): Wirkungen des wilden Denkens.
Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévy-Strauss
(**Bernhard Waldenfels**) 298



Mohr Siebeck

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Redaktion:

Prof. Dr. Martin Gessmann, Schulgasse 6, 69117 Heidelberg, Telefon: 06221 / 542478,
e-mail: PhR.Redaktion@urz.uni-heidelberg.de

Die Philosophische Rundschau veröffentlicht ausschließlich deutschsprachige Artikel, die in der Regel vorher mit der Redaktion abgesprochen werden.

Die Annahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich und unter dem Vorbehalt, daß das Manuskript nicht anderweitig zur Veröffentlichung angeboten wurde. Mit der Annahme zur Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht. Das Verlagsrecht endet mit dem Ablauf der gesetzlichen Urheberschutzfrist.

Der Autor behält das Recht, ein Jahr nach der Veröffentlichung einem anderen Verlag eine einfache Abdruckgenehmigung zu erteilen. Bestandteil des Verlagsrechts ist das Recht, den Beitrag fotomechanisch zu vervielfältigen und zu verbreiten und den Beitrag in einer Datenbank zu speichern und auf Datenträger oder im Online-Verfahren zu verbreiten.

Erscheinungsweise: Bandweise, pro Jahr erscheint ein Band zu 4 Heften mit je etwa 90 Seiten.
Einzelheftpreis: Euro 45,-, *Bandpreis:* für Institutionen Euro 154,- (einschließlich IP-gesteuertem, elektronischem Zugang mit Hyperlinks für eine mittelgroße Institution mit bis zu 20.000 Nutzern. Größere Institutionen bitten wir um Einholung eines Preisangebots direkt beim Verlag. Kontakt: sandra.witt@mohr.de), für Privatpersonen Euro 84,- (einschließlich elektronischem Zugang über Benutzername und Passwort), für Studenten: Euro 44,- (bei Bestellung ist die Studienbescheinigung beizufügen) jeweils zuzüglich Versandkosten. Einbanddecken sind zum Preis von Euro 15,50 zu beziehen. *Verlag:* Mohr Siebeck GmbH & Co.KG, Postfach 2040, 72010 Tübingen. *Vertrieb:* erfolgt über den Buchhandel.

© 2010 Mohr Siebeck GmbH & Co.KG, Tübingen. – Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Druck: Gulde-Druck, Tübingen; Bindung: Nädele, Nehren.
ISSN 0031-8159

Beilagenhinweis: Dieser Ausgabe der PhR liegt je ein Prospekt des Verlags Andreas Mascha, München und unseres Verlags bei.

Editorial: Zur Zukunft der philosophischen Fachzeitschriften in der europäischen Wissenschaftslandschaft

Im Jahr 2007 veröffentlichte die *European Science Foundation* (ESF) einen *European Reference Index for the Humanities* (ERIH): Der ERIH ist der Versuch, Periodika (Zeitschriften und Jahrbücher) in den Geisteswissenschaften in drei Kategorien A, B und C einzustufen, wobei dieses Ranking ganz unmissverständlich eine Qualitätseinstufung bedeutet (vgl. Webseite der ESF: www.esf.org). Auch philosophische Zeitschriften sind diesem Ranking unterworfen worden; auf der Webseite der ESF kann man die »Initial List« der weltweit erscheinenden Zeitschriften abrufen.

Ungeachtet der jeweiligen Einstufung ihrer Zeitschriften weisen die unterzeichnenden Herausgeber und Verleger das von der ESF gewählte Verfahren als inakzeptabel zurück. Es ist befremdlich und unverständlich, dass in diesen Prozess vor der Erstellung der »Initial List« weder

- relevante *philosophische* Fachgesellschaften oder -organisationen (etwa die *Deutsche Gesellschaft für Philosophie* oder die *Gesellschaft für Analytische Philosophie*)
- noch die Herausgeber und/oder Redaktionen der Periodika
- noch die Verlage dieser Publikationen

einbezogen oder auch nur um Auskünfte gebeten worden sind. Welche nationalen wissenschaftlichen Organisationen im Vorfeld befragt worden sind, ist nicht zu ermitteln.

Die Kriterien, nach denen die A,+B,+C-Kategorisierung vorgenommen worden ist, zeigen, dass hier *Qualität* mit *Internationalität* gleichgesetzt wird und *Internationalität* mit *Englischsprachigkeit*. So wird die Kategorie A definiert durch: »High-ranking international publications with a very strong reputation among researchers of the field in different countries, regularly cited all over the world«. Für die Kategorie C soll hingegen Lokalität ausschlaggebend sein: »Research journals with an important local/+regional significance in Europe, occasionally cited outside the publishing country ...«. Die hier versuchte Reduktion von wissenschaftlicher Qualität auf Zitationsquantität halten wir für grundsätzlich verfehlt.

Gerade in der Philosophie gibt es wichtige Traditionen und Paradigmen, die mit Gewinn für die Disziplin vornehmlich in der eigenen Nationalsprache weiterentwickelt werden. Journale, die sich dieser Aufgabe widmen, können und dürfen nicht von vornherein als »regionale« Publikationen abgetan und durch eine C-Einordnung als qualitativ minderwertig eingestuft werden.

Es ist der erklärte Zweck des ERIH »to develop a platform that will allow easier access to top European Humanities research«. Als negative Konsequenzen einer solchen scheinobjektiven ›Plattform‹ befürchten wir, dass

- nur noch Beiträge, die in Zeitschriften der Kategorien A und B erscheinen, als qualitativ hochwertig angesehen werden (etwa bei Berufungsverfahren)
- die wissenschaftlichen Bibliotheken der Länder ihre Anschaffungspolitik entsprechend ausrichten werden.

In der Folge würde es nicht nur weniger Zeitschriften geben, sondern auch eine Nivellierung und eine Abnahme wissenschaftlicher Spezialisierung, die wissenschaftliche Qualität gerade *nicht* erhöhen, sondern vermindern.

Die unterzeichnenden Verleger und Herausgeber philosophischer Zeitschriften in Deutschland haben die geschilderte Sachlage in mehreren Sitzungen erörtert und erklären gemeinschaftlich:

Unsere Kritik bedeutet keine grundsätzliche Ablehnung von Qualitätseinstufungen unserer Pediodika. Deren Sinn in einer zunehmend internationalisierten und interdisziplinär ausgerichteten Wissenschaftslandschaft erkennen wir vielmehr ausdrücklich an. Allerdings erwarten wir vor der weiteren Veröffentlichung und Fortschreibung einer Rankingliste durch die ESF die Etablierung eines transparenten Verfahrens unter Einbezug der relevanten Fachgesellschaften, Redaktionen und Verlage.

Allgemeine Zeitschrift für Philosophie – Herausgeber, Redaktion und Verlag

Karl Alber Verlag (*Philosophisches Jahrbuch*, *Heidegger-Jahrbuch*, *Rosenzweig-Jahrbuch*), Verlag Walter de Gruyter (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, *Kant-Studien*, *Nietzsche-Studien*, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, *Kierkegaard Studies Yearbook*, *Kant Yearbook*, *Wittgenstein-Studien*), Verlag Vittorio Klostermann (*Zeitschrift für philosophische Forschung*, *Philosophischer Literaturanzeiger*, *Philosophia naturalis*, *Jahrbuch für Religionsphilosophie*), Felix Meiner Verlag (*Archiv für Begriffsgeschichte*, *Hegel-Studien*, *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, *Aufklärung*, *Phänomenologische Forschungen*, *Deutsches Jahrbuch für Philosophie*), Mohr Siebeck Verlag (*Philosophische Rundschau*, *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*).

Diese Erklärung der Verlage und Redaktionen der philosophischen Fachzeitschriften in Deutschland wird vom Vorstand der *Deutschen Gesellschaft für Philosophie* uneingeschränkt mitgetragen.

Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft im digitalen Handwerk

Michael Makropoulos

- CRAWFORD, Matthew B.: *Shop Class as Soulcraft. An Inquiry into the Value of Work.* New York 2009. The Penguin Press. 246 S.
- FRIEBE, Holm/LOBO, Sascha: *Wir nennen es Arbeit. Die digitale Bohème oder Intelligentes Leben jenseits der Festanstellung.* München 2008 (1. Aufl. 2006). Wilhelm Heyne Verlag. 303 S.
- RIFKIN, Jeremy: *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Neue Konzepte für das 21. Jahrhundert.* Aus dem Englischen von Thomas Steiner und Hartmut Schickert. Frankfurt/Main 2007 (1. Aufl. 2004). Fischer Taschenbuch Verlag. 240 S.
- SENNETT, Richard: *Handwerk.* Aus dem Amerikanischen von Michael Bischoff. Berlin 2008. Berlin Verlag. 432 S.

Arbeit ist nicht nur das entscheidende Medium moderner Sozialintegration, Arbeit ist auch das entscheidende Medium moderner Subjektkonstitution – als Erwerbsarbeit, als Berufsarbeit, als Kriterium für den sozialen Status des Individuums, als Grundlage seiner Anerkennung durch die Anderen, als Möglichkeitsbedingung der moralischen Konstitution der Person und nicht zuletzt als Modus ihres Weltverhältnisses. Arbeit hat in der Moderne deshalb nicht nur eine ökonomische und soziologische, sondern auch eine transzendente Dimension. Sie ist das entscheidende Medium existentieller Selbsterhaltung und emphatischer Selbstverwirklichung des modernen Menschen.¹

Dieser Doppelcharakter der Arbeit ist auch für die sozialphilosophische Diskussion um die gegenwärtige und die zukünftige Form der Arbeit entscheidend, auch wenn sie nicht mehr die klassische, auf standardisierte Güterproduktion und bürokratisierte Organisation gegründete industrielle Moderne problematisiert, sondern die postindustrielle Moderne, die auf diversifizierte Dienstleistungen, autonomisierte Symbol- und spezialisierte Kreativökonomien gegründet ist. Die »Arbeitsfrage« konzentriert sich damit zunehmend auf die öffentlichen und privaten Wissensökonomien, deren Etablierung – und deren ideologische Überhöhung – unübersehbar mit der generalisierten Diffusion von Wissensbeständen und der forcierten Expansion von Bildungszugängen korrespondiert, welche die gesellschaftliche Positivierung der Idee individueller Selbstverwirklichung begleiten. Dabei geht es nicht zuletzt um die Folgen der sogenannten »dritten Indus-

¹ Immer noch informativ mit Akzent auf der sozialgeschichtlichen Entwicklung in Deutschland ist E. PANKOKE: *Die Arbeitsfrage. Arbeitsmoral, Beschäftigungskrisen und Wohlfahrtspolitik im Industriezeitalter.* Frankfurt am Main 1990, bes. S. 25–100.

triellen Revolution«, die seit der definitiven Etablierung digitaler Kommunikations- und Informationstechnologien eine Situation herbeigeführt hat, in der nicht nur die standardisierte Güterproduktion auf einen globalen Markt ausgelagert werden kann, sondern prinzipiell auch alle Dienstleistungen, sofern sie digitalisierbar sind – was dramatische Folgen für die regionalen Arbeitsmärkte in Europa und Nordamerika haben könnte, weil voraussichtlich nicht nur Call-Center und Softwareentwickler, sondern auch administrative Dienstleister und medizinische Diagnoseeinrichtungen im digitalen Nirgendwo des globalisierten »Offshoring« stehen können.²

Die Diskussion über die Zukunft der Arbeit schließt deshalb selbst dort, wo sie das Thema der nicht-entfremdeten Arbeit aufnimmt und weiterführt, mit Grund nicht mehr an die gesellschaftskritischen Konzepte in der auf Marx zurückgehenden Tradition an, für die der Antagonismus von Lohnarbeit und Kapital grundlegend und die industrielle Organisation der Produktion und der Konsumtion materieller Güter essentiell waren. Sie schließt vielmehr an die gesellschaftskritischen Konzepte in der auf Tocqueville zurückgehenden Tradition an, für welche die strukturellen Konformitätszwänge des Liberalismus grundlegend sind, die erst nach dem relativen Bedeutungsverlust industrieller Güterproduktion und der zunehmenden Dominanz einer organisierten Dienstleistungsökonomie analysierbare Deutlichkeit gewonnen haben. Diese Diskussion führt einerseits die Kritik an der konsumgestützten Mittelschichtgesellschaft fort, die nach dem Zweiten Weltkrieg in Westeuropa und Nordamerika zum hegemonialen Gesellschaftsmodell werden sollte, für das die genuinen Arbeits- und Freizeitwelten der Angestellten in den großen öffentlichen und privaten Organisationen von paradigmatischer Bedeutung waren, weil sie ein neues Stadium moderner Vergesellschaftung realisierten.³ Andererseits führt diese Diskussion die Kritik an der wissensbasierten Dienstleistungsökonomie postmodernen Typs fort, für die die gesellschaftliche Etablierung der ästhetisierten Gegenkulturen der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts und die kreativökonomischen Arbeitswelten der kommunikativ-konnexionistischen Normalisierungsgesellschaft paradigmatisch sind.⁴ Deshalb ist es alles andere als ein Zufall, daß diese Diskussion auch eine Kritik der

² Vgl. A. S. BINDER: »Offshoring: The Next Industrial Revolution?«, in: *Foreign Affairs* 85 (2006), S. 113–128.

³ Vgl. D. RIESMAN/N. GLAZER/R. DENNEY: *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*. New Haven 1950; C. W. MILLS: *White Collar. The American Middle Classes*, New York 1951 bzw. W. H. WHYTE: *The Organization Man*. Garden City 1956.

⁴ Vgl. L. BOLTANSKI/E. CHIAPPELLO: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz 2003 bzw. M. FOUCAULT: *Geschichte der Gouvernementalität I: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Vorlesung am Collège de France 1977–1978, II: Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–79*. Frankfurt/Main 2004.

expansionistisch-meritokratischen Bildungspolitiken und der taylorisierten Wissensregimes ist, welche die Reformen der höheren Bildungsinstitutionen kennzeichnen, die seit den 50er Jahren in Nordamerika und seit den 90er Jahren in Europa betrieben werden.⁵ Die Diskussion um die Zukunft der Arbeit wird damit unweigerlich zu einer Diskussion über die Zukunft der Wissensgesellschaft im Stadium ihrer gleichzeitigen Ausweitung und Technisierung, die nicht zuletzt die Plausibilität einer Politik in Frage stellt, welche die forcierte Mobilisierung und Organisation der gesellschaftlichen Wissensressourcen als alternativlosen Horizont des sozialpolitischen Handelns ausibt.

1.

Die Problematik des technologischen Wandels ist auch im Zeitalter kommunikations- und informationstechnologischer Globalisierung nicht neu. *Jeremy Rifkin* hat in seinem Essay über das *Ende der Arbeit und ihre Zukunft*, der im Original erstmals 1995 erschien und 2004 in einer erweiterten, aktualisierten, aber leider nicht redaktionell bearbeiteten Fassung neu aufgelegt wurde, die Krise der Arbeit eindeutig auf die dramatische Produktivitätssteigerung im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts durch die fortschreitende Technisierung des industriellen Sektors wie des Dienstleistungssektors zurückgeführt.

Darüber, erklärt der prominente Ökonom und Regierungsberater, könne auch das amerikanische Wirtschaftswunder der 90er Jahre nicht hinwegtäuschen, das »zu einem großen Teil auf Kredit gekauft« war (12). Überhaupt sei die Verschuldung seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts neben der forcierten Herstellung einer konsumistischen Disposition der »organisierten Unzufriedenheit« das tragende Moment der amerikanischen Politik des Wirtschaftswachstums (66 ff.). Die traurige Realität sei dennoch zunehmende Arbeitslosigkeit. Denn »die alte Logik, dass technologischer Fortschritt und Produktivitätszuwachs alte Jobs vernichten, aber auch genauso viele neue schaffen, trifft nicht mehr zu«. (18 f.). Genau diese Logik sei jetzt infolge des »unglaublichen Produktivitätszuwachses« (20) nicht nur in Europa und Nordamerika, sondern auch in China an ein Ende gelangt, und diese Entwicklung erfasse nicht nur die Schwer- und die Konsumgüterindustrie, sondern auch den Dienstleistungs- und den »Wissenssektor« (158).

»Intelligente Technologie«, so Rifkin, sei »die Arbeitskraft der Zukunft« – und genau das habe verheerende Folgen für den Arbeitsmarkt. »Natürlich wird die kommende Epoche alle möglichen neuartigen Waren und Dienstleistungen mit

⁵ Vgl. RIESMAN et al., ebd. S. 54–85, MILLS, ebd. S. 112–160, WHYTE, ebd. S. 225–265. Vgl. zur aktuellen Hochschulpolitik T. REITZ/S. DRAHEIM: »Die Rationalität der Hochschulreform. Grundzüge eines postautonomen Wissensregimes«, in: *Soziale Welt* 57 (2006), S. 373–396 bzw. im europäischen Maßstab J. MASSCHELEIN/M. SIMONS: *Globale Immunität oder Eine kleine Kartographie des europäischen Bildungsraums*. Zürich–Berlin 2005. Eine radikale Kritik der aktuellen Bildungs- und Hochschulpolitik in Europa findet sich bei G. STEINER: *Meine ungeschriebenen Bücher*. München 2007, S. 157–203.

sich bringen, die wiederum neue berufliche Qualifikationen verlangen, vor allem Spezialwissen. Diese neuen Jobs kommen jedoch ihrem Wesen nach nur für eine Elite infrage und sind nicht sehr zahlreich. (...) Sogar die höhere Qualifikationen voraussetzenden Arbeitsplätze laufen zunehmend Gefahr, von Technologie verdrängt zu werden. (...) Während man die besten und intelligentesten Profis noch immer brauchen wird, werden auf den meisten Gebieten die normalen Fachkräfte wahrscheinlich ausgesondert, wenn sich intelligente Technologie als geschicktere, schnellere und billigere Alternative erweist. Die Arbeitskräfte der Zukunft werden ein zunehmend exklusiver Zirkel sein.« (25)

Damit ist das Leitmotiv skizziert, das das ganze Buch durchzieht und die teils konzise, teils mäandernde und häufig redundante Argumentation immer wieder bündelt: Der exponentielle Fortschritt in den Produktions- und Informationstechnologien im Verlauf des 20. Jahrhunderts wird eine strukturelle Arbeitslosigkeit ungekannten Ausmaßes hervorbringen, mit der ein dramatischer Einbruch des Konsums einhergehen wird. »Im 21. Jahrhundert«, so die Prognose, »werden weder der freie Markt noch der öffentliche Sektor in der Lage sein, die steigende technologische Arbeitslosigkeit aufzufangen und das Absinken der Kaufkraft zu verhindern.« (76) Gleichzeitig wird eine »neue Elite der Wissensarbeiter« (159) entstehen, eine ortlose, global agierende und bestens vernetzte »Elite der Symbolanalytiker« (160), die als »neue Gruppe hoch qualifizierter Beschäftigter« direkt unterhalb der Oberschicht der »Superreichen« stehen wird (158).

Rifkins Essay versammelt die Argumente, die diese These stützen sollen, in knappen Analysen der historischen Schlüsselentwicklungen, die in die von ihm propagierte »Dritte Industrielle Revolution« einer »neuen Hightech-Wirtschaft« führen (53). Eindringlich beschreibt er den Zusammenhang von Automation und Verelendung am Beispiel des Auf- und Abstiegs der Schwarzen in Amerika von den 50er bis zu den 80er Jahren. Der argumentative Bogen reicht dabei von der reduktionistischen These, daß das Ende der Skaverei nicht Resultat der Bürgerrechtspolitik, sondern der Maschinisierung des Baumwollanbaus in den Südstaaten der USA gewesen sei, bis zur alarmistischen These der Entstehung ökonomisch überflüssiger städtischer Unterschichten durch Automatisierung der Industrieproduktion, die erneut diskriminiert werden, indem sie nach dem Ende ihres bescheidenen Aufstiegs von den Plantagen in die Industrie, nunmehr in einem System des »Wohlfahrtskolonialismus« verwaltet würden. (88 ff.) Instrukтив ist die Beschreibung der aufkommenden »postfordistischen Produktion« mit ihrem Ende der starren Hierarchien und der schwerfälligen Großorganisationen in der japanischen Automobilindustrie in den 80er Jahren: Das »Prinzip der schlanken Produktion«, das in der immer neu zu konstellierenden Verschränkung von Massenfertigung, handwerklicher Arbeit und teamorientiertem Abbau der herkömmlichen Managementhierarchien besteht, setzte die amerikanische Industrieproduktion

nicht nur massiv unter Modernisierungsdruck, sondern suspendierte nach und nach auch das klassisch-moderne, auf die Prinzipien tayloristischer Betriebsführung zurückreichende Prinzip der Trennung von Planung und Ausführung, das ihr konzeptuell zugrunde lag.

»Die klassische tayloristische Methode, die geistige und körperliche Arbeit voneinander trennt und alle Entscheidungen einzig den Managern überlässt, musste zugunsten einer Methode abdanken, die durch Teamarbeit die Fähigkeiten und Erfahrungen aller am Produktionsprozess Beteiligten ausschöpft.« (99) Rifkin beschreibt die Wirkungen der Verschränkung von zunehmender Technisierung, Flexibilisierung und Wissensdiffusion, die in eine tendenziell »arbeitslose Zukunft« führe, an verschiedenen Beispielen aus der Landwirtschaft (107 ff.), der Industrie (121 ff.), dem Dienstleistungssektor (130 ff.) und nicht zuletzt im Bereich der Kultur, wo die Digitalisierung nicht nur die Buch- und Bibliothekskultur, sondern auch die Unterhaltungsindustrie umwälzt (140 ff.). Der »Preis des Fortschritts« in allen diesen Bereichen ist eindeutig: Es entsteht eine Welt, in der die psychosozialen Folgen der neuen Ökonomie katastrophal sind, weil sie nicht nur eine dramatische Zunahme der »Verlierer«, der »Opfer des technischen Fortschritts« (146) zur Folge hat, sondern auch eine unerträgliche Belastung der »Gewinner« durch permanenten Optimierungsdruck, mit den bekannten Folgen des Burn-out-Syndroms und der Depression (150 ff.). Für die »Verlierer« geht es dann aber doch noch um mehr: Langzeitarbeitslose zumal zeigen »pathologische Symptome, die denen Sterbender ähneln. Die Auffassung, dass nur lebt, wer einer produktiven Arbeit nachgeht, ist so stark in ihrem Bewusstsein verankert, dass sie nach dem Verlust ihres Jobs alle klassischen Anzeichen eines nahen Todes zeigen« (156).

Rifkin scheut sich nicht, seine pointierte und in permanenter Erregung vorgetragene Analyse immer wieder in geradezu apokalyptische Szenarien einer »weltweiten Wirtschaftskrise gigantischen Ausmaßes« münden zu lassen. »Wie in den 20er Jahren stehen wir kurz vor einer Katastrophe, aber kein Politiker scheint wahrhaben zu wollen, dass die Weltwirtschaft unausweichlich auf ein Zeitalter ohne Arbeit zusteuert und dass das weitreichende Konsequenzen für unsere Zivilisation haben wird.« (94) Diese Konsequenzen werden drastisch ausgemalt – in positiver wie in negativer Hinsicht. Die negative Utopie ist die Entstehung einer zunehmend gewalttätigen und »gefährlichen Welt«, wenn es nicht gelingt, »in den Industrieländern den Übergang in ein postmarktwirtschaftliches Zeitalter zu bewerkstelligen« (177). Daß Rifkin hier allerdings ein populistisches Horrorszenario sozialer Desintegration mobilisiert, schwächt seine Argumentation in einer Weise, die die Seriosität des ganzen Essays gefährdet: »Sinkende Einkommen, zunehmende Arbeitslosigkeit und die wachsende Kluft zwischen Arm und Reich haben dazu geführt, dass in Teilen der USA das Faustrecht regiert.« (173) Umstandslos und mit ausgesprochen selektiver Detailtreue werden Vorstadtrevolten in Frankreich und England, »neonazistische Jugendbanden« in Deutschland und »neofaschistische« Nationalisten in Rußland damit verkoppelt. (174 f.) Die positive

Utopie hingegen ist ein erweitertes kommunitaristisches Szenario, ein »Dritter Sektor«, ein »Bereich der sozialen Verantwortlichkeit«, wie sie im »US-amerikanischen Gemeinschaftsgeist« manifest werde, der dem »marktwirtschaftlichen Weltbild« entgegenstehe.

»Das Weltbild des Dritten Sektors bietet uns ein bitter notwendiges Gegenmittel gegen den Materialismus des industriellen Denkens, von welchem das 20. Jahrhundert beherrscht war.« Weder der Markt – der erste Sektor – noch der Staat – der zweite Sektor – könnten »das Grundbedürfnis« der Bürger erfüllen, »ihr Gefühl persönlicher Isolation und Entfremdung« zu »überwinden und an einer echten Gemeinschaft teilhaben zu können«. Im dritten Sektor, dem Non-Profit-Sektor, arbeite man hingegen »um anderen zu helfen, und Sicherheit gewinnt man durch persönliche Beziehungen und durch das Gefühl der Verbundenheit mit der ganzen Welt« (sic!). (197 ff.)

Rifkins Option ist ein markt- und staatsunabhängiger Bereich der Arbeit im Rahmen gemeinnütziger Aufgaben, dessen spezifisch alternativer Charakter gerade durch seine ökonomische Orientierung am Gabentausch eine neue Verdichtung von Sozialität ermöglichen soll, die durch Steuerumschichtungen, Ökosteuern und arbeitsunabhängige Mindesteinkommen finanziert wird und das gute Ende der Erwerbsarbeit herbeiführen soll. »Um der drohenden Sturmflut der technologischen Veränderungen und ihrer Folgen etwas entgegenzusetzen, werden wir den Dritten Sektor zu einem gut befestigten Auffangbecken für all die vom Marktbereich freigesetzten Menschen ausbauen müssen. Die Mittel dafür müssen von den Produktivitätszuwächsen, die die Dritte Industrielle Revolution dem Marktbereich beschert, abgezweigt werden.« (227) Spätestens an dieser Stelle rächt sich allerdings die begriffliche Unschärfe und die konzeptuelle Unbedingtheit der Argumentation: Ginge es wirklich um das Ende der Arbeit, dann würde sich hier ein Widerspruch auftun, weil auch gemeinnützige Arbeit schließlich Arbeit ist und sein soll. Da es aber um das Ende der marktförmigen Erwerbsarbeit geht – wie das Buch besser, aber eben auch undramatischer betitelt wäre –, bleiben alle Fragen offen, die die transzendente Dimension der Arbeit betreffen und die sich gerade dort stellen, wo die subjektivitäts- und sozialitätskonstituierende Dimension der Arbeit nicht zuletzt eine Antwort auf wünschbare Individualisierungsprozesse ist, die zwar nicht die ökonomische, aber doch die kulturelle und die politische Dimension der Moderne charakterisieren. So wird aus der Analyse der Arbeit im Zeitalter ihrer technologischen Aufhebung dann am Ende eine kommunitaristische Predigt.

2.

Anders als Rifkin, aber mit wiederholtem Bezug auf seinen Essay setzen *Holm Friebe* und *Sascha Lobo* nicht an der Krise der Industriegesellschaft, sondern an der Krise der Dienstleistungsgesellschaft und der traditionellen Angestelltenverhältnisse an. Ihr Buch *Wir nennen es Arbeit* über die »digitale Bohème«, das eine Anleitung für ein »intelligentes Leben jenseits der Festanstellung« sein will, ist zwar ein Manifest. Aber seine analytischen Passagen sind durchaus von treffender Prägnanz. Friebe und Lobo, Journalist der eine, Kommunikationsberater der andere, reden die Situation der neuen Freiberufler in den Medien- und Kommunikationsberufen nicht einfach schön – sie versuchen vielmehr, die grundlegende Transformation der Arbeitswelt durch die fortgeschrittenen Kommunikations- und Informationstechnologien positiv zu wenden, indem sie diese Technologien als Infrastrukturen für die wünschbare Ausweitung von Lebensformen begreifen, die ehemals gegenkulturellen Eliten vorbehalten waren. Ebenso informiert wie pointiert wird die Geschichte der Bohème als »Komplementärphänomen« eines bürgerlichen Juste Milieu rekonstruiert, das mit seiner Generallisierung in den »angepassten Mittelschichten« der 50er und 60er Jahre des 20. Jahrhunderts gegenkulturelle Bewegungen provoziert hat, deren Modell die ästhetischen und politischen Avantgarden bildeten, die ihrerseits aus der antibürgerlichen Bohème hervorgegangen waren. (23 ff.)

Die klassische, also die »analoge Bohème«, so die Autoren mit Bezug auf Weber, sei allerdings »reine Kosmetik« an der Wirklichkeit des »stahlharten Gehäuses« der modernen Welt gewesen (27). »Die digitale Bohème« hingegen bestehe aus »Menschen, die sich dazu entschlossen haben, ein selbstbestimmtes Leben zu führen, dabei die Segnungen der Technologie herzlich umarmen und die neuesten Kommunikationstechnologien dazu nutzen, ihre Handlungsspielräume zu erweitern.« (15) Es gehe nicht darum, generell »die Festanstellung abzuschaffen«, weil freiberufliche Arbeit prinzipiell nur für bestimmte »Sektoren« und nur für bestimmte individuelle Dispositionen geeignet sei. Wohl geht es aber darum, den Lebensstil einer neuen Bildungs- und Lifestyle-Elite der 90er Jahre zu positivieren, die weder die Chance noch den Willen hat, dem Ideal des nonkonformistischen Beamten zu folgen, das für die Gegenkulturen der 60er Jahre charakteristisch war, die ihrerseits wiederum als historische Antwort auf die Frage nach dem spezifischen Ort des Intellektuellen in der modernen Gesellschaft gesehen werden können und diesen Ort als funktional notwendigen, nämlich kritisch-innovativen Unruheherd bestimmt haben. Zwar gibt es auch für Friebe und Lobo Freiheit nur in einem funktionierenden Sozialstaat; dennoch »weist der allgemeine Trend der Arbeitsgesellschaft in Richtung Bohème« (28), und deshalb sei die »digitale Bohème« nicht Ausdruck eines moralischen, sondern eines strukturellen Nonkonformismus, der die traditionelle Angestelltenwelt gründlicher unterminiert als alle gegenkulturellen Angriffe auf ihre Konformismen.

In der Linie dieser These liegt denn auch der argumentative Wert des Essays für die Frage nach der Zukunft der Arbeit: Er diskutiert die Mög-

lichkeiten einer positiven Lebensführung, die durch die kommunikationstechnologische Entwicklung entstanden ist und begreift die postindustrielle Dienstleistungsgesellschaft der 60er und 70er Jahre, die die Angestelltengesellschaft par excellence war, als kurze und fast vergangene Zukunft der Industriegesellschaft. Wichtig ist dabei, daß es gerade nicht um eine allgemeine »creative class« im Sinne einer unspezifischen Schicht von »Wissensarbeitern« geht, zu denen auch die klassischen freien Berufe wie Architekten, Ärzte und Rechtsanwälte gehören, sondern die relativ neue Gruppe von Angehörigen eines »kreativen Sektors« (32), deren Tätigkeit aufs Engste mit den kommunikativen und informationstechnologischen Entwicklungen der letzten beiden Dekaden zusammenhängt, wobei »das Internet die Schlüsseltechnologie der digitalen Bohème« ist (41).⁶ Wichtig ist auch, daß die Autoren die Krise der Dienstleistungsgesellschaft in einer spezifischen Weise problematisieren, die – anders als bei Rifkin – nicht in ein Plädoyer für den Non-Profit-Sektor, sondern entschieden in ein Plädoyer für den Markt und für das Unternehmertum mündet. Dabei wird zugleich ein entscheidendes Problem der aktuellen Expansion höherer Bildung und zumal der Expansion höherer kultur- und geisteswissenschaftlicher Bildung mitverhandelt: Die »Industrialisierung der Dienstleistung« trifft vor allem die mittleren Berufe, also »jene Jobs, für die man in der Regel Abitur braucht und die bis vor kurzem als sichere Felder im großen, ziemlich einseitigen Schiffe-versenken-Spiel zwischen Automaten und Menschen galten: Verwaltungen, Versicherungen, Finanzdienstleistungen« (50). Es handelt sich um diejenigen Berufe, die zwar eine höhere, aber keine akademische Bildung erfordern und die die klassischen Angestelltenberufe sind, deren potentielle Angehörige nun nach akademischer Bildung streben und die Absolventen der einschlägigen, in der Regel »weichen« Studiengänge werden, die das unfreiwillige Personal der »digitalen Bohème« bildet.

Süffisant, um nicht zu sagen: überheblich, wird die Entstehung des professionellen Betriebs-Habitus von Angestellten beschrieben, der unter dem Siegel der Loyalität einen »Zugriff auf sämtliche Potenziale einer Person« (56) bedeutet und seinen Ausdruck in branchenspezifischen »Insidersprachen« und einem branchenübergreifenden »Angestellten-sprech« als Identitätsausweis findet (59). Demgegenüber bestehe der praktische Möglichkeitshorizont der »digitalen Bohème« nicht im »sell-out« der ehemaligen Subkultur, sondern in der Umwandlung ihres sozialen in ökonomisches Kapital (81). Entscheidend seien dafür freundschaftsbasierte »Respektnetzwerke« (78 ff.), die die knappe Ressource der »Aufmerksamkeit« für die eigene Tätigkeit erschließen und verstetigen. Ohne weitere methodische Problematisierung der Bourdieuschen Kapitalsortentheorie wird die »digitale

⁶ Die Autoren grenzen ihr spezifisches Konzept der »digitalen Bohème« ausdrücklich gegen das ungleich unspezifischere der »creative class« ab. Dazu vgl. R. FLORIDA: *The Rise of the Creative Class ... and how it's transforming work, leisure, community, & everyday life*. New York 2002, bes. S. 67 ff.

Bohème« damit zur »souveränen« Nutzerin des »sozialen Kapitals« gegenüber dem ökonomischen und dem kulturellen. Das Buch verknüpft auf diesem Hintergrund einige Aspekte der sozialen Dimensionen dieser neuen, sehr spezifischen, wenn auch zunehmend öffentlichkeitswirksamen Arbeitswelt der sogenannten kreativen Berufe und ist insofern eine leicht unscharfe Blaupause einer neuen Lebensform, die durch aktive Teilhabe an den avanciertesten Technologien Selbstbestimmung mit Marktförmigkeit verbindet und die Kontingenz einer (klein-)unternehmerischen Existenz in einem gleichsam digitalem Kommunitarismus begrenzt. Es geht um die Möglichkeit von Glück jenseits konsumistisch-materieller Glücksversprechen ohne gleichzeitige Verwerfung des Warenkapitalismus. (91 f.) Und insofern geht es um die Positivität des »Modernisierungsschubs«, den »das Konzept der Gegenkultur« als »Schuss vor den Bug der verkrusteten Gesellschaften« hierarchisch-organisationellen Typs bewirkt hat, indem es ein neues »Entwicklungsstadium der Werte der amerikanischen Mittelklasse« herbeiführte. (127 f.)

Die »digitale Bohème« will eben »den Kapitalismus nicht abschaffen«, sondern nutzen – und deshalb gelte es, sie »von ein paar überfrachteten gegenkulturellen Erwartungen« zu »befreien.« (129) Wenn sie sich überhaupt etwas verweigere, dann sei es die fremdbestimmte Arbeitswelt des Kapitalismus. Und als sei der Widerspruch des kapitalismuskritischen Plädoyers für den Kapitalismus nicht genug, wird er außerdem noch voluntaristisch gedoppelt:

»Ihre Verweigerungshaltung setzt nicht beim Konsum oder bei der Politik an, sondern bei der Produktion und der Arbeit, indem sie sich selbstbestimmte Arbeitsbedingungen schlichtweg schafft. Dabei ist sie eine pragmatische, keine ideologisch motivierte Verweigerung, die durchaus dem egoistischen Motiv folgt, das bessere Leben im Hier und Jetzt zu beginnen, koste es, was es wolle. Man kann das unpolitisch nennen, aber von den 68ern war bekanntlich zu lernen, dass auch das Private politisch ist. Was die digitale Bohème von ihnen und anderen gegenkulturellen Vorläufern unterscheidet, ist, dass sie nicht auf Konfrontationskurs geht, sondern unter den gegebenen Bedingungen die eigenen Interessen verfolgt und währenddessen versucht, ihre Instrumente sauber zu halten.« (130)

Versucht wird das in »Nischenkulturen«, die »Nischenmärkte erzeugen« (145), und an »third places« zwischen »Cubicle-Arbeitsplatz im Großraumbüro« und Einfamilienhaus im Vorort (149). Daß dies nicht nur Gentrifizierungseffekte hat, sondern auch Öffentlichkeiten schafft, wo ehemals keine mehr existierten, macht zu einem gut Teil die aktuelle Attraktivität dieses Milieus aus – auch wenn das damit einhergehende Netzwerk-Idyll, in dem »die Trennung von Arbeit und Freizeit grundsätzlich verwischt wird« (150), durchaus den Gedanken an eine neue, kommunikativ-konnexionistische Form der sozialen Kontrolle aufkommen läßt, die möglicherweise nur so lange geduldet wird, solange man jugendkulturelle Lebensformen pflegt, die gleichsam ihrer Natur nach kommunikativ sind. Daß die »digitale Bohème« am Ende aber doch die zeitgenössische gegenkulturelle Lebensform einer bürgerlichen Jugend ist,

»die aus einer privilegierten Position heraus gegen das Lebensmodell ihrer Eltern opponiert« (279), bestätigt, was sich als implizite Voraussetzung durch das ganze Buch zieht, nämlich »dass die digitale Bohème kein Gesellschaftsmodell sein kann, sondern ein Lebens- und Arbeitsmodell für einen Teil der Gesellschaft« (284f.), weil »ihre Voraussetzungen zu speziell« sind »und ihr Glücksversprechen zu wackelig formuliert« (289). Immerhin: Die »digitale Bohème« versteht sich als Ausdruck der »Demokratisierung der technischen Produktionsmittel« (226) und als soziale Infrastruktur der »Kreativität im Zeitalter der digitalen Reproduzierbarkeit« (228). Auch wenn man den globalen Lösungserwartungen für die Zukunft der Arbeit im Zeitalter ihrer technologischen Transformation mißtraut, ist sie zumindest eine Haltung gegenüber dieser Transformation, die nicht die des Opfers ist.

3.

Einen sehr anderen, ungleich elaborierteren und weiter ausgreifenden Versuch, technisierte Lebenswelten zu positivieren und die lange Tradition des sozialphilosophischen Mißtrauens gegen technische Weltverhältnisse zu überwinden, stellt *Richard Sennetts* Buch über das *Handwerk* dar. Sennett – inzwischen vom Soziologen zum Kulturtheoretiker geworden – will darin die philosophisch wie sozialwissenschaftlich abgewertete, zu einem Epiphänomen des Humanen und Sozialen reduzierte »materielle Kultur« und das diskriminierte, dem »*Homo faber*« untergeordnete »*Animal laborans*« rehabilitieren (16). Deshalb will er die »Technik als kulturelles Problem und nicht als geistlose Praxis« begreifen, mit dem Ziel, sie nicht weiterhin als potentielle »Büchse der Pandora« zu fürchten, sondern in der Hoffnung, »das materielle Leben humaner zu gestalten, wenn wir das Herstellen von Dingen besser verstehen lernen«. (18f.) Dafür ist es von entscheidender Bedeutung, die spezifisch geistige Dimension des technischen Handelns zu verstehen, und zwar nicht unter Voraussetzung des Primats abstrakter Planung, sondern unter der Voraussetzung des Primats konkreter Materialbearbeitung in der Zusammenführung von Erfahrung und Experiment. Das liegt durchaus in der Linie post-instrumenteller Theorien des Technischen Handelns, wie sie Blumenberg oder Popitz formuliert haben.⁷ Worum es Sennett dabei nicht zuletzt geht – auch wenn er es erst im letzten Kapitel des Buches explizit schreibt und beinahe missionarisch emphatisiert – ist allerdings eine materiale Kulturphilosophie nicht-instrumentellen Handelns im Sinne des amerikanischen Pragmatismus, in dem, so die These,

⁷ Vgl. H. BLUMENBERG: *Geistesgeschichte der Technik*. Frankfurt am Main 2009 bzw. H. POPITZ: *Der Aufbruch zu Artifizialen Gesellschaft*. Tübingen 1995.

»der handwerkliche Geist eine philosophische Heimat findet« (379). Dem entsprechend bildet die moralische Dimension des handwerklichen Weltverhältnisses und ihre Genese aus der Erfahrung den roten Faden der zuweilen windungsreichen und nicht selten abduktiven Argumentation.

Handwerklich arbeiten, erklärt Sennett, bedeutet, »eine Arbeit um ihrer selbst willen gut zu machen« (17). Handwerk erfordert »Hingabe« – das gibt dem Handwerker seine paradigmatische Bedeutung: »Es ist sicher möglich, ohne Hingabe durchs Leben zu kommen. Der Handwerker steht für die besondere menschliche Möglichkeit *engagierten Tuns*«, nämlich eines engagierten Tuns, das zwar ein »praktisches, aber nicht notwendig instrumentelles Engagement« ist (32). »Jedliches handwerkliche Können«, erklärt Sennett, »basiert auf hoch entwickelten Fähigkeiten und Fertigkeiten«, die gerade deshalb keine bloß mechanischen sind, weil sie emotional hoch besetzt sind. »Handwerkliches Können hält zwei emotionale Belohnungen für den Erwerb von Fähigkeiten bereit: eine Verankerung in der greifbaren Realität und Stolz auf die eigene Arbeit. Doch die Gesellschaft stand und steht diesen Belohnungen im Wege. Zu verschiedenen Zeiten in der westlichen Geschichte hat man praktische Tätigkeiten für minderwertig erklärt und gegenüber angeblich höheren Bestrebungen abgegrenzt.« (33)

Damit entfaltet er nicht nur das Leitmotiv seiner historischen Anthropologie des Handwerks, sondern auch zentrale Motive seiner früheren Kritik an der Kultur des Kapitalismus, die als Subtext zumindest in den theoretischen Passagen des Buches mitläuft – und die mitzulesen mindestens den einen Ertrag hat, implizite Aspekte beizusteuern, die die expliziten Aussagen historisch-soziologisch kontextualisieren.⁸ Sennett grenzt seine Überlegungen dabei unnötigerweise von Mills' Versuch ab, »das Wesen handwerklicher Gesinnung zu bestimmen«, der ihm »hoffnungslos idealistisch erscheint«, weil er das explizit Idealtypische dieser Bestimmung verkennt, das Mills kontrastiv gegen die entfremdete Arbeit in den industrialisierten Bürokratien der organisierten Angestelltenwelt setzt.⁹ Interessanterweise argumentiert er in seiner eigenen Kritik der *Kultur des neuen Kapitalismus* durchaus in der Linie, die von der amerikanischen Gesellschaftskritik der 50er Jahre trassiert worden ist und in deren Fokus bereits das transitorisch-konnexionistische Sozialverhältnis steht, das in einer Arbeitswelt dominiert, die »auf kurzfristige Transaktionen und ständig wechselnde Aufgaben« ausgerichtet ist und aus diesem Grund nicht die tatsächlichen Fähigkeiten eines Individuums honoriert, sondern seine »potenziellen Fähigkeiten«.¹⁰

⁸ Vgl. insbesondere R. SENNETT: *Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin 2004, bes. S. 84ff. Vgl. außerdem R. SENNETT: *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin 1998.

⁹ Vgl. MILLS, *White Collar*, S. 220ff.

¹⁰ SENNETT, *Die Kultur des neuen Kapitalismus*, S. 85 bzw. S. 92. Vgl. etwa C. W. MILLS: »The Competitive Personality«, in: DERS., *Power, Politics and People. The Collected Essays of C. Wright Mills*, New York 1963 (1946), S. 263–273.

Aber damit nicht genug: Signifikant ist auch für Sennett der Übergang von »relativ stabilen Bürokratien«, in denen längerfristige Berufslaufbahnen absolviert wurden, zu einer »Vielzahl fragmentierter Jobs« in »den Unternehmen des 20. Jahrhunderts«, wobei er diesen Befund mit der sozialstrukturellen Diagnose verknüpft, daß damit auch die genuine Trägerschicht der organisierten Industrie- und auch noch Dienstleistungsgesellschaft, nämlich »die Mittelschicht, nicht mehr existiert« (51). Die »*new economy*« habe auf diese Weise dazu geführt, daß ihre Beschäftigten »zwar hohe Qualifikationen benötigen, unter hohem Druck arbeiten und lange Arbeitszeiten in Kauf nehmen«, daß sie aber dennoch Arbeiten verrichten, »die innere Bindung nicht honorieren« (54). Es sei einfach so, daß sich »drei Organisationsformen handwerklicher Arbeitsorientierung (...) als problematisch erwiesen haben«, nämlich die institutionelle Motivierung zu »guter Arbeit«, die Entwicklung von »praktischen Fähigkeiten«, die durch Übung erworben werden, sowie »widerstreitende Qualitätsmaßstäbe, die entweder auf Korrektheit oder auf praktischer Erfahrung basieren« (75 f.)

Dagegen entfaltet Sennett nun sein Panorama einer handwerklichen Welt, die zu einem guten Teil eine Gegenwelt zur Welt des avancierten Kapitalismus und vor allem eine Gegenwelt zum instrumentellen Weltverhältnis ist, das ihm zugrunde liegt. In ausführlichen, gelegentlich überexplikativen Darstellungen, die nicht für Fachleute, sondern für ein breiteres und als unkundig imaginiertes Publikum geschrieben sind, werden »Werkstatt«, »Maschinen« und »Materialbewußtsein« zu Stichworten einer Reihe von zentralen Merkmalen handwerklicher Arbeit. Problematisch ist dabei der Übergang vom Handwerker zum Künstler und die Entstehung der Idee des kreativen Menschen in der Renaissance, den Sennett mit Bezug auf Pico della Mirandola skizziert (92 ff.). Denn die Idee der Kreativität zwingt dem Handwerker eine Originalität auf, die für das Handwerk zur Sackgasse wird, weil einzigartige Fähigkeiten zu »viel implizites Wissen« enthalten, das nicht adäquat tradiert werden kann, wie Sennett am Beispiel Stradivaris zeigt (108 f.). Deshalb sei der Übergang vom personen- gebundenen impliziten zur Vorherrschaft verallgemeinerten expliziten Wissens so wichtig, der sich im Verhältnis der – französischen – Aufklärung zur materiellen Kultur und zur Maschine manifestiert – wofür Diderots Enzyklopädie steht, die »die Handarbeit auf eine Stufe mit geistiger Arbeit stellte«, die »einen genaueren Blick auf Nützlichkeit und Nutzlosigkeit« warf, und die erklärte, »was gute Arbeit ist« (127 f.). Aufklärung bedeutete in diesem Sinne auch, in der Arbeit an der materiellen Wirklichkeit die Grenzen menschlicher Möglichkeiten zu erfahren und »in der Zufriedenheit mit gut gemachten Dingen« (129) die Schrankenlosigkeit der Versprechungen von sogenannten »Talenten« zu vermeiden, die zumal im 18. Jahrhundert zur »Grundlage für die Aufwärtsmobilität in der Gesellschaft« wurden – und nicht selten scheiterten (134). Am Ende waren es nämlich die »Talente« der Maschine und der maschinell hergestellten Güter, die diese Grenzen in einer ganz neuen Weise ziehen, weil sie »ein

Vorbild für Perfektion liefern, das den Menschen ihr Ungenügen vor Augen führt« (145).

Aber wo war der Platz des Handwerkers in der industriellen Ordnung? Gegen die Dequalifizierung der materiellen Arbeit sollte vor allem Ruskins »Kampf gegen die moderne Welt« und seine Romantisierung des Handwerkers paradigmatische Qualität bekommen (146) – eine Romantisierung des Handwerkers, die bis in die modernen Bewegungen wie dem Bauhaus äußerst wirkungsvoll bleiben sollte. Sennetts Antwort bricht mit der Ruskinschen Romantisierung des Handwerks – in die er noch Mills Analyse von 1951 einreihet (161) – und versucht, über die Spezifik des »Materialbewusstseins« die gleichsam transhistorische Systematik des handwerklichen Weltverhältnisses zu erschließen. Seine These dabei ist: »Wir interessieren uns besonders für Dinge, die wir verändern können. (...) Die Menschen denken über Dinge nach, die sie verändern können, und diese Art Denken kreist um drei Momente: Metamorphose, Präsenz und Anthropomorphose.« (163)

Metamorphose betrifft die Veränderbarkeit der Herstellungsverfahren, sei es durch »Evolution der Typenform« (170), sei es durch die Verbindung »zweier oder mehrerer verschiedenartiger Elemente miteinander« (172), sei es durch einen »Wechsel des Anwendungsbereichs« (173). Präsenz bedeutet die Anwesenheit des Herstellers, die dieser durch eine persönliche Herstellermarke auf dem Objekt dokumentiert (177 ff.). Schließlich Anthropomorphose: Sie »verleiht unbelebten Dingen menschliche Eigenschaften«, die die Basis für »einen der größten Dualismen des modernen Materialbewusstseins« bilden, nämlich »den Gegensatz zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit« (185). Auf wenigen, an der Geschichte des Ziegelbaus entlang komponierten Seiten, erläutert Sennett hier die Genese jener Kriterien, die noch das moderne Produktdesign bestimmen, nämlich Materialgerechtigkeit und »Ehrlichkeit« gegen alle »Imitatstoffe«, zu deren Inbegriff der Stuck werden sollte, von dem es heiße, er sei »der bevorzugte Werkstoff sozialer Aufsteiger in Großbritannien gewesen« (189). Aber der Stuck sei auch – wie der Beton, so möchte man hinzufügen – das hochgradig formbare Material der Phantasie, und die »Ethik dieses Werkstoffs war die der Freiheit – zumindest für die Handwerker« (190). Sennetts Pointe: »Wenn Natürliches und Künstliches zu Gegensätzen stilisiert werden, kann man dem Natürlichem menschliche Eigenschaften zuschreiben und das Künstliche mit Freiheit assoziieren.« (192) Es ist die Freiheit, materielle Wirklichkeiten zu gestalten, wie sie sich in Gebäuden von Eero Saarinen oder Zaha Hadid manifestieren.

Im zweiten Hauptteil seines Essays geht Sennett von der Betrachtung der sozialen Welt und der sozialmoralischen Disposition des »Handwerkers« zur körperlichen und sensomotorischen Dimension des »Handwerks« über und eröffnet mit der Beschreibung der elementaren Fähigkeiten der menschlichen Hand die Exposition der diskriminierten Seite der »Verbindung von Kopf und Hand« (201). Greifen, Loslassen und Tasten, inspirierendes Vorgreifen (»Prehension«), das Tatsachen schafft, und das Problem der falschen Sicherheit werden am Beispiel veränderlicher »Übergangsbob-

jekte« expliziert (202 ff.). Die »Lehre des minimalen Kraftaufwands« wird anschließend am Beispiel der Messerführung entlang einer »Ethik des Loslassens« und eines »Minimums der Aggression« in die Reflexion über die kulturelle Dimension der universellen Unterscheidung von Biegen und Brechen verlängert, die in die These von der Selbstbeherrschung und der »Entlastung der Menschen von aggressiver Spannung« mündet, die Sennett gegen Elias' zivilisationstheoretische Akzentuierung der Scham wendet. Zivilisiertheit, so ließe sich Sennetts These pointieren, hat mindestens so sehr sensomotorische Fundierungen wie sie moralische Fundierungen hat – und wenn es eines Arguments für die zivilisatorische Wirkung materieller Kultur bedarf, dann findet sich in diesen Passagen des Buches zumindest eine – ausgesprochen entspannte – Skizze eines solchen Arguments (222 ff.). Schließlich die Koordination von »Hand und Auge«: »Vertiefte Konzentration« in die Tätigkeit und »Routine« als rhythmisch organisierte Übung schaffen »ein Gleichgewicht zwischen Wiederholen und Antizipieren«, das »von sich aus für Engagement« sorgt und so die Koordinationsleistung vollbringt (230 ff.). Zunehmend geht es in Sennetts Argumentation um eine materialistische, nämlich sensomotorisch begründete Theorie der Phantasie. Das wird denn auch in seinen Überlegungen zu »Anleitungen« deutlich, die er im Rahmen eines geradezu sinnlich nachvollziehbaren Panoramas der Möglichkeiten entfaltet, ein Kochrezept zu erstellen (240 ff.). »Ausdrucksstarke Anleitung«, das wird hier unabweisbar deutlich, »vereint technisches Können mit Phantasie« (258). Schließlich stellt sich hier paradigmatisch das Problem, daß bloßes Beschreiben und »totes Bezeichnen« gerade daran scheitert, daß »implizites Wissen« für das Gelingen entscheidend ist (246). Wichtig für die Entfaltung von Phantasie sind jedoch Werkzeuge, »anregende« und »erhabene«. Sie ermöglichen nicht nur »Sprünge im Vorstellungsvermögen«, sondern leiten die Entwicklung eines »Gespürs für Möglichkeiten« außerdem systematisch an, wobei bemerkenswerterweise vor allem Reparaturen »ein Testgelände für alle Werkzeuge« sind (267). Nicht zuletzt aber sind der »Widerstand« des Materials und die Überwindung der Frustration durch Umformatierung und Neuformulierung des Problems, Geduld und eine flexible Identifikation mit dem Widerstand, die dessen nachgiebigste Stelle sucht, von essentieller Bedeutung für die handwerkliche Arbeitsweise (285 ff.). Denn sie operiert auf diese Weise mit dem bewußten Einsatz von »Mehrdeutigkeit« und schafft geradezu »Komplexität als Gestaltungsmittel« (299).

Man kann den ganzen zweiten Teil der Studie als eine Art anthropologisches Propädeutikum für die Argumentation verstehen, die Sennett in ihrem dritten Teil entfaltet und die insgesamt den Versuch darstellt, die Frage zu klären, worin sich handwerkliches Können von anderen Modi des herstellenden Handelns unterscheidet und was seine Positivität ausmacht.

Sennetts allgemeines Kriterium dafür ist »Qualität«, genauer: eine Vorstellung von »Qualität«, die sich diesseits perfektionistischer Outrierungen und Absolutheiten als Erfahrung situativ eingebetteter Güte manifestiert. (321 ff.) »Qualitätsorientierung« kann jedoch »obsessiv« werden, so daß »gut« und »nicht gut genug« nicht mehr voneinander getrennt werden können. »Obsession ist Ausdruck einer Leidenschaft für das Allgemeine und Grundsätzliche (...). Das Pendant zur Obsession, die Unerbittlichkeit, hat denselben Charakter. Sie will alle Fälle umfassen und lässt keine Ausnahmen gelten, die auf Sorglosigkeit oder Indifferenz zurückgehen mögen.« (325) Obsessive Qualitätsorientierung ist außerdem ein Effekt extremer Konkurrenz, und das führt auf ihr zweites Merkmal neben der Absolutheit und Unerbittlichkeit des Ziels, nämlich auf »das unerbittliche Streben nach Spitzenleistungen als Unterscheidungsmerkmal. (...) Obsessive Qualitätsorientierung setzt die gesamte Arbeit unter einen unerbittlichen Druck. Wer sich dieser Leidenschaft hingibt, kann weniger Ambitionierte beherrschen oder sich von ihnen absetzen. Beides ist gefährlich.« (326)

Die Gefahr, »die nach Spitzenleistungen strebende Menschen darstellen können, kristallisiert sich in der Gestalt des Experten«, wobei Sennett »sozial orientierte« von »antisozialen« Experten unterscheidet (327). Sozial orientierte Experten übernehmen »Verantwortung und sehen auch, was ihre Arbeit für andere bedeutet«, vor allem aber machen sie die Standards ihrer Arbeit auch für diejenigen transparent, »die selbst keine Experten sind«. Das hat weitreichende organisatorische und durch diese hindurch auch politische Konsequenzen, weil »Standards, die auch für Nichtexperten verständlich sind, (...) die Qualität der gesamten Organisation« heben. »Sozial orientiertes Expertentum schafft keine Gemeinschaft in irgendeinem gewollten oder ideologischen Sinne, sondern besteht einfach in guter Praxis.« (331) Antisoziales Expertentum hingegen schürt die Konkurrenz und provoziert die Ressentiments, weil es Ungleichheit als Überlegenheit deutet und als Verachtung praktiziert (332). »Sozial orientiertes Expertentum«, erklärt Sennett, »bemüht sich um eine Entfaltung der Möglichkeiten anderer Menschen, gerade so, wie der Handwerker materielle Veränderungen erkundet. (...) Antisoziales Expertentum beschämt andere und bringt den Experten in eine Position, in der er bekämpft wird oder sich selbst isoliert.« (334f.)

Aber »Perfektionismus«, also »die negative Seite der Obsession«, hat noch eine andere, für die Konstitution des modernen Menschen essentialere Dimension, die Sennett im Anschluß an Webers Konzept der asketischen Berufsethik und in Weiterführung seiner früheren Kritiken schrankenloser Optimierungserwartungen als »Unfähigkeit, sich vom Gefühl des Ungenügens frei zu machen« und diese wiederum als »zwanghafte Störung« beschreibt.¹¹ Dabei wird das Entscheidende, nämlich die Fiktionalisierung der Erwartungen an die eigene Arbeit und infolgedessen an sich selbst, fast beiläufig erwähnt: »Nichts erscheint solch einem Menschen

¹¹ Vgl. SENNETT, *Der flexible Mensch*, S. 131 ff.

gut genug, wenn er sich mit dem vergleicht, was er sein könnte« (335). Man kann darin die ausgesprochen problematische Form sehen, in der sich das Perfektibilitätspostulat der Aufklärung realisiert hat, als Getriebenheit, Rastlosigkeit und Maßlosigkeit der Erwartungen, deren Kriterium die Perfektion als absolute Überbietung ist. Sennett entfaltet hier eine Möglichkeit, dem Perfektionismus im Rekurs auf die handwerkliche Orientierung eine andere Option entgegenzusetzen, indem er die Eigenqualität der materiellen Wirklichkeit und die Grenzen, die sie dem Menschen immer wieder zieht, betont – und er erläutert dieses Argument in einer der eindrucklichsten Passagen des Buches, nämlich dem Vergleich des Hauses, das Wittgenstein für seine Schwester entworfen und gebaut hat mit den Häusern des von ihm aufs Höchste verehrten Loos.

Wittgensteins Architektur ist der Inbegriff des – pleonastisch gesagt – absoluten Perfektionismus: ohne irgendwelche materiellen oder immateriellen Bedingungen, die er hätte berücksichtigen müssen und vor allem mit der Absicht, mit diesem einen Haus die definitiven Grundlagen des Bauens überhaupt zu erschließen. »Es ging ihm um etwas grundsätzlich Richtiges«. (339) Loos hingegen, durchaus von ähnlichen ästhetischen Vorstellungen geleitet wie Wittgenstein, mußte oft unter widrigen Bedingungen oder zumindest mit begrenzten Ressourcen arbeiten, oft auch unter Bedingungen, die immer wieder Improvisation und situative Phantasie erforderten und ihn zwangen »sich spielerisch auf einen Dialog zwischen Form und Material einzulassen«. (346) Daraus, so Sennett, könne man denn auch die Merkmale des guten Handwerkers bestimmen: Offenheit des Plans; Positivierung von Zufall, Beschränktheit und Alternativen; Vermeidung isolationistischer Unerbittlichkeit; Vermeidung von Perfektionismus; Wissen, »wann es Zeit ist, aufzuhören (...): genau dann nämlich, wenn man versucht ist, die Spuren des Herstellungsprozesses zu beseitigen, um den Eindruck von Ursprünglichkeit zu erzeugen«. (349)

Der gute Handwerker, so läßt sich Sennetts Argument zuspitzen, ist konstitutiv antitotalitär, weil er Planung und Ausführung nicht trennt und weil er sowohl die Planung als auch die Ausführung stets im Kontext materieller Bedingungen und situativer Alternativen realisiert. Er ist jenes eingebettete *Animal laborans*, das sich dem souveränen *Homo faber* entgegenzusetzen läßt und ihn in die Schranken weist. Hätte es da aber noch des kurzen und nicht wirklich an die inhaltliche Argumentation anschließenden Schlußkapitels bedurft, in dem Sennett den handwerklichen Geist noch einmal explizit mit dem Pragmatismus verkoppelt? Mißtraut Sennett seiner eigenen Argumentation so sehr, daß er ihre Beglaubigung durch weltanschauliche Klassifikation braucht? Die letzten Seiten der Studie lesen sich jedenfalls so, als ob sie nicht mehr ganz zu ihr gehörten, so, als gelte es unbedingt noch zu bekennen, in welchem Geist das Buch geschrieben ist und als gälte es zu bekräftigen, daß dieser pragmatistische Geist ein demokratischer Geist ist, weil er die romantischen Überhöhungen der Kreativität und die Gewaltmaßnahmen des Perfektionismus

vermeidet, die nicht nur durch die materielle Kultur des 20. Jahrhunderts geistern, sondern auch durch seine politische Kultur. (384f.) Ob diese Reklame der Sache des Handwerks nutzen wird, ist fraglich. Plausibler als dieser diskurspolitische Appendix ist jedenfalls allemal das Leitmotiv dieser Studie, nämlich die immer wieder anders ausgefaltete Differenz zwischen Biegen und Brechen als Metaphern prinzipiell verschiedener Einstellungen zur Wirklichkeit.¹²

4.

Theoriepolitisch weitgehend desinteressiert, aber deswegen nicht weniger engagiert ist dem gegenüber ein ungewöhnliches Buch zum Thema, das in den Vereinigten Staaten gleich nach seinem Erscheinen ebenso ausführlich wie kontrovers diskutiert wurde: *Shop Class as Soulcraft, An Inquiry into the Value of Work* von *Matthew B. Crawford* entwickelt aus der Frage nach den Gründen für die Degradierung der materiellen und der Aufwertung der immateriellen Arbeit in der Moderne, die sich in den verschiedenen Formen der organisierten Wissensarbeit und ihrer proliferierenden Institutionen manifestiert, eine Ethik des Handwerks im weiteren Sinne praktischer Tätigkeiten, die nicht im kreativen, sondern im nicht-kreativen Verhältnis zur materiellen Wirklichkeit begründet ist.¹³ Wie Sennett betont auch Crawford die moralische Signifikanz der materiellen Wirklichkeit als unabweisbare Außenseite des Selbst – allerdings nicht mit Bezug auf Materialien und ihre Bearbeitung, sondern mit Bezug auf technische Geräte, ihre Handhabung und vor allem ihre Wartung. (16f.) Anders als Sennett, aber mit Bezug auf dessen Buch über das Handwerk, bezieht sich Crawford deshalb ausdrücklich nicht auf das generierende, sondern auf das reparierende Handwerk. (19f.) Deshalb ist sein Gegenstand in einem spezifischeren Sinne als bei Sennett das menschliche Verhältnis zu technisierten Wirklichkeiten, die von anderen gemachte, allererst deutungsbedürftige Wirklichkeiten seien. Und deshalb bevorzugt er den Begriff der praktischen Tätigkeit (»trade«) gegenüber dem des Handwerks im Sinne einer besonderen Kunstfertigkeit (»craft«) (5f.). Was für Sennett nur ein Nebenaspekt ist, den er in seiner Argumentation nicht weiter zum Tragen

¹² Zur Universalität der Unterscheidung von »Biegen« und »Brechen« vgl. A. SCHÖNE: *Vom Biegen und Brechen*. Göttingen 1991.

¹³ Crawfords Buch, dessen Titel adäquat mit »Werkunterricht als Seelenhandwerk. Eine Untersuchung zum Wert der Arbeit« übertragen wäre, erscheint unter dem irreführenden Titel »Ich schraube, also bin ich. Vom Glück, etwas mit den eigenen Händen zu schaffen« in der Übersetzung aus dem Englischen (sic!) von CHRISTOPH BAUSUM im Ullstein Verlag, Berlin. Es geht in dem Buch, dessen Titel im übrigen auf den geheimen »Klassiker«, ROBERT M. PIRSIG: *Zen und die Kunst ein Motorrad zu warten. Ein Versuch über Werte*, New York, 1974, verweist, weder um cartesianische Reduktionismen noch um »schaffende« Tätigkeiten.

bringt, wird bei Crawford auf diese Weise zum grundlegenden Aspekt einer weitreichenden Reflexion auf die faktischen Bedingungen und die wünschbaren Möglichkeiten nicht entfremdeter Arbeit, nämlich die Reparatur komplexer technischer Geräte in ihrer technologischen, ökonomischen und ethisch-kulturellen Bedeutung. Das Buch ist damit kein weiterer Beitrag zur langen kulturkritischen Debatte um die weichen oder harten Modi herstellenden Handelns wie das Buch von Sennett, das damit noch im Horizont des offiziellen modernen Weltverhältnisses der Naturbeherrschung steht; es ist vielmehr ein pointierter gesellschaftskritischer Essay, der als philosophischer Traktat und als autobiographische Erzählung angelegt ist und dessen – zweifellos konservatives und zweifellos inoffizielles – Thema das funktionserhaltende und wiederherstellende Handeln ist.

Die zentrale Frage, die auch Sennett beschäftigt, nämlich die Frage nach der konstitutiven intellektuellen Dimension materieller Arbeit, wird hier in einem speziellen und detailliert beschriebenen Bereich und vor allem auf der Basis eigener professioneller Erfahrung durchgespielt: Crawford ist zwar promovierter politischer Philosoph, der in der Wissensindustrie gearbeitet hat und sozialphilosophische Essays in verschiedenen Zeitschriften schreibt, aber er lebt als freier Motorradmechaniker mit eigener Werkstatt. Das Buch wird damit auch zur Reflexion einer Lebensform, die zwar ebenfalls ein Ausweg aus den Zwängen der organisierten und institutionalisierten Wissensarbeit ist, die aber – anders als die Lebensform der »digitalen Bohème« –, die Sphäre der abstrakten Wissensarbeit hinter sich läßt und sich der Welt praktischer Tätigkeiten zuwendet, statt in der Welt des Informations- und Kommunikationsmanagements nach Nischen zu suchen, die in dieser Perspektive ohnehin nur freiberufliche Varianten der Wissensarbeit sind, aber keine Alternativen zu ihr.

Damit ist die eine Argumentationslinie angezeigt, in der Crawford die kognitiven Erfordernisse manueller Arbeit bestimmt (21 ff.). Wichtige Voraussetzung dafür ist nicht nur die Orientierung des Handwerkers an den objektiven Standards seines Handwerks und die Konzentration auf einen einzigen Gegenstand, sondern auch die Ausrichtung seines Handelns an der etablierten Realität und nicht an der extrapolierten Potentialität. Damit stehe es in klarem Gegensatz zur gegenwärtigen neo-liberalen Ökonomie. »Craftsmanship entails learning to do one thing really well, while the ideal of the new economy is to be able to learn new things, celebrating potential rather than achievement.« (19) Geschulte manuelle Arbeit erfordert zunächst eine fast naturwissenschaftliche Beschäftigung mit der materiellen Welt durch disziplinierte Wahrnehmung (21). Sie erfordert außerdem ein experimentelles Verhältnis zu den je spezifischen Bedingungen, in denen diese Arbeit an der Apparatur stattfindet (26 f.), und realisiert damit das Gegenteil eines Verhältnisses zur materiellen Wirklichkeit, das diese idealerweise als funktionierenden Automatismus er-

fährt. Hinzu kommt ein geradezu soziales Moment jener spezifischen manuellen Arbeit, die das Reparieren darstellt: Man ist nicht kreativ, sondern beschäftigt sich mit Objekten, die man nicht selbst hergestellt hat und die konkreten anderen Menschen gehören, die einen direkt mit einer Dienstleistung beauftragen. »This disposition is at once cognitive and moral. Getting it right demands that you be *attentive* in the way of a conversation rather than *assertive* in the way of a demonstration. I believe, the mechanical arts have a special significance for our time because they cultivate not creativity, but the less glamorous virtue of attentiveness.« (82)

Nicht-kreative und gleichzeitig nicht repetitive manuelle Arbeit entspreche daher einem hermeneutischen und nicht einem konstruktivistischen Weltverhältnis; sie basiere auf Identifikation und nicht auf Idiosynkrasie (99f.). Der Mechaniker werde damit ebenso sehr zum Gegenspieler, wenn nicht zum Skandalon der konsumistischen Wegwerfgesellschaft, wie er zum Gegengewicht gegen die Kultur des Narzißmus werde. (102) Im übrigen handele es sich bei dieser manuellen Arbeit um eine Dienstleistung, die nicht transponiert werden kann und deshalb resistent ist gegen alle Tendenzen des »offshore outsourcing«, weil sie nicht nur nicht digitalisierbar, sondern in einem elementaren Sinne auch nicht standardisierbar ist (33ff.). Dennoch sei das individuelle Verhältnis zur materiellen und besonders zur apparativen Wirklichkeit zunehmend ein instrumentelles Nichtverhältnis – und genau das sei erklärungsbedürftig. »What are the attractions of being disburdened of involvement with our own stuff? This basic question about consumer culture points to some basic questions about work, because in becoming less obtrusive, our devices also become more complicated.« (7)

Die Diskriminierung praktischer Tätigkeiten und Fähigkeiten in der fortgeschrittenen automatisierten Konsumkultur der 80er und 90er Jahre bildet den Ausgangspunkt für die zweite Argumentationslinie des Buches, die eine knappe Rekonstruktion der Industrialisierung der Arbeit bis hin zur Industrialisierung der Wissensarbeit in den sogenannten »creative industries« ist. Diese Analyse bildet auf dem Hintergrund der Frage nach der Besonderheit nicht-kreativer und nicht repetitiver manueller Arbeit zumal in ihren kritischen Teilen eine ausgesprochen pointierte Darstellung der systematischen Entwertung der Arbeit zum Zwecke ihrer industriellen Neuorganisation, wie sie in den Vereinigten Staaten im 20. Jahrhundert betrieben worden ist und zu der die forcierte Durchsetzung einer Konsumgesellschaft seit den 20er Jahren gehörte. Empirischer Referenzpunkt dieser These ist die – titelgebende – Beobachtung, daß der traditionelle elementare Werkunterricht an den amerikanischen Schulen in den 90er Jahren zugunsten einer systematischen Ausbildung informationstechnologischer Fertigkeiten abgeschafft wurde (11f.).

Mit dieser Vernachlässigung der manuellen Tätigkeiten in den Bildungsinstitutionen sei die bewußte Dichotomisierung von mentaler und manueller Arbeit gesellschaftlich akzeptiert, die mit der Herausbildung eines spezifischen Steuerungswissens (»process engineering knowledge«) und der aktiven Dequalifizie-

rung der Arbeiter zum Zwecke ihrer Anpassung an industrialisierte Massenfertigung korrespondierte. (38 ff.) Die Degradierung der Arbeit im letzten Jahrhundert sei – anders als ihre Reduzierung, die für die sozioökonomische und sozialpolitische Diskussion das zentrale Problem ist – eben kein Effekt fortschreitender Technisierung und Automatisierung, sondern Effekt der systematischen Trennung von Planung und Ausführung und der Implementierung einer wissenschaftlichen Betriebsführung im Sinne des Taylorismus (37). »Such a partition of thinking from doing has bequethed us the dichotomy of white collar versus blue collar, corresponding to mental versus manual. These seem to be the categories that inform the educational landscape even now, and this entails two big errors. First, it assumes that all blue-collar work is as mindless as assembly line work, and second, that white-collar work is still recognizably mental in character. Yet there is evidence to suggest that the new frontier of capitalism lies in doing to office work what was previously done to factory work: draining it of its cognitive elements.« (31 f.)

Das ist natürlich nicht wirklich originell – aber es ist doch eine Facette in der Diskussion um die Frage der Arbeit, die einen weiteren Aspekt in die Problematik der Ökonomisierung des Sozialen einbringt. Denn die Ökonomisierung des Sozialen, in deren Tendenz jede Arbeit zur Funktion und damit austauschbar wird, wenn es die Integration des Ganzen erfordert, bedeutet à la longue die Entwertung jeder elaborierten Qualifikation. Eines der vielen Details in Crawfords Darstellung, die die Industrialisierung der Fabrikarbeit mit der Industrialisierung der Büroarbeit – im »Cubicle-Arbeitsplatz im Großraumbüro« – überblendet, ist die Geschichte der Rekrutierung geeigneter Arbeitskräfte für die Fließbandfertigung in der frühen Automobilindustrie: Nur jeder zehnte Bewerber war für die Arbeit am Fließband geeignet, die anderen neun waren als ehemalige Handwerker einfach überqualifiziert. (42) Dazu paßt die eindringliche Schilderung, die Crawford von seiner eigenen Tätigkeit als »knowledge worker« in einer Firma gibt, die öffentliche Bibliotheken mit Abstracts wissenschaftlicher Literatur aller Fachgebiete belieferte, die im Fließbandverfahren nach standardisierten formalen Kriterien ohne weitere Rücksicht auf den Inhalt angefertigt wurden. Ausgerechnet hermeneutische Fähigkeiten waren bei dieser Arbeit vollkommen kontraproduktiv (130 ff.). Crawfords Beschreibung entleerter Wissensarbeit verweist damit auch auf ein Problem, das er mit Bezug auf Schumpeter als Resultat der Expansion höherer Bildung über die Markterfordernisse hinaus beschreibt, die für die meisten Absolventen höherer Bildungsgänge nicht nur unterqualifizierte und unterbezahlte Beschäftigungen bereithält, sondern für viele unter ihnen überhaupt keine, weil derjenige, der einen Universitätsabschluß hat, für viele Tätigkeiten und zumal für manuelle überqualifiziert ist. (129 f.) Der technokratisch-meritokratische Blick auf Bildung, der heute, so Crawford, common sense sei, befördere die Entleerung der Wissensarbeit, weil er sie rein instrumentell im Kontext eines gesellschaftlichen Systems

der sozialen Mobilität, nämlich fast ausschließlich als Mittel zur Erringung eines sozialen Status erachte, wobei der akademische Grad die zertifizierte Zugehörigkeit zu einer sozialen Ordnung verspreche. (144 f.).

Gewiß, wäre Crawford nicht auch ein »gearhead«, ein Motorradfanatiker – wie es übrigens auch Mills war¹⁴ –, sondern nur ein akademischer Intellektueller, dann wäre manches Detail in seinem Buch weniger plastisch und weniger instruktiv ausgefallen. Man lernt tatsächlich eine Menge über die Arbeitsweise, die Mentalität und die Moral eines Mechanikers aus diesen beschreibenden und erzählenden Passagen. Aber das Entscheidende an diesem Essay ist doch die Verschiebung der theoretischen Perspektive, die ohne diskurspolitische Präntentionen, aber vielleicht deshalb auch umso wirkungsvoller die mittlerweile uferlose – und bodenlose – Kreativitätsdiskussion dezentralisiert, in deren Horizont auch die kultur- und gesellschaftskritische Wiederentdeckung des Handwerks steht, gleichgültig ob es noch analog ist oder schon digital. Wo diese nach wie vor am Problem der Souveränität herumlaboriert, von der sie nicht wirklich lassen will, plädiert Crawford für eine stoische Haltung (210). Daß auch Crawfords Option wie die von Friebe und Lobo und wohl auch die von Sennett nicht generalisierbar ist, mag als Defizit erscheinen, wenn man überhaupt nur sogenannte gesamtgesellschaftliche Lösungen der Arbeitsfrage als Lösungen anerkennt. Aber vielleicht könnte ein Ertrag dieser Diskussion darin bestehen, daß die Epoche der gesamtgesellschaftlichen oder besser noch: der globalen Lösungen zumindest in dieser Hinsicht zu Ende gegangen ist. Schließlich ist auch das, was zu den Problemen geführt hat, die sich heute stellen, einmal eine gesamtgesellschaftliche Lösung gewesen – als Industriegesellschaft, als Dienstleistungsgesellschaft und zuletzt als Wissensgesellschaft. Ihr Weltverhältnis war nie stoisch, sondern immer revolutionär.

Michael Makropoulos
Freie Universität Berlin
Institut für Soziologie
Garystr. 55
14195 Berlin
info@michael-makropoulos.de

¹⁴ Die Legende geht, daß Mills Europa 1956 zum ersten Mal besuchte, um in Deutschland einen Motorradmechaniker-Kurs mitzumachen. So N. BIRNBAUM: »Einleitung«, in: C. W. MILLS, *Kritik der soziologischen Denkweise*, Neuwied am Rhein und Berlin-Spandau 1963 (1959), S. 5–37, hier S. 18 f.

Von Göttern, Engeln und Idealisten

Philosophie und Theologie in neuem Gespräch über alte Fragen

Martin Wendte

- GIORGIO AGAMBEN: *Die Beamten des Himmels. Über Engel*, Frankfurt a. M., Leipzig 2007. Verlag der Weltreligionen, 153 S.
- ROBERT DEINHAMMER: *Fragliche Wirklichkeit. Fragliches Leben. Philosophische Theologie und Ethik bei Wilhelm Weischedel und Peter Knauer*, Würzburg 2008. Echter Verlag, 244 S.
- PETER KOSLOWSKI, FRIEDRICH HERMANNI (HRSG.): *Endangst und Erlösung 1. Untergang, Ewiges Leben und Völlendung der Geschichte in Philosophie und Theologie*, München 2009. Wilhelm Fink Verlag, 282 S.
- EDITH DÜSING, WERNER NEUER, HANS-DIETER KLEIN (HRSG.): *Geist und Heiliger Geist. Philosophische und theologische Modelle von Paulus und Johannes bis Barth und Balthasar* (Geist und Seele, Band 6), Würzburg 2009. Königshausen & Neumann, 384 S.
- JÖRG LAUSTER, BERND OBERDORFER (HRSG.): *Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke* (Religion in Philosophy and Theology 41), Tübingen 2009. Mohr Siebeck, 346 S.
- CHRISTOPH ASMUTH, KAZIMIR DRILO (HRSG.): *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart* (Religion in Philosophy and Theology 44), Tübingen 2010. Mohr Siebeck, 270 S.
- KLAUS MÜLLER: *Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild*, Regensburg 2006. Verlag Friedrich Pustet, 288 S.

Spätestens seit dem 11. September 2001 bemühen sich Philosophie und Theologie intensiv darum, wieder verstärkt miteinander ins Gespräch zu kommen. Der Anschlag auf das World Trade Center machte der Philosophie deutlich, dass sie nur dann unsere Zeit in Gedanken fassen kann, wenn sie sich mit dem Phänomen der Religionen und mit deren Reflexionsform, den verschiedenen Theologien, auseinandersetzt. Entsprechend finden eine Vielzahl religiöser und theologischer Themen und vor allem die alte Frage nach Gott Einzug in den philosophischen Diskurs. Dabei kann die Philosophie auch auf ein verstärktes Bemühen der Theologie zurückgreifen, sich der Philosophie zu öffnen. Denn durch den 11. September wurde die Theologie erneut daran erinnert, dass beständige diskursive Auseinandersetzungen um die dogmatischen Gehalte und die ethischen Forderungen der Religionen helfen, dass diese nicht Gewalt aus sich heraussetzen, und dafür ist die Philosophie ein wichtiger Gesprächspartner. Die hier vorzustellenden Bücher geben einen Einblick in die neuste Phase der intensiven Wiederaufnahme des Dialogs vor allem im deutschsprachigen Raum. Sie fallen somit in den Zeitraum nach dem ersten Höhepunkt des erneuten Gesprächs, dem Gipfeltreffen der beiden Päpste ihrer

Disziplinen, dem Disput zwischen Jürgen Habermas und Joseph Ratzinger 2004 in München. Dabei verdienen drei Beobachtungen besondere Beachtung: Erstens wird in den vorzustellenden Büchern das Gespräch in Bezug auf zwei verschiedene Themenbereiche geführt. Denn einerseits werden materiale Themen verhandelt, und andererseits stehen Grundlegungsfragen der Zuordnung von Vernunft und Glaube im Mittelpunkt, welche immer auch mit der Frage nach Gott verbunden sind. Bei den materialen Themen handelt es sich um solche, die in der Tradition zwar von beiden Disziplinen bedacht wurden, die aber vornehmlich in den Arbeitsbereich der Theologie fielen und nun auch von der gegenwärtigen Philosophie wiederentdeckt werden, teils mit überraschender Selbstverständlichkeit. Das signifikanteste Beispiel dafür sind die Überlegungen des italienischen Philosophen Giorgio Agamben zum Thema der – Engel. In *Endangst und Erlösung* hingegen kreuzen sich theologische und philosophische Diskurse verschiedener Denker zu individueller und allgemeiner Eschatologie sowie zur Apokalypse, während der von Düsing, Neuer und Klein herausgegebene Sammelband sein Thema bereits im Titel trägt: *Geist und Heiliger Geist*. Diese Bücher werden im ersten Teil der Rezension dargestellt (I.). Dabei finden vor allem solche Beiträge Beachtung, die die Fragestellungen nicht nur aus theologischer oder nur aus philosophischer Sicht bedenken, sondern die das Thema dieser Rezension – die Intensivierung des Gespräches zwischen Theologie und Philosophie – in den Erörterungen ihrer Inhalte selbst vollziehen.

Stellt der zweite Teil der Rezension die Bücher zu den Grundlegungsfragen dar, so wird vor allem hier die zweite Beobachtung einschlägig. Das gegenwärtige Gespräch zwischen Theologie und Philosophie ist von der Frage begleitet, an welchen Punkt ihrer langen gemeinsamen Tradition sie für ihre jetzige Auseinandersetzung anknüpfen wollen: Auf den Schultern welcher Riesen wollen wir stehen, um die Gegenwart mit gedanklicher Präzision und Tiefe in Begriffe fassen zu können? Die vorzustellenden Bücher konzentrieren sich in starkem Maße auf den Deutschen Idealismus als Inspirationsquelle für gegenwärtiges Denken. Schleiermacher, Hegel, Fichte und Schelling scheinen Gedankenfiguren gerade in Bezug auf die Gottesfrage aus sich herauszusetzen, die auch für die gegenwärtige Debatte von hoher Relevanz sind. Bemerkenswerter Weise wird dieser Rückgriff auf den Idealismus gleichermaßen von Seiten der Philosophie wie von Seiten der protestantischen und der katholischen Theologie vollzogen. Entsprechend fokussiert sich der zweite Teil auf solche Beiträge, die die Idealisten mit gegenwärtigen Denkern oder Fragestellungen in Beziehung setzen (II.). Die dritte Beobachtung stellt fest, dass diese Ausführungen in inhaltlicher Hinsicht anregend und in vielem viel versprechend sind, dass sie aber in formaler Hinsicht fast durchgehend darin

ihre Grenze finden, dass sie nur in der Form von Aufsätzen vorliegen, so dass die meisten Ideen und Argumente eher angedeutet als durchgeführt sind. Das Buch von Klaus Müller, *Streit um Gott*, stellt darin eine erfreuliche Ausnahme dar, dass es in monographischer Form die bisher angesprochenen Dimensionen der Gegenwartshermeneutik, der Themen auf materialer und fundamentaltheologischer Ebene und des Bezugs auf den Deutschen Idealismus unter der systematischen Fragestellung der Zuordnung von Monotheismus und Monismus miteinander verbindet. Entsprechend wird Müller eine ausführliche Darstellung erfahren (III.), ehe in einem kurzen abschließenden Rück- und Ausblick einige Tendenzen gebündelt und Desiderate für weitere Forschung benannt werden (IV.).

I.

Das Büchlein des in Venedig Philosophie lehrenden Giorgio Agambens *Die Beamten des Himmels. Über Engel* stellt einen Vorabdruck des 6. Kapitels von Agambens Buch *Die Macht und die Herrlichkeit* dar, das bald erscheinen soll. Die Gegenwart, so Agamben, verharmlost Engel, indem sie sie zu kitschigen Accessoires einer Wohlfühl-Religion herabsetzt. Die Patristik und Scholastik hingegen wiesen ihnen eine grundlegende andere Funktion zu: »Hier hat die Angelologie ihren Ort in der Ökonomie der göttlichen Weltregierung, deren Minister die Engel sind. Nicht nur, dass die ausführlichste Behandlung, die Thomas der Angelologie widmet, einen integralen Bestandteil jenes Abschnitts der *Summa theologica* bildet, in dem die Lenkung der Welt behandelt wird« – weshalb der zweite Teil des Büchleins ein Abdruck der entsprechenden Passagen der *Summa* darstellt – »auch die Namen der Hierarchien der Engel fallen seit jeher in weiten Teilen mit der Terminologie der Macht zusammen: »Herrschaften, Obrigkeiten, Mächte, Throne«; [...] auch die Hierarchien der irdischen, sowohl kirchlichen wie weltlichen Herrschaft erweisen sich mit ihren Ämtern, Ministerien und Missionen durchgehend als eine Imitation der Ämter und Ränge der Engel. [...] Insofern neigen Engel und Bürokraten dazu, ununterscheidbar zu werden: Nicht nur die himmlischen Boten sind nach Aufgaben und Ämtern angeordnet, sondern auch die irdischen Beamten nehmen ihrerseits englische Züge an und werden befähigt, wie die Engel zu behüten, zu erleuchten und zu vervollkommen. Nunmehr laufen die wechselseitigen Bezüge von Angelologie und Bürokratie aufgrund jener Zweideutigkeit, die seit jeher das Verhältnis zwischen geistlicher und weltlicher Macht prägt, mal in die eine, mal in die andere Richtung.« (12f.) Treibendes Motiv für die nähere Explikation dieses Konnexes ist es, die Gegenwart über sich selbst aufzuklären und dabei Möglichkeiten emanzipatorischer Praxis zu eröffnen: »Angelologie und Geschichtsphilosophie sind in unserer Kultur derart

verflochten, daß sich nur demjenigen, dem es gelingt, ihren Zusammenhang zu verstehen, unter Umständen die Möglichkeit eröffnet, ihn zu unterbrechen und aufzulösen. Jedoch nicht, um in ein übergeschichtliches Jenseits zu gelangen, sondern ins Zentrum der Gegenwart selbst.« (27)

Ausgehend von Beobachtungen von Erik Peterson in den 1930ern verfolgen die Kapitel des Buches unter Auslegung von Texten von Gregor dem Großen, Pseudo-Dionysios und Thomas von Aquin, wie sich diese enge Verbindung von Angelologie und Machtausübung etablierte, ehe unter Bezug auf die paulinischen Aussagen zum Messianischen die Grenze dieser Verbindung in den Blick gerät. Peterson stellt die These auf, dass die Kirche durch den Kult mit der himmlischen Kirche und den Engeln und Heiligen als ihren Bewohnern verbunden ist. Zentrale Aufgabe der Engel ist es, Gott zu loben. Gerade dies wird als politische Tätigkeit verstanden, da mit den Lobgesängen eine eigene Form von Öffentlichkeit aufgebaut wird, an der die Menschen mit ihrem Lob im Kult teilhaben. Damit nimmt Peterson aber nur eine der beiden Aufgaben auf, die den Engeln seit Gregor dem Großen zugeschrieben werden. Die zweite besteht darin, dass Engel auch »Engel im Außendienst« (37) sind, sie fungieren somit als Mitarbeiter der göttlichen Weltregierung. Wichtig ist, dass sich laut Thomas von Aquin ihre Mitarbeit dabei in hierarchischen Strukturen vollzieht und dieses Denken in Hierarchien auch auf menschliche Ordnungen übertragen wird: »Das Walten der Engel über die körperlichen Geschöpfe diskutierend, wird das den Ämtern und Pflichten der Engel eigene hierarchische Prinzip zu einem allgemeinen Gesetz erhoben, das auch die zivilen Hierarchien betrifft.« (41) Aufgrund ihrer englischen Herkunft wird die Hierarchie selbst geheiligt, so dass entsprechend auch die menschlichen Hierarchien einen sakralen Anstrich bekommen. »Die providentielle *oikonomia* ist vollständig in eine Hierarchie übersetzt worden, in eine ›heilige Herrschaft‹, die sowohl die göttliche als auch die menschliche Welt von den himmlischen Engelschören bis hinunter zu den Nationen und Völkern der Erde durchwaltet.« (48) »Wie die Bürokratie der Engel in ihrer hierarchischem Vollkommenheit die menschliche antizipiert, so geht das ›himmlische Ministerium‹ dem irdischen voraus, das von seinen theologischen Mustern den arkanen Charakter erbt.« (56) Allerdings stellt sich die Frage, was mit den Engeln nach dem himmlischen Endgericht passiert, wenn keine Weltregierung mehr vonnöten ist. Zum einen, so Thomas von Aquin, wird die Hierarchie von ihrer Funktion getrennt und überlebt als solche, als reine Herrlichkeit ihrer Ausübung. Zum anderen geht die Regierungsarbeit insofern weiter, als die Dämonen auf ewig die Verdammten in der Hölle strafen. »Das bedeutet jedoch, dass in den Augen der christlichen Theologie die Idee der ewigen Regierung (also das Paradigma der modernen Politik) eine infernale Idee ist.« (67) Der hier in die Ewigkeit prolongierten Tätigkeit einer geheiligten Herrschaft der Engel und Dämonen steht aber die Theologie des Paulus entgegen, die betont, dass der Messias die sich verabsolutierende Macht der Hierarchien an ein Ende bringt. »Das letzte, glorreiche *telos* des Gesetzes und der englischen wie der profanen Macht ist es, außer Kraft gesetzt, unwirksam gemacht zu werden.« (72)

Das Büchlein ist Teil des umfassenden Projektes von Agamben, Macht in ihrer modernen Form zu durchdenken, und ist wie das Projekt als Ganzes ausgesprochen pointiert und originell. Zumindest das vorliegende Büchlein allerdings leidet an demselben Problem, an dem fast alle im Weiteren vorzustellenden Texte leiden: Es ist so kurz, dass es kaum auf Nach-

fragen hin auskunftsfähig ist. Auch wenn man den Fokus erweitert und von der aktuellen Schwäche der Macht (gerade in ihrer Form als politischer) absieht und statt dessen auf »das Abendland« als Ganzes mit seiner auch die Gegenwart mitprägenden Form der Etablierung von Dispositiven schaut, so stellt sich immer noch in methodischer Hinsicht die Frage, ob eine Reihe von scholastischen Traktaten zur Angelologie tatsächlich das Gewicht der These tragen kann, dass »Angelologie und Geschichtsphilosophie in unserer Kultur derart verflochten sind, daß sich nur demjenigen, dem es gelingt, ihren Zusammenhang zu verstehen, unter Umständen die Möglichkeit eröffnet, ihn zu unterbrechen und aufzulösen.« (27) Zudem endet das Büchlein an einem Punkt, an dem in materialer Hinsicht eine gewisse Spannung zu diagnostizieren ist, die der Auflösung harret: Denn einerseits rückt Agamben die Engel und Jesus Christus eng zusammen, wenn er schreibt, dass »die Dreifaltigkeit das Dispositiv ist, mittels dessen sich ein transzendenter Gott nicht nur der Schöpfung, sondern auch, durch Christus und seine Fleischwerdung, des Heils und der Regierung der Geschöpfe annimmt. Das heißt, dass das Christentum in Gott selbst eine englische Macht einführt.« (19) Andererseits aber führt er am Ende seines Textes und im Anschluss an seine Überlegungen zum paulinischen Messianismus in seinem Römerbriefkommentar *Die Zeit, die bleibt*, den Messias als diejenige Person ein, die das etablierte Dispositiv an sein Ende bringt. Wie verhält sich der paulinische Messianismus zur englisch gefärbten Christologie des Christentums – als dessen Beginn oder als sein wahres Telos, als Negation oder als Aufhebung?

Aus theologischer Perspektive vermitteln nicht nur Engel zwischen Himmel und Erde, sondern vor allem der Heilige Geist. Das von Edith Düsing, Werner Neuer und Hans-Dieter Klein herausgegebene Buch zu *Geist und Heiliger Geist* versammelt insgesamt 20 Beiträge, die zweierlei leisten. Die Mehrzahl der Beiträge rekonstruiert die Geistlehren durch die Geschichte des Christentums hindurch, begonnen mit der vom Evangelisten Johannes bis zu denen von Karl Barth und Hans Urs von Balthasar im 20. Jahrhundert. Die anderen Beiträge des Bandes bedenken neuere Phänomene der Kirchengeschichte oder systematische Probleme; erwähnt sei der Beitrag von Peter Beyerhaus, der eine Kriteriologie entwickelt, die beim rechten Umgang mit den neuen spirituellen Bewegungen und den explosionsartig wachsenden Pfingstkirchen hilft, und auch der von Wolfhart Pannenberg, der nachzeichnet, wie der Geist die Schöpfung vollendet. Einige dieser Rekonstruktionen stellen sehr gelungene Exegesen der jeweiligen Autoren dar, die teils ebenso detailliert wie tief sinnig sind. Dies gilt etwa für den Aufsatz von Ulrich Wilckens zur Trinitätstheologie der johanneischen Schriften oder für den von Edith Düsing zu Hegels Geistbegriff. Andere Beiträge versuchen ihrem Gegenstand – der Gegenwart

Gottes im Geist – dadurch zu entsprechen, dass sie von ihm nicht bloß gleichsam von einer neutralen Beobachterposition aus reden, sondern dass sie vielmehr sich selbst und den Leser in den Gegenstand hineinzuverwickeln suchen. Dadurch entstehen dichte Meditationen wie die von Xavier Tilliette zum Kreuzeschrei oder die von Hansgünter Ludewig zum Herzensgebet bei Gerhard Tersteegen. Präsentiert dieser Band somit in verschiedenen Genres und meist auf hohem Niveau interessante Studien, die wichtige Stationen und Probleme der Theologie- und Philosophiegeschichte erhellen, so findet er seine Grenze darin, dass die einzelnen Studien selbst die Linie zwischen Theologie und Philosophie nicht überschreiten und somit nicht selbst in ein Gespräch mit ihrem Anderen eintreten. Der Beitrag von Jörg Splett zum Versuch, philosophische Argumente für die Dreieinigkeit Gottes zu finden, ist eine die Regel bestätigende Ausnahme.

Die Vermittlung zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen umfasst nicht nur eine solche Dimension, die oftmals in räumlichen Metaphern beschrieben wird – die Vermittlung von Himmel und Erde, die von Engeln oder vom Heiligen Geist geleistet wird –, sondern auch eine zeitliche Dimension – die Vermittlung des Endes aller Zeiten mit unserer jetzigen Zeit. Der von dem in Amsterdam lehrenden Philosophen Peter Koslowski und dem in Tübingen lehrenden Theologen Friedrich Hermanni herausgegebene Band *Endangst und Erlösung* widmet sich dieser zweiten Dimension und versammelt dafür die überarbeiteten Vorträge eines 2008 abgehaltenen Kolloquiums, welche unter drei Rubriken klassifiziert sind. In einer ersten wird die Frage, inwiefern eine den Tod übergreifende Identität denkbar ist, in der Form der Rekonstruktionen wichtiger Positionen der Philosophiegeschichte von Locke bis Sartre verhandelt, während sich ein zweiter Teil »Fragen der Individualeschatologie« (81) widmet und ein dritter »Fragen der allgemeinen Eschatologie« (181). Die Aufsätze von Friedrich Hermanni zur christlichen Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und von Joachim Ringleben zur Auferweckung zum ewigen Leben verdienen im Rahmen dieser Rezension besondere Aufmerksamkeit, weil sie einerseits beide Überlegungen zu Tod und Auferstehung – und damit Grundfragen der Philosophie wie der Theologie – in intensivem Dialog von theologischen und philosophischen Stimmen entwickeln, dabei aber andererseits höchst unterschiedliche Ansätze und Durchführungen vertreten.

Hermanni geht von der Beobachtung aus, dass die neuere Theologie die von Platon herstammende Idee der Unsterblichkeit der Seele verabschiedet hat und statt dessen die christliche Auferstehungshoffnung mit der Ganztodthese verbindet, die besagt, dass der Mensch mit Leib und Seele stirbt. Denn obwohl die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele auch für die christliche Theologie für

über 1500 Jahre bis in die Neuzeit hinein das Standardmodell darstellte, ist sie dennoch mit gravierenden Problemen belastet, von denen vor allem eins durchschlagend ist: Sie geht von einem Dualismus von Leib und Seele aus, der sowohl unbiblisch als auch aus philosophischer Sicht problematisch ist. So hat zum einen Kant darauf aufmerksam gemacht, dass das »ich denke«, das alle meine Vorstellungen muss begleiten können, selbst nur »logisches Einheitsprinzip«, nicht Substanz ist, »denn um die Substanzkategorie anwenden zu dürfen, wäre sinnliche Anschauung erforderlich, die im Falle des ›Ich denke‹ aber gerade fehlt.« (148) Zum anderen bringt die Annahme, dass eine immaterielle Seele physikalische Zustände verändert, massive Probleme mit sich, da dadurch das Prinzip der Erklärungsgeschlossenheit der physischen Welt verletzt werden würde. Spricht somit vieles für die Ganztodtheorie, so ergibt sich damit ein neues Problem, das die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele bei all ihren Problemen zu lösen in der Lage war: Wie ist die persönliche Identität zwischen dem lebenden und dann ganz verstorbenen Menschen und dem von Gott dereinst auferweckten Menschen garantiert? Es bietet sich an, die Identität des Menschen im Gedächtnis Gottes verankert zu sehen. Die Annahme des Gedächtnisses Gottes trägt nicht nur der neutestamentlichen Überzeugung Rechnung, dass der Tod den Menschen nicht von Gott trennen kann, sondern sie ist auch aus philosophischen Gründen nicht unplausibel. Denn im Anschluss an Hans Jonas erklärt allein sie, wie wir annehmen können, dass Aussagen über die Vergangenheit wahr oder falsch sein können. Um wahr oder falsch sein zu können, müssen sie in irgendeiner Weise sein, mehr noch: Sie müssen in irgendeiner Weise präsent sein. Um das zu gewährleisten, legt sich die Überlegung nahe, ein ewiges Gedächtnis samt einem Subjekt, das gedenkt, anzunehmen, also ein ewiges Gedächtnis Gottes. Doch es stellt sich ein weiteres Problem: Könnte ein allmächtiger Gott einen Menschen – nennen wir ihn »Oskar« – nicht zweimal auferwecken? Das Problem bei dieser Annahme ist, dass nicht erst die Wirklichkeit, sondern bereits die Möglichkeit dieser doppelten Auferweckung ruinös ist. Denn »wenn ein auferweckter Mensch mit dem verstorbenen Oskar identisch wäre, dann wäre er notwendigerweise, das heißt unter allen möglichen Umständen, mit ihm identisch. Es ist absurd anzunehmen, seine Identität mit Oskar hinge davon ab, wer sonst noch auferweckt wird (Intrinsitätsprinzip). Genau davon aber ist sie abhängig, falls die Möglichkeit bestünde, dass neben Oskar 1 auch Oskar 2 auferweckt wird.« (157) »In Wahrheit besteht nicht einmal die logische Möglichkeit, Oskar mehrfach aufzuerwecken, und zwar aus folgendem Grund: Wie jede andere Person ist Oskar einmalig, weil er durch seine unverwechselbare Lebensgeschichte konstituiert wird. Wenn es wirklich *Oskar* ist, der nach seinem Tod im Gedächtnis Gottes bleibt, kann er daher unmöglich mehrfach auferweckt werden.«(158)

Auch Ringleben konzentriert sich auf »die Frage nach dem Übergang vom zeitlichen zum ewigen Leben bei der Auferweckung bzw. die Frage, wie das mit dem Tode endende, irdische Leben sich zum ›Danach‹ des von der Auferstehung bestimmten Lebens in der Ewigkeit verhält« (121), greift aber auf gänzlich andere Argumentationsmuster zurück. Die methodische Pointe der differenzierten Überlegungen Ringlebens besteht darin, das johanneische Verständnis dieses Übergangs durch sprachlogische Überlegungen im Anschluss an Bruno Liebrucks und durch logische Überlegungen im Anschluss an Hegel zu erhellen. So vertritt er die These, dass

»die Dialektik der Ewigkeit (auch) die Dialektik des sprachlichen Satzes ist.« (125) Wie in der Sprache jedes Wort erst in der Ganzheit des Satzes und somit erst vom Ende her seinen präzisen Sinn erhält, aber zugleich zum Aufbau des Satzes beiträgt, so faltet sich auch die Ewigkeit in zeitliches Nacheinander auseinander, welches dann zu seiner wahren Einheit zusammengeschlossen wird. Christologisch gewendet: »Christus als das letzte Wort verleiht dem ganzen Satz Gottes [also dem Reden Gottes zur Zeit des Alten Testaments, M. W.] die Einheit, indem er alle Teile der göttlichen Redesequenz voraussetzt und in sich aufhebt. [...] Somit bringt sich Gottes geschichtliches Reden im Überwinden und Aufheben seiner Vorläufigkeit durch ein endgültiges Wort zur Einheit seines ewigen Sinnes.« (129) Für die präsentisch-eschatologische Fassung dieses Überganges, wie sie bei Johannes aufzufinden ist, ist es wichtig, dass sie nicht eine nur einmalig dann und damals oder nur in der Zukunft liegende ist, sondern dass sie so zu fassen ist, wie Hegel die Logik des Übergehens überhaupt fasst: Indem etwas als übergehend gefasst wird, ist es bereits übergegangen. »So bedeutet das ein Umschlagen des Vergehens ins Vergangensein, das immer schon geschehen« und somit, mit Hegel gesprochen, »zeitlos vergangenes Sein« (130) ist. Entsprechend haben wir bereits im hiesigen Leben Anteil an der Ewigkeit, oder, mit Johannes 5,25 gesprochen: »Wer mein Wort hört und glaubt, [...] der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er *ist* aus dem Tode in das Leben *übergegangen*.« (121) Dass dies geschieht, ist Gott zu verdanken: »Meine [...] theologische These ist, dass die [...] Umkehrung der Zeitlichkeit ins Ewige die Kraft (dynamis) der Selbstverwirklichung Gottes ist.« (137)

Beide Beiträge präsentieren ein eindrückliches Zusammenspiel philosophischer und theologischer Überlegungen auf materialer Ebene. Wie allen materialen Erörterungen liegen aber auch diesen eine Vielzahl fundamentalphilosophischer und fundamentaltheologischer Entscheidungen zugrunde, die in den Aufsätzen nicht eigens mitdiskutiert werden, obwohl sie Anlass zu Rückfragen wie folgender geben: Das Zusammenspiel von sprachphilosophischen und logischen Überlegungen bei Ringleben ist faszinierend. Dennoch stellt sich die Frage, ob man Hegel, dessen Dialektik in großer Konsequenz letztlich auch die Sprachlichkeit in die reine Bewegung des Begriffes aufhebt, unkommentiert als logisches Rückgrat eines Denkens in Anschlag bringen kann, das Sprachlichkeit »im Sinne von Luther, Hamann, Humboldt und B. Liebrück« (138) als Grundlage des Denkens über Gott, Welt und Mensch ansetzt. Solche Rückfragen lassen umso eindringlicher die Frage aufkommen, wie der Gottesbegriff und die Zuordnung von Vernunft und Glaube auf fundamentalphilosophischer und -theologischer Ebene genauer zu bestimmen ist.

II.

Der von Jörg Lauster und Bernd Oberdorfer herausgegebene Band *Gott und die Vernunft* bedenkt das Zusammenspiel philosophischer und theologischer Überlegungen aus der Perspektive der evangelischen Theologie, indem er einem gegenwärtig verbreiteten Vorurteil entgegenzutreten versucht: demjenigen, dass »der ›Gott der Vernunft‹ im Protestantismus keine Heimat hat. Luthers gern zitiertes Wort von der ›Hure der Vernunft‹ ebenso wie Schleiermachers Abgrenzung des ›Glaubens‹ vom ›Wissen‹ konnten den Eindruck nähren, der Protestantismus habe sich grundsätzlich von der Aufgabe einer denkerischen Verantwortung des Gottesverständnisses verabschiedet.« (XI) Demgegenüber hat es sich der Band zur Aufgabe gesetzt zu zeigen, »dass der Protestantismus [...] teilhat an der Problemgeschichte des christlichen Gott-Denkens« (XI), und geht dafür in sechs Schritten vor. Während im ersten Teil Aufsätze zu Kohelet, zum christlichen Platonismus und zu Thomas von Aquin präsentiert werden, widmet sich der zweite den reformatorischen Umformungen des Themas, ehe Vico, Lessing und eine islamische Konzeption in den Blick geraten. Der umfangreichste vierte Teil rekonstruiert »Kant und die Folgen« (169) und somit Kant, Schleiermacher, die Hegelschule und David Friedrich Strauß, ehe ein Seitenblick auf »nachmetaphysische Reformulierungen« (251) bei Wilhelm Herrmann und Georg Simmel geworfen wird. Ein letzter Teil bedenkt »die Vernunft der Offenbarung« (283), der in den Konzeptionen von Tillich und Pannenberg, aber auch in der gegenwärtigen Orthodoxen Theologie nachgedacht wird. Die Aufsätze von Thomas Kaufmann zum vernünftigen Gottesgedanken in der Reformation, von Ulrich Barth zu Schleiermacher und von Christine Axt-Piscalar zur Gotteslehre Wolfhart Pannenburgs entsprechen der thematischen Fokussierung dieser Sammelrezension in ausgezeichneter Weise und seien daher hier kurz vorgestellt.

Kaufmann arbeitet deutlich heraus, dass die Reformation selbst nicht *per se* vernunftfeindlich war, sondern dass sie vielmehr eine differenzierte und vielgestaltige Zuordnung der Theologie zur Vernunft entwickelte. So bricht Luther auf eine Weise mit der scholastischen Tradition von der natürlichen Gotteserkenntnis, die auch innerhalb der sich entwickelnden reformatorischen Theologie als radikale Einzelerscheinung zu gelten hat. »Freilich ist in Bezug auf Luthers Rede von der Hure Vernunft den jeweiligen Kontexten ihrer Verwendung Rechnung zu tragen.« (64) Entsprechend gilt, dass Luther die Vernunft in Bezug auf politische und ökonomische Handlungsfelder für überaus leistungsfähig hält. In Fragen der Gotteserkenntnis allerdings sieht er ihre Leistungsfähigkeit darauf beschränkt, »nicht über die eher vage Erkenntnis der bloßen Existenz eines in seiner Natur verborgenen Gottes hinauszugelangen.« (74) Darüber hinaus vermag sie gerade noch bisweilen einzusehen, dass alles Gute von Gott kommt und dass er zu verehren ist. Das Problem der Vernunft, das zu ihrer Titulierung als »Hure« Anlass gibt, liegt nun nicht nur auf inhaltlicher Ebene und damit darin begründet,

dass die Vernunft von sich aus die entscheidenden Bestände der Soteriologie nicht einzusehen vermag: Dass Gott allein aus Gnade rechtfertigt und dass Gott dafür Mensch wurde, sind ihr ganz abwegige Gedanken. Schlimmer noch aber ist, dass sie ihre eigene Verfasstheit als Sündige nicht einzusehen vermag und somit auf ihrer Selbstständigkeit – und d. h., auf ihren Werken – gegenüber Gott beharrt. In der Art ihres Vollzuges widerspricht sie somit dem zentralen Inhalt des Evangeliums, ohne das selbst zu begreifen. »Der Imperativ des reformatorischen Rechtfertigungsglaubens lautet daher: Verzichte auf die Vernunft und werde ein Narr!« (72) Allerdings darf das nicht den Eindruck erwecken, als wäre für Luther der Glaubensvollzug der Vollzug purer Unvernunft. Vielmehr gilt, dass im Glauben der Heilige Geist die Vernunft in den Dienst nehmen kann.

Der spätere Melanchthon und auch Zwingli folgen Luther darin, dass sie zwischen Gottes- und Trinitätslehre dergestalt trennen, dass nur die erstere der natürlichen Vernunft zugänglich ist, die zweite hingegen allein aus der Offenbarung zu entnehmen ist. Allerdings divergieren beide darin von Luther, dass sie der Gotteserkenntnis der natürlichen Vernunft mehr zutrauen, als dieser es tut. So meint Melanchthon 1535, dass auch »der postlapsarisch geschwächten menschlichen Natur einige ›demonstrationes‹ wie der Gottesbeweis aus dem *ordo naturae*, aus dem Wesen des menschlichen Verstandes, aus dem *ordo politicus* oder aus der Kausalität des ersten Bewegers nahegebracht werden können. Diese natürliche Gotteserkenntnis bewegt sich im Horizont der *notitia legis*.« (83) In gewisser Hinsicht bereits auf Schleiermacher vorausweisend ist dabei, dass Melanchthon diese Überlegungen an Reflexionen über die Leistungsfähigkeit des menschlichen Geistes anbindet, so dass sich hier eine »anthropologische Wende des Gottesgedankens« (85 f.) andeutet. Ehe zu Schleiermacher übergegangen wird, sei noch erwähnt, dass Zwingli der philosophischen Gotteserkenntnis noch mehr zutraut als Melanchthon, so dass der Verweis auf Zwingli vollends deutlich macht, wie plural das Spektrum reformatorischer Theologie von Anfang an gewesen ist. Denn Zwingli sieht auch in der Philosophie den Heiligen Geist wirken: Dass Platon davon wusste, dass es nur einen einzigen Gott gibt, hat ihm der Heilige Geist selbst eingegeben. »War die Hure Vernunft durch Luther eben erst aus der Theologie ausgetrieben, so begann ›des Zwingels geist‹ sogleich mit ihr zu buhlen und der Ehrlosen neue Ehre zu erweisen.« (91) Bei Schleiermacher und bei Pannenberg begegnen wir unterschiedlichen Ansätzen, dem unter neuzeitlichen Bedingungen zu entsprechen

Die Stärke des Aufsatzes von Ulrich Barth zu Schleiermacher besteht darin, dass er nicht nur in konziser Form drei wesentliche Grundzüge des Ansatzes Schleiermachers rekonstruiert, die die Leistungsfähigkeit Schleiermachers unter neuzeitlichen Bedingungen deutlich machen. Vielmehr denkt er Schleiermacher selbst an drei Stellen kritisch weiter, um das Anliegen Schleiermachers, das Christentum unter den Bedingungen der Mo-

derne denkerisch zu verteidigen, angesichts der Bedingungen unserer Gegenwart in gewandelter Form fortzuführen: »Zurück zu Schleiermacher – und dann vorwärts« (214), wie Barth Wobbermin zitiert. Der erste für Schleiermacher charakteristische Zug besteht in der »subjektphilosophischen Fassung des Religionsbegriffs. [...] Die Idee des Unbedingten wird aus der Sphäre der Gehalte gegenständlichen Wissens entlassen und rückt stattdessen in den Horizont der Selbstaufklärung des Bewusstseins nach dessen inneren Ermöglichungsbedingungen.« (192) Dabei erweist sich die Sphäre des Gefühls als genuiner Ort der Religion: »Die letztbegründungstheoretische Valenz des Gefühls für den Aufbau von Wissen resultiert daraus, dass in seiner transzendentalen Funktion der Ermöglichung von Objektbewusstsein zugleich die Darstellung jenes transzendenten Einheitsgrundes mitgesetzt ist. Diese Beziehung bildet gleichsam den rationalen Kern von Religion.« (193) Allerdings setzt an dieser Bestimmung sogleich die erste, weiterführende Kritik Barths an. Denn um religiöses Gefühl sein zu können, nimmt das Gefühl immer schon Gedanken wie den einer unendlichen Totalität (also: der Welt) oder den der absoluten Einheit (also: Gottes) in Anspruch. »Gegen Schleiermachers Behauptung wird man jene kategorialen Bestimmungen angemessener als Reflexionsprodukte zu bezeichnen haben.« (201) Entsprechend »wird man die einseitige Verortung der Religion im Gefühl preiszugeben haben und stattdessen eine von vorneherein polar angelegte Bewusstseinskonstellation in Ansatz bringen müssen, die als solche in der Lage ist, sowohl die emotive wie die reflexive Komponente jener zur Geltung zu bringen.« (202) Der zweite Grundzug Schleiermachers besteht darin, den Religionsbegriff kulturtheoretisch zu fassen und die Kultur vom Handeln her zu verstehen, wobei die Religion sich dadurch auszeichnet, dass in ihr durch individuelles Symbolisieren gehandelt wird. Auch hier setzt sogleich die Kritik Barths ein, indem er darauf hinweist, dass Schleiermacher nicht zwischen einem weiteren und einem engeren Symbolbegriff differenziert, so dass das Symbolisieren bei Schleiermacher im allgemeinen Sinne ein Bezeichnen bedeutet. »Die systematische Leistung des enger gefassten Symbolbegriffs besteht darin, die in der Gottesvorstellung enthaltene Inkommensurabilität zwischen Gestalt und Gehalt, Bezeichnung und Bedeutung verständlich machen zu können. Symbole bilden deswegen die Sprach-, Bild- und Vorstellungsebene aufgeklärter Religion, weil ihre Verwendung begleitet ist vom Wissen um die Uneigentlichkeit ihres Bezeichnens« (204), und dies kommt bei Schleiermacher nicht angemessen zur Geltung. Der dritte charakteristische Zug Schleiermachers besteht in der »interaktionstheoretischen Durchführung des Religionsbegriffs« (197). Die Mitteilung religiöser Gefühle und die daraus resultierende Geselligkeit sind für Schleiermacher deshalb zentral, da er Leib und Geist als we-

sentlich vermittelt denkt, so dass gilt: »Indem Gefühle innere Zustände symbolisieren, überschreiten sie als deren emotive Darstellung zugleich den Bereich des Mentalen und schlagen sich in leiblichen Äußerungen wie Mimik, Tonbildung und Gestik nieder.« (198) Der dritte Kritikpunkt Barths besteht nun darin, dass Schleiermacher die Rolle der Heiligen Schrift bei der Gemeinschaftsbildung unterschätzt. Indem Schleiermacher die Lehre von der Heiligen Schrift aus den Prolegomena herausnimmt, verpasst er, was neuere religionswissenschaftliche Untersuchungen nahe legen und was Barth selbst in folgender These zusammenfasst: »Heilige Schriften repräsentieren das symbolische Gedächtnis einer Religion. Ihr Gebrauch bildet die Mitte religiöser Erinnerungskultur.« (208)

Zwar versucht der Aufsatz von Axt-Piscalar zu Pannenberg nicht in demselben Maße wie der Aufsatz von Barth zu Schleiermacher herauszuarbeiten, in welchen Hinsichten Pannenberg für gegenwärtiges Denken konstruktiv und kritisch aufgenommen werden kann. Allerdings rekonstruiert Axt-Piscalar Pannenberg als einen Theologen, der selbst konstruktiv und kritisch die philosophische Tradition und vor allem Hegel für sein Denken aufnimmt. Denn laut Pannenberg sind der Philosophie und der Theologie ein gemeinsames Grundthema aufgegeben, die Frage der Zuordnung von Einem und den Vielen und somit die von Gott und der Welt. Pannenberg versucht aufzuweisen, dass erst die christliche Trinitätslehre die Zuordnung des Einigen zu den Vielen so zu entwerfen vermag, dass beide zu ihrem Recht kommen. »Pannenberg sucht *auf dem Boden* des philosophischen Gottesgedankens den Wahrheitsanspruch des biblischen Gottesgedankens zur Geltung zu bringen, insofern allererst die Trinitätslehre – und zwar als Lehre von der immanenten Selbstunterscheidung des trinitarischen Gottes sowie als ökonomische Trinitätslehre durchgeführt – eine Vermittlung Gottes und der Welt sowie Gottes Bezogenheit auf die Welt so gedacht werden können, dass dem von ihm unterschiedenen Anderen ein selbständiges Dasein gewährt und es als ein für das Gottsein Gottes gewolltes Gegenüber bleibend Anerkennung findet.« (326f.) Die Grundfigur, mit der der trinitarische Gott bei Pannenberg gedacht wird, geht auf Hegel zurück, da die drei Personen der Trinität gerade als Im-Anderen-bei-sich-seiend gedacht werden, und der dreieinige Gott als in Beziehung zum Endlichen, zur Welt, und somit als wahrhaft Unendlicher. Allerdings korrigiert Pannenberg diese Hegelschen Denkfiguren, indem er Gott als freien Schöpfer zu denken sucht, dessen Schöpfung auf die relative Selbständigkeit seines Anderen abzielt. Durch diese Korrekturen an Hegel meint Pannenberg, die Hegelsche Intention gerade zu sich selbst zu bringen. Sosehr Pannenberg damit konstruktiv und kritisch an den philosophischen Gott der Vernunft anknüpft, sosehr denkt er gleichzeitig von der Offenbarung her. Denn unter postkantianischen Bedingungen ist der Gott der Philosophie nur als Gottesgedanke zugänglich, während erst die Religionen aufgrund der Selbstoffenbarung Gottes um die Wirklichkeit Gottes wissen können. Der sich in Jesus Christus als dreieiniger offenbarende Gott aber ist in seiner Wirklichkeit gerade der, der die denkerischen Probleme der philosophischen Tradition und Hegels aufzuheben vermag.

Dieser Einblick in Grundgedanken Pannenburgs zeigt zum einen deutlich, welche massive Verschiebungen in der Debatte um die Gotteslehre auch in der protestantischen Theologie gegenüber ihren reformatorischen

Vätern zu notieren sind. Während sich Luther, Melanchthon und Zwingli bei aller internen Differenz darin einig waren, dass die natürliche Vernunft wohl eine Ahnung von der Wirklichkeit Gottes erlangen könnte, die Trinitätslehre aber allein durch Offenbarung einsehbar ist, meint Pannenberg im Anschluss an einen durch Kant korrigierten Hegel, dass die philosophische Vernunft die Wirklichkeit Gottes nicht zu beweisen, sehr wohl aber Gott als dreieinigen zu denken vermag. Damit dürfte deutlich sein, dass der Protestantismus bis in die Gegenwart hinein bemüht ist, unter Aufnahme von neuen Debattenlagen, in ständiger Selbstkritik und in lebendigen internen Diskussionen der Aufgabe nachzukommen, den geglaubten Gott in Auseinandersetzung mit dem der Philosophie zu denken. Entsprechend scheint er auch gegenwärtig ein relevanter Gesprächspartner für eine Philosophie zu sein, die dabei ist, religiöse und theologische Themen für sich wiederzuentdecken. Zum zweiten verdeutlichen die Grundgedanken Pannenburgs ebenso wie die Überlegungen Barths zu Schleiermacher, dass der Deutsche Idealismus auch für den Versuch, unter gegenwärtigen Bedingungen Gott zu denken, viele Potentiale bereithält.

Diesen Potentialen widmet sich auch der von den Philosophen Christoph Asmuth und Kazimir Drilo herausgegebene Sammelband, *Der Eine oder der Andere. »Gott« in der klassischen deutschen Philosophie und im Denken der Gegenwart*. Der Band publiziert Beiträge einer Tagung, die aus zwei Gründen gerade angesichts der gegenwärtigen Situation das Gespräch mit dem Deutschen Idealismus sucht: So gilt zum einen, dass »religiöse und antireligiöse Fundamentalisten heute die Rede von Gott zu bestimmen scheinen. Gemeinsam ist beiden, dass sie die Religion und den ihr zugrunde liegenden Gottesgedanken an ihrem Nutzen oder ihrem Schaden für das Leben der Menschen messen. Die Frage nach der möglicherweise im Denken selbst wurzelnden Notwendigkeit der Gottesvorstellung wird dabei kaum gestellt« (5), steht aber im Mittelpunkt der Gedankengänge des Deutschen Idealismus. Zudem gelingt es dem Deutschen Idealismus in seinen Reflexionsgängen, Kritik und Affirmation auch in der Form nicht-destruktiver Selbstkritik zusammenzudenken und somit etwas zu verbinden, was bei den angesprochenen gegenwärtigen Positionen auseinanderzufallen droht. Denn der antireligiöse Fundamentalismus etwa von Richard Dawkins kritisiert zwar die Religion als Wahn, verabsolutiert aber die naturwissenschaftliche Methode und den naturwissenschaftlichen Fortschritt, so dass eine Kritik der Kritik – eine konstruktive Selbstkritik – unterbleibt. Der religiöse Fundamentalismus hingegen setzt die Autorität der Offenbarung abstrakt gegen die Einsichten der kritischen Vernunft. Fast alle der in diesem Band versammelten Beiträge rekurrieren auf den Deutschen Idealismus oder seine unmittelbare Wirkungsgeschichte, um angesichts der so gekennzeichneten Gegenwart Möglichkeiten der Ver-

mittlung zwischen Affirmation und Kritik zu eruieren. Einige der Beiträge rekonstruieren nur einen der idealistischen Denker selbst, während die Mehrzahl jeweils einen der großen Idealisten – Fichte, Hegel oder Schelling – mit gegenwärtigen Debatten in Verbindung bringt. Damit verbinden sie Affirmation und Kritik in Bezug auf solche Denker, die selbst Affirmation und Kritik in Bezug auf den Gottesgedanken verbanden, den sie als eine im Denken selbst wurzelnde Notwendigkeit erkannten. Zwei dieser Beiträge seien hier exemplarisch vorgestellt: der Beitrag von Cristiana Senigaglia, der die Kritik von Levinas und damit die Kritik von einem der gegenwärtig prominentesten Kritiker des Deutschen Idealismus mit Einsichten Fichtes ins Gespräch kommen lässt, und der Beitrag von Kazimir Drilo, der die Affirmation der Hegelschen Restitution des ontologischen Gottesbeweises im Denken des frühen Falk Wagners gegenüber der Kritik des späten Falk Wagner an seiner früheren Position zu verteidigen sucht.

Levinas ganze Philosophie versucht, dasjenige aufzubrechen, was er »Totalität« nennt und was im Deutschen Idealismus – so scheint es – einen seiner Höhepunkte fand: Es handelt sich dabei um ein Denken, das alles Andere auf das Selbe reduziert, darin das Andere um seine Eigenheit bringt und sich selbst unterwirft. Klassische Formen totalitären Denkens sind das Denken in Subjekt-Objekt-Strukturen bzw. in den Strukturen von *noesis-noema*. Gegenüber dem totalitären Denken der meisten klassischen Philosophien des Abendlandes sucht Levinas nach einem Denken, das der Alterität des und der Anderen gerecht zu werden vermag. In formaler Hinsicht findet Levinas ein solches Denken in der Idee der Unendlichkeit, die Descartes entwickelte, da mit ihr mehr gedacht wird, als gedacht werden kann. Das zu Denkende verwandelt sich entsprechend von einem abstrakt präsenten, dem Denkenden vollständig verfügbaren Objekt zu einem solchen, dessen Spur auf ein Abwesendes als Abwesendes verweist, während der Denkende aus seinem Kreisen um sich herausgerissen wird, da es sich von einem wahrhaft Anderen angegangen sieht. Material findet sich diese Spur der Unendlichkeit im Antlitz des Anderen, dem ich zu unbedingter Verantwortung verpflichtet bin, durch die ich allererst konstituiert werde. Der Vorwurf von Levinas an Fichte lautet nun, dass dessen Selbst durch »Einfachheit, Einheit und Selbstbegründung gekennzeichnet« (103) ist und damit geradezu paradigmatisch dasjenige totalitäre Selbst repräsentiert, gegen das sich Levinas eigene Position wendet. Demgegenüber hält Senigaglia zum einen fest, dass sich auch bei Fichte Spuren der Andersheit in dem vorgeblich so geschlossenen Ich finden. Denn bereits die Wissenschaftslehre von 1794 operiert mit der unaufhebbaren Differenz zwischen dem absoluten Ich als dem Grund und dem empirischen Ich als dessen formaler Gestaltung. Die absolute Einheit des reinen Ichs ist nur in der Unendlichkeit wieder herstellbar und begegnet uns entsprechend in der Form des Sollens. Zudem betrachtet sie »die Wahrnehmung der Präsenz des Anderen als unabdingbare Bedingung, um das Selbstbewusstsein und die Erkenntnis zu erlangen.« (105) Der spätere Fichte als der Fichte der Wissenschaftslehren ab 1801/02 stößt darüber hinaus auf die Andersheit im Sinne der Transzendenz, indem er die Genese des Wissens bis in seinen letzten Grund hinein verfolgt. Dabei stellt das Wissen fest, dass alles Wissen im Unbegreiflichen wurzelt, präziser: Das Wissen ist in der Lage zu begreifen, dass sein Begreifen aus dem Unbegreiflichen stammt, und es ist in

der Lage zu begreifen, dass es das Unbegreifliche nicht begreifen kann. Diese Beobachtungen zur Alterität bei Fichte zeigen nicht nur, dass die Vorwürfe von Levinas zumindest zu differenzieren sind, sondern sie laden auch zu dem Versuch ein, Grundeinsichten beider Denker miteinander zu verbinden. Denn sosehr Levinas darin Recht zu geben ist, dass »der Andere das Ich und sein ›Eigenes‹ einer radikalen Infragestellung unterzieht« (111), sosehr scheint Fichte gegenüber Levinas darin Recht zu geben zu sein, dass intersubjektive Verhältnisse sich unabweisbar und nicht zu ihrem Nachteil zu einer dialogischen Situation hin entwickeln, die reflexive Prozesse auf Seiten des Ich aus sich heraussetzt. »Der Versuch, den Anderen zu verstehen, zu begreifen, gerät nicht unbedingt in Widerspruch mit der Idee der Annäherung, der *proximité*, wenn die Rückkehr zugleich eine Infragestellung des Selbst beinhaltet und parallel und komplementär zu einem Streben ins Unbekannte [...] verläuft. In dieser Hinsicht soll, Fichte folgend, die Arbeit der Reflexion nicht zu früh aufgegeben werden.« (112)

Die Arbeit der Reflexion wird nur dann nicht zu früh aufgegeben, wenn die gegenwärtige Wiederentdeckung religiöser und theologischer Themen in der Philosophie von dem Bemühen begleitet wird, den Gottesgedanken auch aus geltungstheoretischer Perspektive genauer zu bedenken: Kann die Geltung des Gottesgedankens auch unter gegenwärtigen Bedingungen verteidigt werden? Dieser Frage widmet sich der Aufsatz von Kazimir Drilo, der Falk Wagners im Anschluss an Hegel entwickelte spekulative Theologie¹ gegenüber Wagners späterer Selbstkritik² zu verteidigen sucht. Der frühe Wagner meint, dass die Theologie sich gegen die radikale Religionskritik des 19. und 20. Jahrhunderts nur dann auf intellektuell redliche Weise zu behaupten vermag, wenn sie den Gottesgedanken nicht bloß im Gefolge Schleiermachers als Ausdrucksphänomen des religiösen Bewusstseins in Anschlag bringt. Denn diese von der Religionsphilosophie vorgeschlagene Strategie leidet an der Grundaporie, dass Gott, der in materialer Hinsicht als freier Grund des Bewusstseins gefasst werden soll, in formaler Hinsicht abhängig von eben diesem Bewusstsein ist: Der Grund ist von Gnaden des Begründeten. Demgegenüber soll in einer philosophischen Theologie eine solche Theorie des Absoluten entwickelt werden, die zum einen den Gottesgedanken in konsistenter Form zu begründen vermag, und die zum anderen das moderne religiöse Bewusstsein in seiner relativen Eigenständigkeit ernst nimmt. Anders formuliert: Während die Religionsphilosophie unter dem Grundproblem des kosmologischen Gottesbeweises leidet, soll der Versuch unternommen werden, eine Variante des ontologischen Gottesbeweises zu

¹ FALK WAGNER: *Theo-Logik. Ein Beitrag zur theologischen Interpretation von Hegels ‚Wissenschaft der Logik‘*, in: WALTER JAESCHKE (HRSG.), *Religionsphilosophie und spekulative Theologie. Der Streit um die göttlichen Dinge 1799–1812, Hamburg 1994, 195–220*, sowie: DERS.: *Was ist Theologie? Studien zu ihrem Begriff und Thema in der Neuzeit*, Gütersloh 1989.

² FALK WAGNER: *Selbstdarstellung*, in: CHRISTIAN HENNING, KARSTEN LEHMKÜHLER (HRSG.): *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 277–300.

entwickeln. Die entscheidende logische Figur, die dies erlaubt, findet Falk Wagner in Hegels *Wissenschaft der Logik*, genauer: in ihrem dritten Teil, der Begriffslogik. Denn in ihr wird das Absolute so gefasst, dass es gerade im Anderen bei sich selbst ist. Damit ist Gott wesentlich auf sein Anderes bezogen, also auf die Welt und das endliche Bewusstsein: »Die Selbständigkeit Gottes soll gedacht werden als übereinstimmend mit seinem funktionalen Sein für das Anderssein der Welt.« (146) Damit aber ist der Gottesgedanke des endlichen Bewusstseins nicht nur als leerer Gedanke zu fassen, sondern gerade als die Weise der Realität Gottes. Im Gottesgedanken des endlichen Bewusstseins fallen Denken und Realität zusammen, mit Wagner gesprochen: »Der Gottesgedanke ist nicht nur ein Konstrukt des Denkens der menschlichen Vernunft. Das vernünftige Denken konstituiert auch die dem Gottesgedanken eigene Realität. Die Realität des Gottesgedankens manifestiert sich als die begrifflich-sprachlich Explikation des Gottesgedankens, die seinem gedanklichen Gehalt an der Stelle seines Gedachtseins in der Form begrifflicher Bestimmungen entspricht.« (146) Damit ist zum einen ein Verhältnis symmetrischer, wechselseitiger Anerkennung zwischen Gott und dem Menschen etabliert, und zum anderen sind Religionsphilosophie und philosophische Theologie miteinander versöhnt. Unter den geschichtlich existierenden Religionen ist es gerade das Christentum, das diesen Strukturmomenten entspricht, denn sein zentraler Vorstellungsinhalt weiß um ein trinitarisch differenziertes Absolute, das am Kreuz seine abstrakte Allmacht aufgibt und als Geist in der Gemeinde gegenwärtig ist. Der späte Wagner kritisierte nun diese seine eigenen früheren Überlegungen, da er meinte, dass durch die Angewiesenheit des Absoluten auf das endliche Bewusstsein als auf sein »externes Anderssein« (152) der Begründungszusammenhang der spekulativen Philosophie verlassen wird, so dass die Rückkehr zu Schleiermacher unabweisbar ist. Demgegenüber wendet Drilo ein, dass die Trennung von der Idee Gottes auf der einen Seite und der externen Realisierung im Bewusstsein auf der anderen, die die Kritik des späten Wagners in Anschlag bringt, von Hegel selbst gerade als Schein erwiesen wird: »Das Absolute ist, um realisiert zu werden, nicht auf die externe Anerkennung durch die endlichen Individuen angewiesen, es ist vielmehr umgekehrt: Das Endliche *ist* nur kraft des Absoluten; es existiert nur als dessen Manifestation, d. h. als die Selbstoffenbarung des absoluten Geistes.« (154) Somit ist gegen den späten Wagner an den Grundeinsichten des frühen Wagners festzuhalten, wenn auch stärker zu betonen ist, dass das Absolute nicht in der Logik, sondern im absoluten Geist zu sich kommt.

Einerseits ist Drilos ambitionierter Versuch der Wiedergewinnung von geltungstheoretischen Grundeinsichten Hegels für die Philosophie wie für die Theologie gleichermaßen ein wichtiger erster Schritt zur Bearbeitung

einer Aufgabe, die allzu oft unbearbeitet bleibt. Andererseits gibt er Anlass zu Rückfragen, die wiederum nur im Rahmen einer monographischen Behandlung des Themas verhandelt werden könnten. So ließe sich darauf hinweisen, dass Drilos Korrektur der Kritik des späten Wagners aus hegelischer Sicht selbst einseitig ist, da zwar – mit Drilo gegen den späten Wagner – das endliche Individuum tatsächlich nicht dem Absoluten einfach extern ist, andersherum aber – gegen Drilo – die Zuordnung auch nicht abstrakt umzukehren ist, so dass das Endliche nur kraft des Absoluten wäre. Vielmehr ist das Absolute nur dadurch, dass der endliche und der unendliche Geist wesentlich wechselseitig voneinander abhängig sind. Damit aber sind diejenigen Rückfragen an Hegel und damit auch an eine Aktualisierung Hegelscher Grundfiguren zu stellen, die seit dem späten Schelling an Hegel gestellt werden: Ist es aus absolutheitstheoretischer Sicht nicht überzeugender, ein solches Absolutes zu denken, das nicht nur frei dazu ist, in seinem Anderen bei sich zu sein, sondern das auch frei von diesem ist und damit jeweils frei dafür, Neues anzufangen? Eine ähnliche Rückfrage wird sich auch an die Position stellen, die Klaus Müller in seiner Monographie zum Theismus und Pantheismus entwickelt.

Vorher aber sei noch ein kurzer Seitenblick auf einen beinahe vergessenen Außenseiter der gegenwärtigen philosophischen Debatte geworfen: auf den Philosophen Wilhelm Weischedel. Bereits der Sammelband zu dem *Einen oder dem Anderen* widmet ihm einen Aufsatz, und Robert Deinhammer rekonstruiert seine Position ausführlich in seiner Salzburger philosophischen Dissertation *Fragliche Wirklichkeit. Fragliches Leben*, indem er ihn mit der Position Peter Knauers vergleicht. Weischedel wie Knauer entwickeln Philosophien, die in formaler Hinsicht an die Entwürfe des Deutschen Idealismus gemahnen und zugleich in formaler wie in materialer Hinsicht für die Gegenwart von Interesse sein können. In formaler Hinsicht verdienen sie zum einen Beachtung, da die gegenwärtige Philosophie aufgrund ihrer fachliche Spezialisierung in der theoretischen wie der praktischen Philosophie allzu oft die »großen und wirklich lebensrelevanten Fragen, etwa Fragen nach der Bestimmung oder dem Glück des Menschen angesichts seiner dem Tode verfallenen Existenz, nach dem letzten Grund der Wirklichkeit oder nach Gott, nach dem moralisch Guten usw. nicht mehr stellt und kritisch zu klären bzw. auch zu beantworten sucht.« (10) Demgegenüber legen Weischedel und auch Knauer Gesamtentwürfe nach Maßgabe des Deutschen Idealismus vor, die entsprechend Metaphysik und Ethik aufeinander beziehen. Zum anderen verdienen sie deshalb Beachtung, da sie dafür eine philosophische Theologie vorlegen, einen Theorieentwurf also, der ohne Rekurs auf Offenbarung mit den Mitteln der Vernunft allein eine Gotteslehre zu entwerfen sucht. Solch eine philosophische Theologie kann angesichts der Situation eines neuen religiösen Pluralismus »die wichtige Aufgabe übernehmen, Gottesvorstellungen kritisch zu prüfen und gegebenenfalls stichhaltige Alternativkonzepte vorzulegen.« (13) Die materiale Durchführung der Gesamtentwürfe beider nimmt wichtige Impulse des Deutschen Idealismus auf, ist aber zugleich skeptischer gestimmt und offener für die Ambivalenzen und Abbrüche unserer Wirklichkeit. Beide entwerfen eine philosophische Theologie, die bei allen Differenzen durch ähnliche Grundmotive

bestimmt sind und daher anhand der Terminologie Weischedels kurz skizziert werden sollen. Weischedel geht von der Erfahrung der Fraglichkeit aus, die in ausgezeichneter Weise in den Erfahrungen des Misslingens, des Todes, der Fremdheit etc. ihre eigentümliche Gestalt gewinnt. Von diesen Erfahrungen aus wird dem Denken die Fraglichkeit der gesamten Wirklichkeit bewusst und ist eng mit der Grundstimmung des gegenwärtigen Zeitalters, dem Nihilismus und Skeptizismus verbunden. Weischedel befragt nun diese Fraglichkeit selbst noch einmal auf ihre Bedingung der Möglichkeit hin und gelangt dabei zu Gott. Gott wird bestimmt als das Vonwoher dieser Fraglichkeit, das selbst durch den Grundzug der fraglichen Wirklichkeit – durch das Schweben zwischen Sein und Nichtsein – gekennzeichnet ist, nun aber in der Form des absoluten Schwebens. Die so erreichte Bestimmung Gottes ist allerdings als analoge Rede zu verstehen, die von einem noch größeren Schweigen umfassen ist. Die Ethik Weischedels entwirft sich in der Form einer Tugendethik, die Haltungen zu präsentieren sucht, die der Fraglichkeit der Wirklichkeit entsprechen und die daher die Tugenden der Offenheit, der Abschiedlichkeit (die eine Form der Gelassenheit gegenüber der Welt bezeichnet), und der Verantwortlichkeit propagiert. In seiner im Stil und Aufbau vorbildlich klaren Arbeit, die Rekonstruktion und Kritik in ein angemessenes Verhältnis bringt, betont Deinhammer am Ende, dass eine solche Philosophie in systematische Hinsicht tiefsinnig und gerade deshalb für das Leben relevant ist: Sie leitet zu einem Leben an, das gerade im Eingeständnis der eigenen Fraglichkeit ein gutes Leben aus grundloser Dankbarkeit sein kann.

III.

In dem Buch *Streit um Gott* des in Münster Philosophische Grundfragen der Theologie lehrenden römisch-katholischen Theologen Klaus Müller werden gegenwartshermeneutische und systematische Dimensionen in Bezug auf materiale und fundamentalphilosophische Fragestellungen unter Rückgriff auf Einsichten des Deutschen Idealismus verbunden. Es werden somit in monographischer Form all diejenigen Aspekte zusammengeführt, die ansonsten in den hier vorzustellenden Texten zumeist getrennt voneinander behandelt wurden. Der Ausgangspunkt von Müllers Monographie stellt die gegenwartshermeneutische Diagnose dar, dass wir uns in einem neuen Theismusstreit befinden. Entfacht wurde der neue Theismusstreit durch die kritischen Überlegungen von Jan Assmann zum Monotheismus. Dessen entscheidender Debattenbeitrag besteht nicht in dem Hinweis auf die Gewalttätigkeit des Monotheismus und auch nicht in der Frage, ob die wahr/falsch-Differenz erst mit dem Monotheismus aufkam und evtl. mit diesem zusammen zu verabschieden ist. Vielmehr wollte Assmann den Monotheismus Israels, der durch die Differenz und Trennung Gottes und der Welt geprägt ist, mit dem Monismus Ägyptens konfrontieren, der als Kosmotheismus Gott in nicht-personaler Form als Ein und Alles bestimmt und somit Gott in der Welt manifestiert – oder sogar Gott mit der Welt identifiziert – sieht. Formelhaft verkürzt: Assmann stellt dem Sinai Sais

gegenüber, also dem sich persönlich offenbarenden Gott die Sitzstatue mit der Inschrift »Ich bin alles, was war und ist und sein wird.« (18) Dass die Überlegungen Assmanns weit über die Grenzen von Ägyptologie und Theologie hinaus in den anderen Geistes- und Kulturwissenschaften und auch in der breiteren Öffentlichkeit Beachtung finden konnten, liegt laut Müller an zwei Gründen. Zum einen gibt es in der gegenwärtigen gelebten Frömmigkeit auch in Westeuropa und bis in das Christentum hinein eine weit verbreitete anti-theistische Grundstimmung, der zufolge Gott eher als Kraftfeld denn als personaler Weltenlenker zu fassen ist. Zum anderen kann man diese Explosion der Diskurse »nur verstehen, wenn man sich Aufklärung verschafft über Erinnerungspotentiale, aus denen sich diese Gegenwartsgeschichten offenkundig zentral speisen, nämlich die frappante Konjunktur des All-Einheits-Denkens oder Kosmotheismus in der ›Sattelzeit‹, also der Spätaufklärung und Frühromantik. Das was sich dort vollzog, begreift man wiederum nur, wenn man sich klarmacht, was denn damals jenen unglaublichen Erinnerungsschub ausgelöst hat – eben nichts anderes als die Wieder- oder besser gesagt, eigentliche Erstentdeckung Spinozas.« (88f.) Spinoza wurde für die religionsphilosophische Sattelzeit zwischen 1781 (als dem Erscheinungsjahr der Erstauflage von Kants *Kritik der reinen Vernunft*) und 1831 (als dem Todesjahr Hegels) nicht nur aufgrund seiner materialen Bestimmungen zum Gottesbegriff von Bedeutung, sondern auch deshalb, weil er damit Potentiale dafür bot, Vernunft und Glaube auf eine Art zu versöhnen, die auch unter kritizistischen Bedingungen vertretbar erschienen. Das Anliegen Müllers besteht vor allem darin, diese verschiedenen Dimensionen der Debatte freizulegen. Entsprechend analysiert er im ersten Teil die Debatte um Assmann, ehe er im zweiten Grundeinsichten Kants und Spinozas als den beiden entscheidenden Pfeilern der Debatte zwischen 1781 und 1831 rekonstruiert. Der dritte, längste Teil zeichnet die Spinoza-Rezeption der Sattelzeit bei Fichte, Herder, Schleiermacher, Schelling und Hegel nach und endet mit einem Ausblick auf die Rezeption Spinozas in der Literatur und Philosophie bis in die Gegenwart hinein. Der vierte Teil bietet eine »Tiefenbohrung am Paradigma ›Pantheismusstreit‹« (165) als der für unser Thema zentralsten Debatte während der Sattelzeit, ehe der fünfte Teil Müllers eigene Lösung der Debatte skizziert. Unter Aufnahme von Überlegungen Dieter Henrichs besteht Müllers Ziel darin, Monotheismus und Monismus durch selbstbewusstseinstheoretische Überlegungen zu verbinden. Mit dem Schlusssatz des Buches gesprochen: Müller will so denken, »dass das, was aus Sais stammt, nicht falsch sein muss, damit das, was vom Sinai kommt, wahr sein kann.« (249)

Die genauere Rekonstruktion Müllers sei bei seinem zweiten Teil begonnen, in dem Grundzüge des Denkens von Kant und Spinoza als den beiden Säulen der »Formationsbedingungen unserer Gegenwart« (20) dargestellt werden. Kant zermalmt den Wahrheitsanspruch der vorkritischen Metaphysik mit der erkenntnistheoretischen Einsicht, dass »ohne Erfahrung keine wirkliche Erkenntnis« (49) möglich sei. Der Gottesgedanke wird aber nicht einfach aus der Philosophie verabschiedet, sondern ist als Inbegriff aller Vollkommenheiten nun nicht mehr als beweisbare Realität, wohl aber als »fehlerfreies Ideal« (51) notwendiges Moment der theoretischen Vernunft. In der praktischen Vernunft hingegen ist Gott als Postulat anzusetzen. Denn allein so ist garantiert, dass derjenige, der dem kategorischen Imperativ entsprechend handelt, auch die ihm dafür zustehende Glückseligkeit zukommt. Müller verweist zudem auf das *opus postumum*, in dem Kant eine dritte Verortung Gottes vorschlägt, die zugleich seinen lebenslang auch vorhandenen monistischen Überzeugungen entspricht. Denn Kant hat seit 1790 »beides – Mechanismus und Freiheit – aus der Spontaneität des Ichs als gemeinsamem Prinzip erklärt, um den Weltbezug des kategorischen Imperativs zu sichern und so mit der Ethik den transzendentalen Idealismus als Ganzen konsistent zu fassen.« (188) Das aber ist möglich, da sich das Subjekt dabei »im höchsten Wesen« (189) weiß; um mit einem weiteren Zitat des späten Kants zu sprechen: »Gott der innere LebensGeist des Menschen in der Welt.« (192). So können ein monistischer Gottesbegriff und die Freiheit des Menschen zusammengedacht werden. Wie er selbst erkennt, befindet sich Kant mit seinem Gottesbild in großer Nähe zu Spinoza. Gegen Descartes, der in quasi-dualistischem Zugriff von zwei voneinander getrennten endlichen Substanzen *res cogitans* und *res extensa* ausging, besagt Spinoza, dass es nur eine einzige, absolute Substanz gibt – Gott –, und dass Denken und Ausdehnung bloß Attribute der einen Substanz sind. Somit gilt, was Spinoza selbst so fasst: dass »alles, was ist, in Gott ist, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden.« (77) Vernunft und Liebe sind Modi Gottes, und Gott und die Welt erscheinen als zutiefst vermittelt und versöhnt. Dafür fällt für endliche Entitäten Freiheit im Sinne der Wahlfreiheit dahin, und für Gott Zuschreibungen wie die, dass er eine Person mit Bewusstsein und Freiheit sei. Entsprechend kann Spinozas Gotteslehre in dem berühmten Slogan zusammengefasst werden: »deus sive natura«, Gott oder die Natur.

Der dritte und vierte Teil, der zusammen die Hälfte von Müllers Buch einnimmt, zeichnet nach, wie Spinoza in den Deutschen Idealismus hineinwirkte. So war Spinoza entscheidender Bezugspunkt für die drei großen Debatten der Frühzeit des Deutschen Idealismus, den Pantheismus-, den Atheismus- und den Theismus-Streit, und er war auch für den jungen Schleiermacher von einiger Wichtigkeit. Auslöser des Pantheismusstreits war die 1785 getätigte Bemerkung Jacobis, dass Lessing kurz vor seinem Tod zu ihm, Jacobi, gesagt habe, dass für ihn, Lessing, als Gottesname nur derjenige in Frage kommt, den auch Spinoza benutzte: Dass Gott ein und alles sei, *hen kai pan*. Als dann Jacobi Spinoza in einer kommentierten Ausgabe herausgab und Spinoza auf diese Weise der gebildeten Öffentlichkeit zugänglich wurde, begann eine explosionsartige Spinoza-Rezeption, an der auch K. F. Reinhold teilhatte. Reinhold ist aus mehreren Gründen von Interesse. So verbindet er Spinozas Gottesbild mit dem der Alten

Ägypter. Denn Reinhold behauptet, dass Moses sein Gottesbild letztlich aus Ägypten übernommen habe, und dass Exodus 3, 14 – die Offenbarung des Gottesnamens als »ich bin, der ich bin« – eine Reformulierung des monistischen Gottesbildes der All-Einheit der ägyptischen Mysterienreligion ist; dieses aber entspricht strukturell dem Gott Spinozas. Die von Moses für Israel erlassenen Gesetze und die damit verbundenen Gottesvorstellungen sind hingegen nur Übersetzungen des All-Einen Gottes für ein Volk, das dies noch nicht anzunehmen in der Lage ist. Müller weist darauf hin, dass Assmann selbst freimütig zugibt, die eben angedeuteten Einsichten als die für seine These wesentlichen von Reinhold übernommen zu haben (siehe 181). Reinhold ist für Müller aber nicht nur deshalb von Interesse, weil er eine entscheidende Quelle der gegenwärtigen Debatte um den Theismus darstellt, sondern auch deswegen, weil Müller mit Reinhold meint, dass dieses ägyptisch-spinozistische Gottesbild es unter nachkritizistischen Bedingungen vermag, Vernunft und Glaube miteinander zu versöhnen. Dies gilt umso mehr, als Reinhold in großer Nähe zu Kant und unter anderer Schwerpunktsetzung als Spinoza das Subjekt als Ort des freien Vollzugs seiner Aktivitäten betont. Zudem kann dieser All-Eine Gott, der alle Signifikationen übersteigt, als gemeinsame Grundlage aller Religionen betrachtet werden und zum Frieden zwischen ihnen beitragen – ein Thema, das Müller im Schlussteil seines Buches wieder aufnehmen wird.

Vorher aber rekonstruiert Müller, wie Spinoza nicht nur in den Pantheismus-Streit hinein wirkte, sondern auch in den Atheismus-Streit. Dieser entzündete sich um Fichtes Philosophie um 1798. Sie geht zum einen im Anschluss an Kant davon aus, dass Gott nicht beweisbar ist. Zum anderen argumentiert Fichte, dass Gott deshalb nicht als Person zu fassen ist, da Personen Bewusstsein haben, Bewusstsein aber jeweils endlich, begrenzt, ist, und Gott somit verendlicht wird, wenn er als Person gefasst wird. Fichte gibt den Gottesbegriff aber nicht auf. Vielmehr »findet der Glaube sich als vorreflexive Gewissheit in Gestalt der Überzeugung, moralisch bestimmt zu sein, immer schon im Menschen vor und macht als solchen den Zweck der Freiheit aus, wie sie ihn sich selber setzt. [...] Daraus folgert Fichte durchaus zu Recht: »Jene lebendige und wirkende Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen.« (99). Gott wird somit als der Inbegriff der moralischen Ordnung gefasst. Damit, so der Vorwurf der Gegner, vertrete Fichte eine atheistische Position. Fichte selbst sieht sich hingegen in großer Nähe zur johanneischen Theologie und insbesondere zum Johannesprolog, laut der die Selbstaussprache Gottes die Existenz aller Dinge hervorbringt und somit alles Sein und Wissen der Selbstgegenwart Gottes entspringt: Es liegt eine Philosophie vor, die mit einer zutiefst inkarnatorischen Theologie übereinkommen kann. Müller bekennt: »Ich gestehe unumwunden, dass ich diesem Kosmos einer christlich-philosophischen Mystik sowohl hinsichtlich ihrer Christlichkeit wie hinsichtlich ihrer philosophischen Verständigungskraft theologisch viel abzugewinnen kann.« (102)

Waren der Pantheismus- und der Atheismusstreit dadurch gekennzeichnet, dass der Theismus noch relativ unangefochten als Position gegen Spinoza, Lessing und Fichte ins Feld geführt wurde, so begann mit dem Theismus-Streit eine Phase des intensiven »Streits um die göttlichen Dinge«, wie die erste Schrift Schellings hieß, mit der dieser in den Streit eingriff (siehe 123–131). 1811/12 von Jacobi attackiert, intensivierte dieser Streit Schellings Bemühen, unter Aufnahme der Einsichten Kants Denkwege vorzulegen, die dessen Schwächen zu umgehen helfen. Dabei bemühte er sich, die jeder Subjekt-Objekt-Trennung vorausliegende Einheit zu fassen, die anzunehmen ist, damit die Differenz überhaupt als Differenz in den Blick treten kann. Er fasst diese bereits recht früh als die absolute Identität, die indifferent zu allen Gegensätzen steht und nur durch intellektuelle Anschauung zu fassen ist; »die spinozistischen Konnotationen der ganzen Debatte sind mit Händen zu greifen.« (127) Auch wenn Schelling in seiner Spätphilosophie insofern von spinozistischen Grundüberzeugungen abweicht, als er die freie Persönlichkeit Gottes betont, hat Schelling selbst doch seine Nähe zu Spinoza eingestanden: So sei dessen System »noch immer die Grundlage aller Systeme geblieben.« (128)

Bereits vor Schellings Identitätsphilosophie – nämlich 1799 – schrieb Schleiermacher seine »Reden über die Religion«, die den berühmten Satz enthalten: »Opfert mit mir ehrerbietig eine Loke den Manen des heiligen verstoßenen Spinosas!« (115). Schleiermacher kannte Spinozas Denken seit 1787 und beschäftigte sich vor allem 1793/94 näher damit. In seinen *Reden* fasst er die Religion so, dass die Religion weder primär eine Frage der Moral noch eine der Metaphysik ist, sondern eine Frage der Anschauung und als solche im Gemüt des Menschen zu verorten ist, in dem sich das Universum offenbart. Die Religion »ist Antwort des Menschen auf einen Anstoß des Unendlichen oder des Universums.« (112) Schleiermacher ist insofern Spinozist, als er meint, dass das Gemüt sich das Universum durchaus nicht-personal vorstellen kann. Zugleich setzt er gegenüber Spinoza insofern einen etwas anderen Akzent, als er das Individuum, welches das Universum anschaut, stärker betont. »Formal und anachronistisch gewendet: Schleiermacher konzipiert einen ontologischen Monismus mit eingebautem linguistic turn – und genau Letzterer kommt für das gegenpantheistische Moment der Differenzen im All-Einen des Monismus auf, wie umgekehrt die monistische Ontologie als Bedingung der Möglichkeit realer Kommunikation fungiert.« (120) Die *Glaubenslehre* als Schleiermachers Hauptwerk von 1830 denkt nicht vom sich zeigenden Universum, sondern vielmehr vom Selbstbewusstsein des Individuums her, steht aber ansonsten in großer Kontinuität zu den *Reden* und damit auch zu dem sich darin manifestierenden Erbe Spinozas.

Neben der Rekonstruktion der spinozistischen Einflüsse auf die wichtigsten Denker der religionsphilosophischen Sattelzeit präsentiert Müller ein breites Panorama weniger bekannter Debattenteilnehmer dieser Zeit wie etwa den Theologen Georg Hermes. Hermes entwickelte einen römisch-katholischen Fichteanis-

mus³, wurde in seiner Wirkung aber dadurch behindert, dass er nach seinem Tod vom Lehramt verurteilt wurde. Zudem liefert Müller einen Überblick über die Wirkungsgeschichte Spinozas in Literatur und Philosophie bis in die unmittelbare Gegenwart hinein (siehe 148–163). Vor allem aber versucht er im Schlussteil des Buches zu skizzieren, wie er selbst das Erbe Spinozas und das der Debatte um Spinoza im deutschen Idealismus aufzunehmen gedenkt.

Müllers Ziel ist es, sowohl Monotheismus und als auch Monismus unter postkritizistischen Bedingungen und angesichts des neuen Theismusstreits zu ihrem Recht kommen zu lassen. Im Gefolge seiner Kant-, Fichte- und Schleiermacher-Exegese setzt er dafür bei einer Analyse des menschlichen Selbstbewusstseins in Aufnahme von Einsichten Dieter Henrichs an. Von diesem Ansatzpunkt aus will er zum einen die Notwendigkeit und die Möglichkeit der Vermittlung von Monotheismus und Monismus aufweisen und zum anderen die Relevanz dessen für den gegenwärtigen Diskurs über die Religion verdeutlichen. Denn in leichter Verschiebung der bisherigen Analysen des Buches sieht Müller die Monotheismus-Monismus-Debatte in einer weiteren Hinsicht als einschlägig an, da er sie – wiederum in Anschluss an Assmann – als Grundfrage des Problemkreises der Theologie der Religionen definiert: »Die Dreiteilung in Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus ist gar nicht die fundamentale Frage der Religions-theologie, sondern diejenige nach dem Antagonismus von Monotheismus und Kosmotheismus. Und klar wird in der damit gewonnenen Tiefenschärfe auch, dass zum einen der religionstheoretische Pluralismus ein inkonsistentes künstliches Konstrukt ist, zum anderen Religion entweder von einem inklusivistisch gebrochenen Exklusivismus oder einem exklusivistisch korrigierten Inklusivismus durchformt ist.« (212) Der Grund dafür, so Müllers These, liegt in der Struktur des Selbstbewusstseins des Subjekts selbst. Denn das Subjekt taucht in doppelter Funktion auf: Zum einen weiß es sich als leiblich verortete Person unter Personen, zum anderen ist es gewahr, dass es unvertretbar Subjekt oder Ich ist, »und als solcher bin ich der Mittelpunkt, besser vielleicht der Konstruktionspunkt, einer, d. h. meiner Welt.« (229) Beide Perspektiven auf sich selbst – Ich als Person und ich als Subjekt – sind unaufgebbar, und zugleich setzen sie zwei Perspektiven auf die Wirklichkeit frei, eine Ding- und eine Ereignis-Ontologie. Mehr noch: Das Selbstbewusstsein kann sich insofern weiter über sich aufklären, als es erkennt, dass es sich selbst spontan und von Anfang an zugleich in allen seinen Funktionen gegeben ist, dass es dabei aber extern konstituiert ist. Dieser externen Konstitution wird dadurch entsprochen, dass ein Grund im Bewusstsein anzusetzen ist, der selbst aber nicht be-

³ GEORG HERMES: *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Theil: Philosophische Einleitung*, Münster 1819, sowie: DERS., *Einleitung in die christkatholische Theologie. Zweiter Theil: Positive Einleitung*, Münster 1829.

grifflich eingeholt werden kann. Er kann auch nicht bewiesen werden, und dennoch kommt ihm als Hypothese mehr zu als der Status eines bloßen »als ob«. Denn im Gefolge von Überlegungen von Dieter Henrich kann gesagt werden, dass ihm eine eigene Form der Wahrheit zukommt, da er »alle theoretischen und praktischen epistemischen Leistungen und damit alle Weisen von Wissen im Letzten zu einer Ganzheit von Verstehen zusammenführt.« (228) Seine Beschreibungen variieren je nachdem, aus welcher Perspektive heraus sich das Selbst gerade fasst. Fasst es sich aus der Perspektive als Person, so neigt es zu monotheistischen Beschreibungen des Grundes seines Bewusstseins und betont die Einzelheit Gottes, fasst es sich als Subjekt, so neigt es entsprechend zu monistischen Beschreibungen und betont dessen Einmaligkeit. Da aber Person und Subjekt zwei irreduzible Perspektiven auf das Selbst sind, wird von dieser selbstbewusstseinstheoretischen Analyse der Religion zugleich klar, warum auch monistische Religionen monotheistische Elemente haben und monotheistische Religionen monistische. Zudem ist damit eine Möglichkeit der Rangordnung von Religionen gegeben: »Das Niveau einer Vermittlung – will sagen ihre Wahrheit – bemisst sich genau daran, inwieweit trotz des Vorrangs des einen Gliedes die jeweils untergeordnete Dimension als sie selbst in der Vermittlung gegenwärtig bleibt.« (240) Liest man das Christentum von der Inkarnation her, so erweist es sich als wahrste Religion: »Die christliche Tradition spezifiziert in dieser Perspektive, dass das Einmalige, Einzigartige im Einzelnen als Einmaliges erscheint und dass sich dieses Erscheinen seinerseits durch nichts anderes als das völlige Selbstverständigtsein derjenigen Subjekt-Person vermittelt, in der als Einzelheit die Einmaligkeit als sie selbst zur Erscheinung kommt: Der absolut Einmalige, der Absolute tritt auf als Einzelner. Daran haben sämtliche Formeln der Christologie ihr Thema.« (240) Damit ist der Ansatz von Müllers eigener Position verdeutlicht, die zugleich die Skizze eines Forschungsprogramms ist, das in weiteren Monographien seine Gestalt gewinnen soll. Dazu will Müller auch den späten Schelling heranziehen, allerdings dessen *Philosophie der Mythologie* den Vorzug geben vor dessen *Philosophie der Offenbarung*; zudem den Spekulativen Theismus von Weiße, aber auch die Anton Günthers. In all dem will er Gott so denken, dass er – mit Strasser gesprochen – »zugleich persönlich und alles« (245) ist: Monotheismus und Monismus sollen einer neuen Vermittlung zugeführt werden.

Auch wenn Klaus Müllers Monographie ausgesprochen lesenswert, da ebenso originell wie hochdifferenziert und gebildet ist, so ist es bedauerlich, dass sie nur die zu bearbeitende Problemkonstellation bedenkt und in Bezug auf die darauf zu gebenden Antworten – wie sie selbst sagt – »natürlich nur und erst eine Programmangabe« (245) darstellt. Auch diese gibt Anlass zu weiteren Fragen: Wie wird die angezielte Vermittlung des monistischen Momentes mit dem monothe-

istischen dem neutestamentlichen Zeugnis mit seiner Betonung der personalen Dimension Gottes des Vaters gerecht? Ist ein Gott, dessen Vermittlung mit der Welt so stark betont wird wie bei Müller, in absolutheitstheoretischer Sicht nicht einem Gott unterlegen, der gegenüber der Welt auch frei ist (so dass es einen doppelten Grund gäbe, den Schelling der *Philosophie der Offenbarung* gegenüber dem der *Mythologie* den Vorzug zu geben und damit denjenigen unter den Idealisten auf seine Potentiale hin zu befragen, der in den hier vorzustellenden Texten am wenigsten zur Sprache kam, obwohl es gute Gründe für die Annahme gibt, dass der Rückgriff auf ihn reichen Gewinn verspricht)? Man darf sehr gespannt sein auf die versprochene Monographie Müllers, in der diese und weitere Fragen einer Beantwortung zugeführt werden.

IV.

Mindestens zweierlei dürfte durch diesen Überblick über die neueste Phase des Gesprächs zwischen Theologie und Philosophie deutlich geworden sein: Zum einen ist es unübersehbar, dass es ausgesprochen lebendige Gesprächsbeiträge von beiden Seiten zu materialen und fundamentalphilosophischen Themen gibt. Bei allen Differenzen scheinen diese Gesprächsbeiträge nicht nur darin übereinzukommen, dass der Deutsche Idealismus Rationalitätskonfigurationen bereitstellt, die gerade für unsere Gegenwart viel versprechend sind, sondern auch darin, dass die Frage nach Gott von zentraler Bedeutung für ein angemessenes Verständnis der heutigen Religion und Theologie ist. Viele Beiträge rekurrieren entsprechend gerade auf die idealistischen Debatten zur Gottesfrage, um von daher Gesprächsfähigkeit für die Gegenwart zu gewinnen. Zum anderen ist ebenso deutlich, dass es in Bezug auf die Form des Gesprächs nicht unerhebliche Entwicklungsmöglichkeiten gibt. So ist ein deutliches Desiderat monographischer Bearbeitungen religiöser und theologischer Themen in der Philosophie zu konstatieren. Erst in dieser Form können die einschlägigen fundamentalphilosophischen und materialen Fragen angemessen bearbeitet und mit gegenwartshermeneutischen Deutungen verknüpft werden. Es sind dies Fragen wie die nach dem Status des Gottesbegriffs, die in den hier vorzustellenden Texten nur angedeutet wurden: Ist der Gottesbegriff bloß als Deutung einzustufen, wie es Ulrich Barth im Anschluss an seine Schleiermacher-Lesart vorschlägt, oder kommt ihm eine eigene Form der Wahrheit zu, die mit Dieter Henrich und Klaus Müller aus der Zentralität des Gegenstandes für ein bewusstes Leben folgt – oder lässt sich mit Kazimir Driilo sogar der ontologische Gottesbeweis im hegelianischen Gewande restituieren? Hilft dabei die Trinitätslehre, und wenn ja, in welcher Ausprägung – in der Hegels oder in der Schellings? Erst in monographischer Form können auch umfassende materiale Thesen wie die gegenwärtige Relevanz der Verbindung von Angelologie und Geschichtsphilosophie im Gefolge Agambens sinnvoll diskutiert werden. Zudem böte sich auf der

Grundlage solcher Ausarbeitungen in ausgezeichneter Weise die Möglichkeit, die Bearbeitung religiösen Themen in der Philosophie in einer Form zu vollziehen, die dem Gegenstand besonders angemessen zu sein scheint, obwohl sie oft vernachlässigt wird: in dialogischer Auseinandersetzung mit den Theologen verschiedener Religionen selbst. Die evangelische wie die katholische Theologie legen dafür Beiträge vor, die sie nicht als die unattraktivsten Gesprächspartner erscheinen lassen. Wenn sich die Philosophie der Anstrengung des Begriffs in monographischer Form und in der Form der Auseinandersetzung mit den Vertretern der verschiedenen Religionen selbst unterzieht, wird sie der gegenwärtigen Situation ebenso voll gerecht wie einigen ihrer interessantesten Themen: den Göttern, den Engeln und den Idealisten.

Martin Wendte

IHDK

Liebermeisterstr. 12

72076 Tübingen

martin.wendte@uni-tuebingen.de

Bankenkrise, Wirtschaftskrise, Sinnkrise?

Über literarische Krisenindustrie
und Neubestimmungen des Kapitalismus

Christoph Henning

- KLAUS DÖRRE/STEPHAN LESSENICH/HARTMUT ROSA: *Soziologie, Kapitalismus, Kritik. Eine Debatte*. Frankfurt/M. 2009. Suhrkamp. 327 S.
- SEBASTIAN DULLIEN/HANSJÖRG HERR/CHRISTIAN KELLERMANN: *Der gute Kapitalismus ... und was sich dafür nach der Krise ändern müsste*. Bielefeld 2009. Transcript. 242 S.
- TIM KOHL: *Holistische Wirtschaftsethik. Grundlegung und Anwendung auf die Managergehälter*. Stuttgart 2009. Kohlhammer. 224 S.
- KLAUS KORNWACHS: *Zuwiel des Guten. Von Boni und falschen Belohnungssystemen*. Frankfurt/M. 2009. Suhrkamp. 218 S.
- KAUSHIK SUNDER RAJAN: *Biokapitalismus. Werte im postgenomischen Zeitalter*. Frankfurt/M. 2009. Suhrkamp. 303 S.
- SAMUEL WEBER: *Geld ist Zeit. Gedanken zu Kredit und Krise*. Zürich/Berlin 2009. Diaphanes. 52 S.

Die Bankenkrise hat seit langem die Realwirtschaft erreicht und droht sogar ganze Staaten bankrott zu legen. In den Augen skeptischer Zeitgenossen haben sich damit neoliberale Ideen von Wirtschaftspolitik, die seit den 1980er Jahren den Ton angaben und unsere einst humanistisch geprägten Gesellschaften bis zur Unkenntlichkeit reformiert haben, bis auf die Knochen blamiert. Doch werden bereits wieder großzügige Boni ausbezahlt und ernstzunehmende politische Reformen lassen auf sich warten. Für eine kritische Wirtschaftsphilosophie drängt es daher, mit neuen Ideen aufzuwarten, denn noch haben viele Zeitgenossen ein offenes Ohr für Kapitalismuskritik. Und in der Tat ist der Buchmarkt angefüllt mit solchen schön paradoxen Produkten: Der Markt der Marktkritik blüht wie zuletzt in den 1970er Jahren. Doch nicht alle diese Produkte sind ihr Geld wert. Daher fragt diese Besprechung: Was hat die Sozialtheorie aus der Krise gelernt, und was lässt sich von ihr lernen? Unter den Büchern befinden sich zwei Perlen, die durch ungewöhnliche Herangehensweisen hervorstechen (ein älteres Werk über den Biokapitalismus und eine neuere Standortbestimmung der deutschen Soziologie), ein handwerklich solides, aber wenig originelles Überblickswerk über den »guten Kapitalismus« sowie drei wenig überzeugende Einlassungen aus der Perspektive der Physik (Kornwachs), der Betriebs- (Kohl) und der Literaturwissenschaft (Weber), die ohne die Gunst der Stunde kaum Leser finden würden. Arbeiten wir uns von hinten nach vorn vor.

1.

Wie es Jochen Hörisch vorgemacht hat, können sich auch Literaturwissenschaftler auf anregende Weise mit dem Geld befassen.¹ Das geht nicht immer gut, denn eine Analyse der *Phantasien über Geld*, mit der es schöne Literatur primär zu tun hat, ist nicht gleichzusetzen mit einer Analyse der Wirklichkeit des Geldes – man denke nur an die »gedachten hundert Taler« bei Kant.² Das Büchlein des amerikanischen Literaturtheoretikers *Samuel Weber* ist ein Beispiel dafür.³ Ein Einfallstor für unfruchtbare Vermengungen dieser beiden Ebenen – leider nicht nur beim ihm – ist das Wörtlein »Spekulation«. Diese scheint in ihrer Spiegelmetaphorik die Annahme einer Nichtigkeit des Realen und der Wirklichkeit der Phantasie zu rechtfertigen; ein Traum für Literaturtheoretiker (Weber 2009, 36). Dummerweise nur ist in der Welt der Wirtschaft auch die Spekulation, die hochrisikante Investition von hohen Summen meist fremden Geldes, eine höchst reale Angelegenheit – wie die Finanzkrise zur Genüge gezeigt hat, kann sie gut gehen oder nicht, ohne Rücksicht auf die Phantasien der Teilnehmer. Mit Marx gesprochen: Dass das gesellschaftliche Sein das Bewusstsein der Menschen bestimmt, bedeutet im Umkehrschluss nicht, dass das gesellschaftliche Sein aus *Gedanken* gezimmert ist, etwa im Sinne eines »objektiven Geistes«,⁴ so dass eine Analyse von Phantasien – oder gar eine lose Aufeinanderfolge von solchen – zugleich eine Analyse von »Kredit und Krise« ergäbe.

Genau dies aber scheint Weber anzunehmen. Sein Buch geht aus von einigen zusammengetragenen Gemeinplätzen über die Finanzkrise – etwa, dass ein kurzfristiges Gewinnstreben ein langfristiges Denken überflügelt hat (29, 52) oder dass durch die Bankenrettung an die Stelle der privaten Verschuldung eine staatliche Verschuldung getreten ist (47). Das wusste der durchschnittlich gebildete Leser bereits, und mehr darüber erfahren wir bei Weber nicht. Eingerahmt werden diese Gemeinplätze aber durch allerlei Assoziationen eines gebildeten Literaturwissenschaftlers, dem es

¹ Am gelungensten in JOCHEN HÖRISCH: *Kopf oder Zahl: Die Poesie des Geldes*, Frankfurt/M. 1996.

² Vgl. Andre Hilles harsche Kritik an einem späteren Werk von Hörisch (*Gott, Geld und Medien*, Frankfurt/M. 2004) auf http://www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=7670&ausgabe=200412.

³ Vielleicht kommt die hohe Bewertung der Phantasie von der Freudianschen Vorgeschichte. Siehe SAMUEL WEBER: *Rückkehr zu Freud: Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse*, Wien 2000.

⁴ Einen Aufschwung erfuhr dieser Idealismus durch John Searle's Neuauflage des Sozialkonstruktivismus. Er nimmt an, soziale Dinge seien real, weil wir *denken*, sie seien real – und wie könnte es anders sein: Das Paradebeispiel dafür ist das Geld (siehe jüngst JOHN SEARLE: *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010). Zu Searles früherem Buch *The Construction of Social Reality* (New York 1995) vgl. Diese Zeitschrift Band 45 (1998), S. 97–112.

besonders das Deutsch-Dunkle angetan hat.⁵ Angefangen vom Namensvetter Max Weber, dessen Lektüre von Benjamin Franklin auf seltsame Weise zugleich wiederholt und unterboten wird (kein Wort etwa von der methodischen Lebensführung, auf die es Max Weber ankam, stattdessen Reflexionen darüber, dass Geld »Zeit in Anspruch« nimmt, 10), wird über Kant (»Bewusstsein apriori«, 33; »Zeit und Raum«, 34, und die »Antinomien«, 37, die sinnfremd auf Luther und die guten Werke bezogen werden), Carl Schmitt (35), Walter Benjamin (36 ff.) und – ungenannt – Heidegger (»Geld ist wesenhaft zeitlich«, 23) kaum jemand ausgelassen. Mit welchem sachlichen Gewinn? Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die oberflächliche Sachanalyse wie so oft mit einer vorschnellen – vielleicht gewollten, weil dunklen – Theologisierung bezahlt wird. So sei »produktive Arbeit die säkulare Erbin der göttlichen Schöpferkraft« (35, vgl. 13, 31, 41, 50). Es regiert das Assoziieren, aber so wird nichts erklärt.⁶ Der normale Weg einer literaturwissenschaftlichen Analyse wäre eher, zunächst etwas über die soziale Wirklichkeit des Geldes zu sagen und dann zu untersuchen, auf welche Weise Phantasien durch sie geprägt werden, Wirklichkeiten durch diese verstellt oder eröffnet werden oder sie wieder auf jene zurückwirken (so geht beispielsweise Rajan vor, der ebenfalls mit dem Religionsvergleich spielt). Für etablierte Autoren scheint eine solch profane Herangehensweise aber nicht mehr opportun zu sein. Das Problem einer fehlenden Analyse ist dadurch aber nicht behoben.

Die Theologisierung kann sich natürlich auf altbekannte Äquivokationen stützen: Worte wie »saving« (40) oder Kredit sind ja in der Tat doppeldeutig. Aber was folgt daraus? Weber leitet daraus eine Lizenz für große Thesen ab, die aber sämtlich in der Luft schweben. Eher im Modus des Nebenher trifft diese »Irrfahrt durch das angehäuften Wissen eines Professors« (so Hilles scharfe Formulierung aus anderem Kontext, Fn. 2) seine Behauptungen; etwa, dass der »Wesenskern« des Geldes Kredit sei⁷ oder dass Konsum nichts weniger als »Erlösung von der Erbsünde der Menschheit« verspreche (42, vgl. 45). Wie aber passt dazu die Aussage, Konsum sei zugleich Ausdruck eines »Mechanismus der Selbstverwirklichung«

⁵ Bezeichnend für die Sprunghaftigkeit sind dabei Wendungen wie »Somit ergibt sich ohne Weiteres« ... (Weber 2009, 17), die an die Stelle eines Arguments treten.

⁶ Mit besseren Argumenten wird eine ähnliche Deutung verfolgt von Christoph Deutschman: *Soziologie kapitalistischer Dynamik*. MPIfG Working Paper 09/5, Köln 2009. Religion ist für ihn mit Durkheim »Reflexion der Gesellschaft durch sie selbst« (29): Geld »repräsentiere« die Totalität der Gesellschaft (26) und sei daher religiös zu verstehen – was eher meint: Geld ist ein *funktionales Äquivalent* für Religion. Für Marx, auf den sich Deutschman ebenfalls stützt, repräsentiert das Geld die Gesellschaft allerdings *falsch*.

⁷ Zur Frage, ob Zins aus Geld oder Geld aus Zins entsteht, gibt es in eine Auseinandersetzung, auf die einzugehen sich bei solch steilen Aussagen empfiehlt, siehe klassisch GUNNAR HEINSOHN / OTTO STEIGER: *Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaft*, Marburg 1996.

(50)? Erlösung *und* Selbstverwirklichung? Beide Thesen werden durch eine von Max Weber angeregte Deutung der Reformation getragen, die orakelhaft daherkommt und der Erläuterung harrt: »die Lutherische Maxime *sola fide* ist zu *solo credito* geworden« (19). In dieser Form kann man die losen »Gedanken« zum Thema (so der Titel) getrost ungelesen im Regal lassen. Als Behauptung lässt sich alles mögliche aufstellen, philosophisch ist das witzlos.

2.

In einem ganz anders gearteten und etwas älteren Buch⁸ von *K. S. Rajan* wird ähnlich die These vertreten, dass bestimmte Tendenzen des gegenwärtigen Kapitalismus religiöse Züge haben. Anders als bei Weber stecken hier allerdings eigene Forschungen dahinter (ethnologische Feldforschungen und Interviews in einer bestimmten Industrie). Daher versteht man an jeder Stelle, warum der Autor – es ist wieder ein Mann – seine Thesen vertritt. Zugegeben, auch Rajan verwendet Vergleiche mit religiösen Mustern recht freizügig, doch in diesem Fall bleibt es selbst für Skeptiker verkürzter Säkularisierungstheoreme nachvollziehbar, was Rajan sagen will; zumal er nicht *alles* unter Religionsverdacht stellt, sondern nur spezielle Momente. Es geht in diesem Buch im doppelten Sinne um Vergleiche: Erstens um die Frage, auf welche Weise der »Biokapitalismus« als spezifische Industrie (damit sind vor allem medizinische Anwendungen der Gentechnik gemeint) die Wahrnehmung und Legitimierung des Kapitalismus verändert. Bestimmte narrative Strategien spielen dabei inhaltlich eine Rolle, und daher ist auch das Buch selbst – in einer reflexiven Methodologie – eher narrativ gehalten. Das muss nicht so sein, aber es ist in sich stimmig: Ähnlich wie Richard Sennett es manchmal tut, erzählt Rajan einfach davon, wie er sich im Laufe seiner Forschungen (die bereits in den späten 1990ern begannen) mit verschiedenen Akteuren unterhalten hat. Zum anderen stellt Rajan, selbst Inder, einen Vergleich darüber an, mit welchen verschiedenen Diskursen Biotech-Firmen in den USA und in Indien auftreten. Was in den USA oft – hier der Religionsvergleich – »messianisch« daherkomme (Erlösung von Krankheit, Verheißung einer besseren Zukunft etc.), sei in der postkolonialen Situation Indiens eher *nationalistisch* codiert: Es gehe um die Abnabelung von den dominanten USA, die es mit denselben Waffen zu schlagen gelte – nämlich durch einen Vorsprung im genetischen »Wissen« und dessen wirtschaftlicher Verwertung.

Ähnlich wie der unten diskutierte Ansatz von Stephan Lessenich belegt dieses Buch, dass man die Ansätze von Karl Marx und Michel Foucault

⁸ Es handelt sich um die Übersetzung eines 2006 auf Englisch erschienenen Titels.

produktiv verbinden kann. Marx allein würde aus der Sicht von Rajan methodisch nicht ausreichen, weil die Biotechnologie ein zu neues Feld ist; aber auch Foucault allein würde nicht genügen, da es sich nicht einfach nur um »Wissen« handelt, sondern um ein Wissen, das in kapitalistische Verwertungszwänge eingebunden ist. Diese Verbindung bietet sich auf dem Feld des Biokapitalismus deswegen besonders an, weil es einerseits eine »reale« Industrie ist, mit Produkten, Büros, Fabriken, Bilanzen etc.; diese aber andererseits viel mit Zukunftsversprechungen »spekuliert« – welchen Nutzen bestimmte Gen-Therapien haben werden, ist noch gar nicht so sicher. Wie aber kann man mit Versprechungen Geschäfte machen? Rajan beschreibt es. Statt also »Spekulation« als Lizenz zu verstehen, selbst freischwebend über etwas zu spekulieren, haben wir es hier mit einer sachhaltigen Analyse eines konkreten Gegenstandes zu tun.

Kommen wir damit zum Inhalt. Im Biokapital ändern sich zwei Dinge: Einmal wird die Wissenschaft selbst mehr und mehr zum Zweig der Industrie. Und speziell in Indien wird zum anderen der Staat unmittelbar zum Akteur der wirtschaftlichen Aufrüstung (er selbst investiert in das »Genome Valley« und erzeugt damit in einer Logik des Potlatsch eine Schuld der Bürger gegenüber dieser Industrie). Diese beiden Änderungen haben jeweils eine Reihe weiterer Konsequenzen, die Rajan auszuloten versucht: Das Bedrohliche des neuen Wissens über Gene liegt nicht mehr in seiner *Allgemeinheit*, die das Individuum zu erdrücken scheint (wie es der mittlere Foucault ausformulierte). Die künftigen Gentherapien sollen ja individualisiert sein. Doch diese Individualisierung (oder, mit Foucault: Subjektivierung) hat es in sich: Einerseits wird das Individuum damit um so mehr Gegenstand (»Objekt«, 176, oder »objektives Subjekt«, 154) eines Herrschaftswissens. Andererseits wird es selbst zum Träger dieses Wissens und muss daher verantwortlich mit den »Risiken« umgehen (das weist bereits auf Lessenichs »Aktivierung« vor).

Damit ändert sich zugleich die Art des Wissens, von der hier die Rede ist: Einerseits ist es ein Wissen über die Zukunft, welche eintreten kann oder auch nicht (es sind ja lediglich Prognosen). Es ist darum nicht falsifizierbar und nur im abgeleiteten Sinne eine Wahrheit (Rajan schreibt, Derrida aufgreifend, von »Wahrheit«, 142). Dieses Wissen schafft also keine echte Sicherheit, sondern eher Unsicherheit (was allerdings beabsichtigt ist, da es ja zum »Konsum« von Therapien o. ä. anhalten soll). Andererseits, da es nun direkt von Unternehmen »hergestellt« wird, gibt es keine Grundlagenforschung mehr, sondern nur noch die wirtschaftlich-medizinische Anwenderperspektive. Dabei verschwimmen nun die Grenzen vollends, denn nicht nur die Unternehmen als Anbieter erzeugen dieses Wissen, sondern auch die unmittelbaren Verbraucher, nämlich die Betroffenen selbst, die sich in Selbsthilfegruppen zusammentun, Lobbyarbeit betreiben

und teilweise selbst wieder Firmen gründen. Das ist ein Beispiel aus den USA, doch auch im Falle Indiens verschwimmen die Grenzen, wenn der Staat der treibende Faktor der Entwicklung wird. Das ist besonders für die potentielle Kritik an diesem Sektor schwierig, denn wen kritisiert man hier eigentlich? Die Wissenschaft? Unternehmen? Den Staat, die Nation oder gar – die Patienten?

Rajan versucht nun, diese überaus verwickelte Geschichte mithilfe von Marx und Foucault auf den Begriff zu bringen. Von der Subjektivierung zu potentiellen Patienten war schon die Rede (Gesundheit bedeutet immer mehr, dass man »noch nicht krank« ist). Auch der Begriff der »Spekulation« bekommt im gewissen Sinne eine »Basis: Es handelt sich dabei nicht unmittelbar um den Finanzsektor (als sei dieser »abgekoppelt« von der »Realwirtschaft«, wie es oft fälschlich heißt), sondern in diesem Fall eben um Biokapitalfirmen, die das Risikokapital *brauchen* oder begehren. Sie bedienen sich daher einer Grammatik des »Hypes« (123), der großen Versprechungen, in welchen der Wissenstypus der Prognose auf fatale Weise mit der großsprecherischen Tendenz von Marketing und PR zusammenkommt. Doch es ist nicht nur eine Sprechweise, es steht auch eine Praxis dahinter; und so beschreibt Rajan eindrucksvoll bestimmte Weisen der Unternehmensführung und -Darstellung (etwa durch verschwenderische Feste und corporate identity).

In dieser »Venture Science« (122), der Symbiose von Risikokapital und Biotechnologie, legt Rajan nun auch »messianische« Elemente frei. Das wird in diesem Fall umso nachvollziehbarer, als einige seiner Protagonisten in den USA tatsächlich als strenge Christen beschrieben werden. Daneben wird – man ahnt es vielleicht – auch der Marxsche »Warenfetisch« ausgegraben und gekonnt auf bestimmte Utensilien (etwa den »DNA-Chip«) übertragen. Da von vornherein klar ist, dass Rajans Herangehensweise narrativ ist, und man ihm den Spaß an postmoderner Sprachspielerei gönnt, da er damit immer auch etwas Sachhaltiges sagt, kann man ihm das nicht übelnehmen. Dem Verlag ist für diese Übersetzung also zu gratulieren. Schön wäre es, wenn das Buch hiesigen Foucault-Adepten, die doch zuweilen arg theorieimmanent bleiben, Lust auf empirische Arbeit machen würde.

3.

Systematisch gibt sich auch das Buch des Physikers und Technikphilosophen *Klaus Kornwachs*, welches sich mit falschen Belohnungssystemen (»Boni«) zu beschäftigen verspricht. Doch nach einer mutigen Ablehnung der These, dass 66 fach höhere Gehälter von Managern unmöglich durch eine höhere »Arbeitsintensität« zu rechtfertigen sind (20 – Kohl übrigens

sieht das ähnlich), verliert es sich in kulturellen Archiven. Leitend ist nurmehr die Frage, was zum Begriff der »Belohnung« alles in den Sinn kommt. Der Bezug zur Managementvergütung geht verloren. Kornwachs erwähnt im Modus des lockeren Berichts – ohne eingehendere Analysen – die Belohnungszentren im Gehirn, eine Schrift von Bentham über Strafjustiz, das Gefangenendilemma (muss das noch vorgestellt werden?) oder das ökonomische Schicksal von Erfindern. Unter der Rubrik »gerechter Lohn« erfährt man dann, dass die Gerechtigkeit der Managergehälter sich »nach den Bedürfnissen einer Klasse ausrichtet« (84, cf. 197) und Nichtmitglieder dieser Klasse das als unfair empfänden. Das deutet zwar, wie zu Anfang versprochen, die »Machtfrage« an (9), ist aber als Analyse (die ebenfalls angekündigt wird, 11) etwas dünn, da nichts mehr begründet wird – und neu ist diese Sicht in keiner Weise (mehr dazu erfährt man klassentheoretisch bei Dörre und ökonomisch bei Dullien et al.).

Was hat den Verlag wohl bewogen, diese lockere Zusammenschau der Ideen Anderer für druckwürdig zu halten? Es scheint eher die tagespolitische Aktualität des Titels als die inhaltliche Stärke gewesen zu sein.⁹ Dabei sind es nicht einmal die *relevanten* Anderen, auf die Kornwachs sich bezieht – seine improvisierte Systemtheorie (mit Wirtschaft, Wissenschaft, Technik und Politik/Recht als »Subsystemen«, 113 ff.) gibt es andernorts gründlicher (etwa bei Richard Münch), ohne dass Kornwachs sich daran orientieren würde. Über das »Subsystem« Wissenschaft legt er dann sagenhafte Erkenntnisse frei: Einerseits ginge es um Ehrungen wie den Nobelpreis, andererseits um Berufungen und nur eingeschränkt um die Freude an der Erkenntnis (129). Auch die *en passant* eingestreute Kritik an den Hochschulreformen (»es wird getrickt«, 126) gibt es anderswo besser.¹⁰ Dass dann ausgerechnet die Aussagen über »die Wirtschaft« vage bleiben (ihre Aufgabe sei die »Versorgung mit Gütern und Dienstleistungen und eine Mehrung des ... Reichtums der Beteiligten«, 126), enttäuscht bei einem Buch dieses Titels gewaltig – zumal man auch über die Krise nur wiederholt findet, was Zeitungen seit langem schreiben (es »wurde bei Geldanlagen gern verschwiegen, dass höhere Renditen immer auch höheres Risiko bedeuten«, 121). Und wie steht es um die Managementvergütung, zu dem der Titel ja Auflösung verspricht? Am Ende hat Kornwachs auch hierzu Ansichten, doch eher *ad hoc* – man weiß nicht recht, wie er dazu kommt: Er ist gegen »Deckelungen« der Boni und für mehr »Trans-

⁹ Vielleicht wäre dem Verlag anzuraten, *double blind reviews* einzuführen. Das würde vermeiden, dass Bücher wegen des Rangs des Autors und nicht wegen hervorragender Inhalte gedruckt werden (manche neueren Werke würden, von Unbekannten eingereicht, wohl selbst bei zweitklassigen Verlagen kaum gedruckt).

¹⁰ Zum Beispiel beim erwähnten RICHARD MÜNCH: *Globale Eliten, lokale Autoritäten: Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co*, Frankfurt/M. 2009.

parenz« (168), für einen längeren Zeithorizont (173) und die Einführung von »Wirtschaftsethik« an den Universitäten (170), ohne dass wir erfahren, was deren Inhalte wären (da könnte uns das Buch von Tim Kohl helfen).

Was aber soll es schließlich heißen, dass wir die Belohnungssysteme der jeweils anderen Subsysteme besser »verstehen lernen« (167) und »Aufklärung« über sie betreiben sollen (170)? Eine solche Abriegelung von Sphären der Gerechtigkeit ist bereits seit Michael Walzer im Gespräch – und wird oft kritisiert, weil sie tatsächliche Verflechtungen überspielt und dem jeweils marktinternen Geschehen wenig entgegenzusetzen hat. Dazu aber erfahren wir nichts mehr. Es bleibt bei wohlmeinenden Ratschlägen: Wir sollten mehr »kooperieren« (aber mit wem?) und die Belohnung nach den jeweiligen »Motivationsstrukturen« ausrichten (171 – welche wären das denn?), was den Marktkräften und Machtstrukturen in ihnen auch freie Hand geben kann. In der Tendenz wiegelt das Buch also eher ab (»In jedem Protestwähler steckt auch ein Schnäppchenjäger«, 166 – zu den Schnäppchenjäger siehe auch Rosa). Es sagt im Grunde nichts, was irgendwie repräsentativ für philosophische Forschungen auf diesem Gebiet wäre. Das ist schade, denn Gelegenheiten, eine kritischen Philosophie an so prominenter Stelle mit viel Raum zu artikulieren, bieten sich nicht oft. Es ist eine vertane Chance für die Zunft. Die Krise hat den Buchmarkt offensichtlich noch nicht erreicht.

4.

Kornwachs mahnt zurecht mehr Wirtschaftsethik an Universitäten an. Nun gibt es diesen merkwürdigen Hybrid in allerlei Varianten, und was deren Einführung praktisch versprechen soll, hängt nicht unerheblich davon ab, was man sich darunter vorstellt. Die Dissertation von *Tim Kohl* hält Kritiken der zwei deutschsprachigen Hauptvertreter dieser Zunft bereit, die man zwar schon ähnlich gehört hat, die aber durchaus unterhaltsam vorgebracht werden: Gegenüber Karl Homanns reduktionistischer Variante wird eingewandt, dass genuin ethische Belange sich in seiner tauschfixierten Theorie gar nicht rekonstruieren lassen (40). So ist es, schön, das einmal mehr zu lesen. Gegen Peter Ulrichs rigoristische Kritik am »Gewinnprinzip« wird dagegen eingewandt, dass sie elitistisch daherkomme (66f.), sich mit ihren Gegnern nicht auseinandersetze (152) und sich aus ihr kaum etwas ableiten lasse (75). Auch das ist nicht völlig aus der Luft gegriffen. Aus diesen beiden Kritiken gewinnt Kohl die beiden Minimalforderungen an eine künftige Wirtschaftsethik: Diese dürfe nicht, wie Homanns Variante, normativ unterbestimmt sein (positiv gewendet: Sie müsse »anschlussfähig« sein – an was allerdings?). Und anders als Ulrichs Variante müsse sie eine praktische »Orientierungsleistung« erbringen. Soweit, so

gut. Aber kann Kohl diese Forderungen selbst erfüllen? Er erfüllt, näher betrachtet, nur die erste, und das unter einer merkwürdigen Sinnverschiebung. Sehen wir, wie dies zugeht.

Kohls Buch manifestiert den Hybridstatus der Disziplin auf eindringliche Weise – nicht nur in dem, was es sagt, sondern auch in der Weise, wie es formuliert. Zunächst sinniert es betriebswirtschaftlich über drei Kriterien für die Höhe einer Managementvergütung (Verdienst, Anreiz, Vereinbarung). So etwas vermutet man eher in Ratgebern für das Personalbüro. Es fallen verschiedenste Argumente, und man weiß nicht recht, wo die Reise hingeht – Kohl legt sich nicht fest und verweist im Zweifelsfall auf eine nötige »Einzelfallbetrachtung« (172, vgl. 189f., 193 und öfter), ohne hinreichend klar zu machen, dass schon eine Menge vorentschieden ist, wenn es keine *allgemeinen* Regeln gibt. »Anschlussfähig« ist Kohl hier vor allem an die Betriebswirtschaftslehre. Seine Kritik an Homann verlangte allerdings einen Anschluss an die Ethik, und diese lässt sich auf der konkreteren Ebene kaum mehr erkennen. Der Anschluss hat sich seltsam verschoben.

Die Diskussion von Verdienst, Anreiz und Vereinbarung wird nicht im Schlagabtausch mit einer materialen Ethik geführt; stattdessen wird sie eingerahmt durch praxisferne metaethische Vorüberlegungen. Die Frage ist dort – ich kürze hier ab –, wovon die Legitimität von Normen abhängig gemacht werden soll. (Die entsprechenden Normen selbst werden nicht entwickelt, das enttäuscht an diesem Buch, das im Titel eine »Anwendung« verspricht.) Diese Ebene betrifft also nicht eine Regelung praktischer Fragen, sondern die Frage zweiter Stufe, welche Normen in Fragen erster Stufe überhaupt zugrunde zu legen seien (»Debattengrundlegung« ist das erklärte Ziel, 209). Das Prinzip der Normbestimmung (12) bzw. – Legitimierung, das dem Buch den Titel gab, liegt also auf einer *dritten* Stufe. »Holismus« besagt dabei nicht mehr, als dass die auf erster Ebene Betroffenen bei dieser Normbestimmung (auf der zweiten Stufe) mitreden können sollen, oder dass zumindest ein Derivat dieser Mitrede zu berücksichtigen sei. Dieses Prinzip dritter Stufe wird eher formelhaft eingeführt und brav gegen mögliche philosophische Einwände und Konkurrenten verteidigt (»brav« darf man sagen, weil Kohl seine Gutachter dabei auffallend oft zitiert und diesen Eindruck offensichtlich nicht scheut). Was gewinnen wir durch diesen »Holismus« inhaltlich?

Geben wir das Prinzip im Wortlauf wieder: »Das Grundprinzip der holistischen Legitimitätstheorie besagt, dass die Legitimität einer als allgemein verbindlich postulierten moralischen Norm zur Regelung des menschlichen Zusammenlebens davon abhängt, inwieweit diese Norm in einer legitimitätstheoretisch konstitutiven Beziehung zu den ein allgemeines moralisches Bewusstsein bildenden moralischen Überzeugungen

derjenigen Menschen steht, die von der in Frage stehenden Norm und den aus ihr folgenden Handlungsbestimmungen betroffen sind bzw. wären« (79). Damit hat Kohl eines sicher erreicht – die Brille der Betriebswirtschaft wird für eine Weile abgelegt. Diese sprachlich schwer verständliche philosophische Prosa markiert also ein Terrain. (Ob Philosophie sich im interdisziplinären Miteinander allerdings ausgerechnet durch *Unverständlichkeit* am besten behauptet, darf bezweifelt werden.) Doch diese Meta-Philosophie reicht gegenüber der Betriebswirtschaft nicht gerade weit. Denn man sollte meinen, dass aus diesem Prinzip folgt, dass die Betroffenen entweder die Norm selbst mit festlegen dürfen (so heißt es einmal, der »überlappende Konsens« habe »unmittelbar legitimitätsstiftende Kraft«, 104; und wie Dörre und Dulien et al. zeigen, ist die Forderung nach mehr direkter Wirtschaftsdemokratie keineswegs abwegig). Oder, wenn dies nicht praktikabel ist, sollten zumindest die Festlegenden, wer immer das sei, ähnlich wie in der Diskursethik annehmen können müssen, dass die Betroffenen zustimmen würden, wenn man sie denn fragen würde (eine solche Konstruktion mit drei Konjunktiven lässt sich wohl nur in der deutschen Sprache anstellen). Holismus meint also einen Primat der Betroffenen. Doch wer sind für Kohl die Betroffenen?

Eine Antwort darauf findet sich im Kapitel zu den Managementvergütungen. Hier ist die Reichweite der Philosophie definitiv zu Ende – sie hat ihr Soll durch die kompliziert klingende Begründung eines Prinzips dritter Stufe erfüllt. In die Inhalte reicht sie kaum mehr, dort regiert wieder die Betriebswirtschaft. Nur um seine Themenwahl zu motivieren nennt Kohl kurz die wirtschaftsethische Diskussion um »Stakeholder und Shareholder« (141) – er nimmt an, dieses Thema sei ausdiskutiert. Der Effekt ist allerdings, dass die Stakeholder in der Frage der Managementvergütung nicht mehr vorkommen. Das ist fatal, denn die »Stakeholder« sind ja gerade diejenigen, die vom Handeln eines Unternehmens *betroffen* sind: Arbeiter, Konsumenten, Anwohner, Gesellschaft und Politik wie die Natur. Die Diskussion wird vorrangig aus dem Horizont der Prinzipal-Agenten-Theorie geführt: Eigentümer als Auftrags-/Anreizegeber verhandeln mit Managern als Auftragsnehmern um die Höhe des Lohnes (man erinnert sich: dabei gibt es Informationsasymmetrien etc.). Sozialphilosophie adé: Nur die Sicht der Eigentümer befindet über die Höhe der Managementvergütung. Daher auch das Schlussvotum, die *property rights* zu stärken (199).

Die Vergütung darf daher, das ist wohl nicht mehr verwunderlich, im »Einzelfall« ruhig einmal *sehr hoch* sein, etwa um die richtigen Personen zu gewinnen oder zu halten; auch »ein goldener Handschlag« sei aus dieser Sicht nicht rundweg abzulehnen (169). Immerhin sind auch kritische Töne zu vernehmen: Nach Verdienstgesichtspunkten sei es zwar legitim, wenn

Manager mehr verdienten als normale Angestellte; allerdings rechtfertigte dies nicht zwei- oder dreistellig höhere Verdienste (158, 189, 193; das Kriterium für »Verdienst« bleibt dabei offen). Doch selbst diese Punkte sind von den Eigentümern her gedacht. Arbeiterinnen oder die breitere Gesellschaft kommen dagegen nur noch als Beiwerk im Kalkül der Eigentümer vor – so gelte es, durch Transparenz »Empörungskosten« zu vermeiden (194), aber gleichzeitig auch zu verhindern, dass Lohnforderungen ansteigen (180, 190 – was nicht recht zur Forderung nach Transparenz passen mag).

Wie plausibel all dies aus Sicht der Betriebswirtschaft ist, vermag ich nicht zu beurteilen. Zu monieren ist allerdings, dass das Prädikat »holistisch« seinen Sinn verliert, wenn weder Arbeiterinnen noch Konsumenten oder die Gesamtgesellschaft (die in einem älteren Holismus einmal »Totalität« genannt wurde) bei der Normfindung ein Wort mitreden können. Es gibt gute Gründe, sie als Betroffene zu begreifen; dann verstieße Kohl schlicht gegen sein eigenes Prinzip. (Man könnte z. B. die grotesk hohen Managementvergütungen mit den seit langem sinkenden Löhnen kontrastieren und hier nach Zusammenhängen fragen, wie Dullien et al. andeuten. Oder man könnte fragen, was mit einer Gesellschaft geschieht, in der einige wenige über derart viel Geld und darüber vermittelt über immense Macht verfügen, während andere wegen der Mitnahme von Maultaschen im Wert von einem Euro gekündigt werden. Glaubt man der Empirie, ist dies schlecht für alle.¹¹) Oder man begreift sie *nicht* als Betroffene. Dann wüsste man gern die Gründe dafür – im Buch werden leider keine ersichtlich. So oder so, es gibt im Buch einen Bruch zwischen behauptetem Holismus und praktiziertem Monismus.

Rezensent vermutet, dass für diesen Bruch ein Zwischenschritt verantwortlich ist: Zum einen wird der Betroffenheits-Holismus so stark prinzipialisiert, dass es gar nicht mehr um *konkrete Betroffene* geht, sondern nur noch um einen vagen »Rekurs auf ein allgemeines moralisches Bewusstsein« (127). Zum anderen erscheint dem Betriebswirt die eigene Zunft – das hat Homann vorgemacht – als Bastion der Vernunft, und damit als der Ort, wo sich dieses »allgemeine Bewusstsein« am ehesten verkörpert. In der Tat hat die Zunft ja in Zeitungen sowie »Rundfunk- und Fernsehbeiträgen«, auf die Kohl beim »allgemeinen Bewusstsein« abhebt (200), in den letzten Jahrzehnten eine Hegemonie ausgeübt; man denke nur an Dauergäste in Talkshows wie Hans-Werner Sinn, die – um auf Webers These zurückzukommen – in der Tat wie Priester agieren und wirken. Dieser Hegemonie scheint Kohl aufgesessen zu sein. Mit Marx und Rajan könnte man sagen:

¹¹ Siehe KATE PICKET/RICHARD WILKINSON: *Gleichheit ist Glück. Warum gerechte Gesellschaften für alle besser sind*, Berlin 2009.

wo nur das Eigentum als relevante Größe für eine Ethik erscheint, feiert der Kapitalfetisch fröhlich Urständ. Kohl hat vielen Philosophen den Einblick in betriebswirtschaftliche Diskurse voraus. Doch es nicht ratsam, diese einfach und unvermittelt an philosophische Überlegungen anzuhängen. Der Preis dafür bei Kohl ist, dass er die kritische Distanz der Philosophie zum Tagesgeschehen an einer wichtigen Stelle einzieht und sie stattdessen in einer überaus abstrakten Ebene einkapselt. Das Buch ist daher insgesamt als mutiger, aber letztlich missglückter Versuch zu bewerten, gesellschaftlich relevante Themen aus einer Doppelperspektive zu beleuchten. »Der Titel greift zu hoch: weder Grundlegung noch Anwendung werden eingelöst; doch man kann einiges aus ihm lernen.«

5.

Über die Betroffenen von Managemententscheidungen (Stakeholder) erfährt man in einem Buch um so mehr, das eigentlich etwas anderes zum Thema hat: Das Buch zum *Guten Kapitalismus*, das als Gemeinschaftswerk dreier keynesianischer Ökonomen um *Hansjörg Herr* entstanden ist, ist hierin weit holistischer als das vorige: Es empfiehlt z. B., bei der »corporate governance« neben den Anteilseignern auch Mitarbeiter und Betriebsräte mehr einzubinden (163) und sorgt sich um die Folgen der Deregulierung für die Gesellschaft. »Gut« ist ein Kapitalismus aus dem Verständnis der Autoren nämlich dann, wenn er (richtig) reguliert wird, und das heißt eben: wenn er bzw. seine Hauptakteure politisch gezwungen werden, die Betroffenen stärker zu berücksichtigen. Dafür berufen die Autoren sich auf entsprechende Tendenzen in den USA: »So haben in jüngster Zeit schon mehr als die Hälfte der US-Bundesstaaten damit begonnen, Stakeholder-Gesetze zu verabschieden, die das Management darauf verpflichten, eine Art Folgenabschätzung ihrer Entscheidungen auf andere Teilnehmer vorzunehmen, einschließlich der Beschäftigten, Kunden, Zulieferer und Kommunen« (166). Amerika, du hast es besser.

Bevor das Buch, das sich an der Krise entlang handelt, dieses Votum im vierten, zukunftsbezogenen Teil des Buches fällt (»Nach der Krise – was sich ändern müsste«), beschreibt es zunächst deren Vorgeschichte (»Entfesselung der Finanzmärkte«, 37) und gibt Rezepte zu ihrer Linderung (»Der Weg aus der Krise«, z. B.: »Banken retten und Konjunktur stabilisieren«, 115 ff.). Viel lässt sich zu diesem Buch aus philosophischer Sicht eigentlich nicht sagen, außer dass es grundsätzlich wünschenswert ist, auch in wirtschaftlichen Dingen einen Pluralismus an Lehrmeinungen zuzulassen. Es ist »gut«, wenn neben die orthodoxe Schulmeinung weitere Stimmen treten und ernst genommen werden, seien sie nun marxistischer Coleur (wie etwa einschlägige Schriften von Elmar Altvater oder des jüngst verstor-

benen Jörg Huffs Schmid)¹² oder eben, wie hier, keynesianischer. Ein eigenes Urteil bilden kann sich nur der, der verschiedene Schulen kennt. Dabei kann ich mir die Anmerkung nicht verkneifen, dass sich, obwohl Dullien et al. offene Bezüge zum Marxismus eher scheuen, ähnliche Diagnosen speziell zum Finanzmarkt bereits in den Büchern der vorigen finden. Man ist also *wenig* von diesem Buch überrascht, wenn man deren Bücher kennt – ob das ein gutes oder ein schlechtes Zeichen ist, sei offengelassen. Wirklich originell ist es daher nur in Details. Bekanntlich ist nicht alles, was neu ist, auch gut; aber einige Redundanzen hätten sich dennoch vermeiden lassen (»Helmut Kohl wurde im Jahre 1982 Bundeskanzler einer Koalition zwischen CDU/CSU und FDP«, 103).

Vielleicht sollte nicht unerwähnt bleiben, dass das Buch durch das Vorwort von Gesine Schwan und die Förderung durch die Friedrich Ebert Stiftung eine Nähe zur Sozialdemokratie hat – stilistisch ist das eher nachteilig, denn teilweise liest es sich wie ein Parteiprogramm (z. B. wenn es einen Maßnahmenkatalog aufstellt, 217 ff.). Auch wirkt der parteipolitische Zwang zur *Umsetzbarkeit* als ein Blocker der projektiven Phantasie – so heißt es in Anlehnung an das Motto »Eine bessere Welt ist möglich« zuletzt bewusst abwiegelnd: »Der gute Kapitalismus ist möglich« (227, vgl. 15). Dennoch, wenn dies die sozialdemokratische Linie ist – und ein Rezensent hierüber urteilen darf –, dann ist sie dem »Dritten Weg« der 1990er Jahre, der es allen recht machen wollte und doch nicht konnte, allemal vorzuziehen.

Es wäre unfair, nicht wenigstens die grobe Stoßrichtung des Buches zu nennen, selbst wenn man sie bereits ahnt: Es geht den Autoren neben der stärkeren internationalen Regulierung der Finanzmärkte um die Förderung des Binnenmarktes (sprich: um höhere Löhne), um Mindestlöhne, einen Ausbau der Mitbestimmung, eine Stärkung der öffentlichen Haushalte (und dabei auch um eine »Sicherung« der sozialen Sicherungssysteme vor dem unzuverlässigen Finanzmarkt, 182) und überhaupt um mehr internationale Koordination der Wirtschaft (z. B. stabilere Wechselkurse und – hier doch eine Reverenz an *attac* – »Kapitalverkehrskontrollen«, 220). Alles das mag nachlesen, wem es nach einer Einführung in keynesianistisches Denken verlangt. Aus philosophischer Sicht wäre abschließend noch zu fragen, was genau eigentlich »gut« heißen soll. Um einen Einwand Stephan Lessenichs (dort 237) vorwegzunehmen: Der »gute Kapitalismus« ist hier, zumindest zu weiten Teilen, der gute *alte* Kapitalismus. Eingehegte Finanzmärkte, umlagefinanzierte Sicherungssysteme (wir nähern uns wieder der Hoheit der Talkshows), mehr betriebliche Mitbestim-

¹² Siehe JÖRG HUFFSCHMID: *Die Politische Ökonomie der Finanzmärkte*, 2. Auflage, Hamburg 2002; ELMAR ALTVATER: *Der große Krach oder die Jahrhundertkrise von Finanzen und Natur*, Hamburg 2010.

mung – alles das gab es bereits.¹³ Die Vorstellung von »gut« oder »gutem Leben«, die sich dem entnehmen lässt, läuft darauf hinaus, allen Menschen *gleichermaßen* (siehe die Kritik an der Ungleichheit 93 ff.) ein Leben frei von der (berechtigten) »Angst« (182 f.) vor den Risiken des Marktes zu ermöglichen, jedoch ohne den Markt selbst abschaffen zu müssen. Man solle den Markt so »einbetten ... , dass er frei genug ist, um seine ureigene ... Dynamik zum Wohl aller entfalten zu können – und dabei möglichst wenig zu stolpern« (229).

6.

Nehmen wir for the sake of argument einmal an, ein solcher Kapitalismus sei in der Tat möglich. Man kann nun die Frage stellen: warum sollte man ihn noch kritisieren wollen? Wollen die Kapitalismuskritiker also nur einen »guten« Kapitalismus? Dies ist eine der Fragen, die drei Soziologieprofessoren aus Jena in einem Gemeinschaftswerk umtreibt. Damit kommen wir zu einem Glanzstück dieser kleinen Büchersammlung, denn was hier geschieht, ist nichts weniger als ein intellektuelles *Ereignis*. In der Tat sollte es, um den Wunsch eines Beteiligten aufzugreifen, Schule machen (Lessenich, 280). Wie der Titel schon sagt, ist das Buch als Standortbestimmung der Soziologie zu lesen. Die Soziologie besinnt sich hier auf ihre Wurzeln zurück: Theorie des Kapitalismus zu sein und dabei eine kritische Perspektive zu ermöglichen. Das geht nun auf unterschiedliche Weise, aber die Soziologie eint doch diese Perspektive. Das Buch macht vor, dass man so etwas trotz inhaltlicher Differenzen gemeinsam unternehmen kann.

Was soll man da noch kritisieren? Die Autoren des Bandes kritisieren sich bereits gegenseitig. Die Lektüre hat durchaus Züge eines Krimis, denn es ist vorab keineswegs klar, wer »gewinnt« (und das Urteil darüber bleibe ganz dem Leser überlassen). Das Buch ist also ein echter Glücksfall: So selten es schon ist, dass Kollegen eines Faches vor Ort kooperieren, noch seltener ist es wohl, dass sie dabei frei heraus sagen, was sie denken. Das aber tun *Klaus Dörre*, *Stephan Lessenich* und *Hartmut Rosa* in diesem Band, und siehe da: Sie schonen sich nicht. Dem Glücksfall, drei Soziologen dieses Kalibers an einem Ort zu haben (womit weitere Jenenser nicht kleingemacht werden sollen), korrespondiert ihre Bereitschaft, auch harsche Kritiken von Kollegen auszuhalten und zu beantworten. Dumpfe Polemik bleibt aus, doch durch die Schärfe steigern sich die drei bis zur Kenntlichkeit – will sagen: zum offenen Wort. Die jeweiligen Kritiken

¹³ Nebenbei sei bemerkt, dass sozialtheoretische Schriften, die den Sozialstaat der 1970er Jahren begleitet haben, durchaus wieder lesenswert sind; und wenn nur, um zu sehen, was einmal möglich schien. Vgl. FRANZ-XAVER KAUFMANN (HG.): *Bürgernahe Sozialpolitik*, Frankfurt/M. 1979.

beruhen nicht immer auf Missverständnissen, sie greifen teilweise auch die unbestimmt-blumige Ausdrucksweise an, die sich in monographischer Schreibweise schnell einmal einschleicht. Die drei steigern sich zudem in eine heute selten zu findende Radikalität. So heißt es deutlich: »Es sollte und müsste darum gehen, einmal offen, schlicht und einfach zu sagen, dass der Kapitalismus, der uns heute in seiner finanzgetriebenen Gestalt beherrscht, weg muss« (Lessenich, 232). Und alle drei kommen darin überein: »Der Kapitalismus *hat* keine Pathologie, er *ist* eine« (300). Wie viel mehr wiegt das als all die vorsichtig abgezirkelten akademischen Erkundungen der theoretischen Möglichkeit einer Kritik (mit dem Tenor: Kritik, was ist das überhaupt?), die man sonst unter solchen Titeln – und im selben Verlag – zu lesen bekommt!

Die Struktur des Buches sieht aus wie folgt: Die drei geben sich zunächst Gelegenheit, ihre Positionen zu klären – das passiert auf jeweils etwa 60 Seiten, was recht lang und daher teilweise noch wenig fokussiert ist. Etwas professoral referieren die Autoren alles Mögliche aus fremder Feder, was in ihrem Sinne zu sein scheint, und kommen erst allmählich zum Punkt.¹⁴ Darauf folgt eine kürzere Kritikrunde (jeder kritisiert jeden), die sehr scharf, und eine Antwortrunde (jeder pariert auf die jeweiligen Kritiken), die sehr pointiert ist; eingerahmt durch gemeinsame Einführungs- und Schlussworte, in denen sie sich auf ein gemeinsames und durchaus praxisorientiertes Minimalprogramm verständigen (wenn auch etwas ad hoc: Grundeinkommen, Wirtschaftsdemokratie, mehr Nachdenken über Lebensqualität, 301 f.). Dabei greifen *alle* – und auch das ist herzerfrischend – beim Thema »Kapitalismus und Kritik« auf Karl Marx zurück, reichern ihn aber mit je spezifischen weiteren Autoren an: Klaus Dörre mit Rosa Luxemburg, deren Imperialismustheorie dem Theorem der »Landnahme« von David Harvey Pate steht;¹⁵ Hartmut Rosa mit Charles Taylor, dem der topos des »guten Lebens« entstammt, an welchem Rosa seine erneute Kritik an der »Beschleunigung« aufzieht;¹⁶ und Stephan Lessenich mit Michel Foucaults späten Gouvernementalitätsstudien, die die Frage stellten, wie sich bestimmte Regierungsweisen durch »Subjektivierungen« in die Subjekte hinein verlängern.

Wer die drei nicht kennt, sollte wissen, dass der Hintergrund von Dörre ein gewerkschaftlicher ist, Rosa sichtbare Verbindungen zur Frankfurter Sozialphilosophie hat und Lessenich aus der Sozialstaatsforschung

¹⁴ Das übrigens ist eine kleine Schwäche des Buches: Über viele Referate wird selten deutlich, was und wie die Autoren eigentlich *selbst* empirisch erforschen (und das tun sie). Vieles bleibt programmatisch.

¹⁵ DAVID HARVEY: *Der neue Imperialismus*, Hamburg 2005.

¹⁶ HARTMUT ROSA: *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/M. 1998.

kommt. Alle drei haben auf ihren Feldern bereits Beachtliches geleistet. Eine gewisse Affinität zum Progressiven ist bei allen erkennbar, aber man unterschätze nicht den linken Drang zur gegenseitigen Zerfleischung. Der wird hier auf äußerst produktive Weise sublimiert. Es wäre nun so vermessen wie unnötig, diesen drei ineinander verschränkten Kritiken (mit den Kurztiteln »Landnahme, Beschleunigung, Aktivierung«, 295) noch eine vierte Perspektive beizufügen. Ich gebe daher nur ausgewählte Punkte wieder – und empfehle das Buch sonst wärmstens zur eigenen Lektüre.

Aus philosophischer Sicht hat *Rosa* einen Punkt, wenn er die Soziologie auf »die Frage nach dem guten Leben« festlegen möchte (87). Er zielt damit auf die in der Soziologie oft unbeantwortet bleibende Frage nach den normativen Folien einer Kritik ab. Rosa fasst die kapitalismuskritische Diagnose selbst dahingehend zusammen, dass »wir alle« im Kapitalismus »notwendig unglücklich« seien (266, cf. 125), da die kapitalistische Beschleunigungsdynamik »uns« buchstäblich über den Kopf gewachsen sei. Es dürfe der Kritik nicht länger um Verteilungsfragen gehen, wenn der in der Gerechtigkeitstheorie oft bemühte »Kuchen« ganz verdorben sei (265f.). Das beantwortet obige Frage, was denn an einem »guten Kapitalismus« überhaupt noch zu kritisieren sei: In der Linie der »Künstlerkritik« geht es Rosa eher um Phänomene der universalen *Entfremdung* als um soziale Ungleichheit und Ausbeutung.¹⁷

Auf das »gute Leben« reagieren seine Kollegen ausgesprochen allergisch, und daraus lässt sich einiges lernen. Rosa sieht in dieser heftigen Reaktion zurecht eine »Angst der neuen Linken vor Wertfragen« (274), denn in der Tat fehlt in vielen kritisch auftretenden Soziologen ein Nachweis der eigenen Urteilkriterien. Aber damit sind die Kritikpunkte der anderen noch nicht ausgeräumt. Einer dieser Punkte besagt, dass Rosas Perspektive des »wir alle« soziologisch überaus unspezifisch sei (187, 204), reale soziale Ungleichheiten überdecke und unter der Hand die Perspektive einer kleinen kulturellen Elite verallgemeinere (240, in der Tat nimmt er »Forschungsanträge im Hochschulbereich« und Schriften von Philosophen als Beispielmateral, 124). Das sitzt, und aus dieser Ecke kommt Rosa trotz intelligenter Manöver nicht mehr ganz heraus. Das könnte allerdings einfach daran liegen, dass es vielleicht doch nicht so sehr Sache der *Soziologie* ist, über das »gute Leben« zu sinnieren; schließlich ist die Soziologie eine empirische Wissenschaft und kann daher höchstens zu *Meinungen* über das richtige oder falsche Leben durchstoßen (Rosa nennt etwa *Zuschriften*, die er bekommen hat, 267). Setzt sie selbst eine davon als *gültig*, ist sie nicht länger empirisch, sondern betreibt Sozialphilosophie. Macht nichts, könnte

¹⁷ Boltanski/Chiapello's Unterscheidung in Künstler- und Sozialkritik dient in dem ganzen Buch als Markierung.

man sagen, das ist ja ohnehin Rosas Herkunft, und vielleicht ist das ein guter Grund, Philosophie und Soziologie einander stärker anzunähern. Doch Rosa tut dies hier etwas abgekürzt, wenn er »Autonomie« und »Authentizität« (93) einfach als Werte interpretiert, die »der Kapitalismus« zu verwirklichen verspreche. Das ist eine starke Behauptung. Doch warum soll es keinen Kapitalismus ohne Autonomie geben? Die Kontinuität von Sklavenmärkten deutet auf diese Möglichkeit hin.¹⁸ Solche Setzungen sind daher für Soziologen ein rotes Tuch. Ein weiterer Kritikpunkt lautet darum, diese Denkweise wolle womöglich noch »für die anderen das große Wort ... führen« (177).

Diese Intuition, dass selbst das Wissen der Sozialtheorie noch mit der Macht verschwistert ist, hat die Sozialphilosophie Foucaults einst für viele attraktiv gemacht. *Lessenich* weist nun die Kritik Rosas zurück, es gäbe bei Foucaultschen Analysen normativ nichts zu holen (216), indem er darauf verweist, die von ihm, *Lessenich*, kritisierte »Aktivierung« lasse keine Selbstbestimmung mehr zu (286). Das ist allerdings ein Punkt für Rosa, denn hier scheint *Lessenich* ebenfalls Autonomie als »Wert« vorauszusetzen. Jedoch würde er nicht wie Rosa sagen, dass er einfach dem Kapitalismus selbst entstammt; ebensowenig kommt er für ihn gänzlich von außen (»Jenseits«, 289; anders allerdings 236) – *Lessenich* geht es darum, das »Widerspruchspotential« der Subjekte sowie die Brüche (»Paradoxien«) im System freizulegen. Er gibt die Kritik daher zurück und moniert mit »Marx und Foucault« (129), dass seine beiden Kollegen *das Subjekt* vergessen hätten (228, *Dörre* anerkennt das, 252). Nur wenn man – wie er – untersuche, wie sich politische und ökonomische Zwänge für die Subjekte darstellten und »in die Subjekte selbst« verlagerten (173; vor allem in der neosozialen Wohlfahrtsideologie der »Aktivierung«), ließe sich das Auseinanderfallen von Künstler- und Sozialkritik vermeiden, als deren Verkörperungen er Rosa und *Dörre* liest. In der Tat scheint *Lessenichs* Ansatz geeignet zu sein, normative und politökonomische Kritikmomente zu integrieren.

Lessenichs Stärke ist aber nicht nur das Synthesevermögen seines Ansatzes, sondern auch die Bereitwilligkeit, mit der er eigene Lücken zugibt (282, 287). Eine davon ist die Ökonomievergessenheit, die *Dörre* bei ihm und bei Rosa beklagt. *Dörre* selbst gibt sich Mühe, die ökonomische Gestalt des gegenwärtigen Kapitalismus möglichst genau zu umreißen, wenn auch primär aus Schriften anderer (»Das finanzdominierte Akkumulationsregime«, 57).¹⁹ Deutlich wird in seinen weiteren Kritiken allerdings,

¹⁸ BENJAMIN SKINNER: *A Crime so Monstrous: Face to Face with modern Day Slavery*, New York 2008.

¹⁹ Hier übrigens finden sich sowohl Fragen der *Macht* behandelt, die bei *Kornwachs* offen blieben, wie auch nähere Charakteristika der *Spekulation*, die bei *Weber* so konturlos

dass sein Ansatz keineswegs primär ökonomisch oder gar »ökonomistisch« ist (246). Er ist vielmehr politisch und klassentheoretisch motiviert (selbst die Landnahme, das Aufbrechen neuer Felder der Vermarktbarkeit, ist ja im Grunde ein *politischer* Akt; vgl. 249). Hinsichtlich Rosas vermisst Dörre Differenzierungen (etwa die »Konkurrenz unterschiedlicher Rationalitäten«, 188). Fehlten diese, werde die Diagnose historisch willkürlich und überspiele soziale Gegensätze. (Dies kann für die Popularität einer Theorie allerdings hilfreich sein.) Gegenüber Lessenich klagt er ein, dass dieser hinter den aktivistischen »Leitbildern« (199) den »politischen Zwang« (201) real wirkender Mächte vergesse. Beide Kritiken sind berechtigt, doch stellen sie Dröges Ausflüge in die Ökonomie in ein merkwürdiges Licht. So wenig Soziologen zugleich Philosophen sind, so wenig sollten sie sich als die besseren Ökonomen missverstehen. Natürlich ist es unerlässlich, dass sich Soziologen hinsichtlich der politischen Ökonomie »theoretisch und empirisch informiert« zeigen (203). Doch bei näherem Hinsehen hat das leicht eklektisch wirkende Ökonomiereferat bei Dörre weniger Begründungsfunktionen als er selbst glaubt. Das anfängliche Naserümpfen der Kollegen über seinen vermeintlichen »Ökonomismus« lässt sich daher auch so lesen, dass Dörre sich hier ganz unnötig mit fremden Federn schmückt. Sein politischer Ansatz muss sich nicht verstecken.

Lesen wir den Disput also produktiv: Inhaltlich hat sich gezeigt, dass die kritischen Perspektiven des guten Lebens, der Sozialstaatsforschung und der ökonomisch inspirierten Klassentheorie sehr gut verträglich sind, wenn Autoren den Mut haben, die Differenzen wirklich einmal auszutragen. Die Zusammenarbeit dieser drei Soziologen ist exemplarisch geglückt, das ist ein grandioses Signal. Das Ergebnis bleibt etwas programmatisch, aber das ist wohl der Form geschuldet. Hoffentlich überzeugen die offen gebliebenen Fragen die drei Autoren davon, dass nächstes Mal auch Philosophen und Ökonomen mitmachen dürfen!

Christoph Henning
Fachbereich Philosophie
Kulturwissenschaftliche Abteilung
Universität St. Gallen
Gatterstr. 1
CH – 9010 St. Gallen
christoph.henning@unisg.ch

war. »Schriften anderer« ist deswegen kritisch gemeint, weil es noch kein Beweis für die eigene Meinung ist, wenn andere diese teilen. Wieder andere werden ganz anderer Meinung sein, es kommt also irgendwann auf Beweisführung an.

In Sachen Willensfreiheit

Kant und die Grenzstreitigkeiten zwischen Philosophie
und Neurowissenschaft

Stephan Zimmermann

- GEYER, CHRISTIAN (HG.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, 295 S.
- HAAG, JAMES W.: *Emergent Freedom. Naturalizing Free Will*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2008, 247 S.
- KEIL, GEERT: *Willensfreiheit*, Berlin/New York: de Gruyter 2007, 222 S.
- LAMPE, ERNST-JOACHIM/PAUEN, MICHEL/ROTH, GERHARD (HG.): *Willensfreiheit und rechtliche Ordnung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008, 400 S.
- SEARLE, JOHN R.: *Freiheit und Neurobiologie*, übers. von Jürgen Schröder, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004, 90 S.

Im Grunde ist die Diskussion überhaupt nicht neu, jene Frage nach Freiheit oder Determinismus, wie sie zwischen den neurologisch inspirierten Naturalisierern des freien Willens und ihren schöngeistigen Verteidigern in den vergangenen 15 Jahren verhandelt wird. Und das mit einer Vehemenz, die ebenso sehr aufhorchen wie staunen lässt: aufhorchen, weil die Frage nach der Freiheit offenbar zu so etwas wie einem Legitimationsmittel erster Güte geworden ist, um auch die Sprachanalyse anschlussfähig zu halten an zeitgenössische Probleme; erstaunlich, weil die Diskussion als ein schierer Wiedergänger einer zweihundert Jahre alten Debatte verstanden werden kann, die mit Kant beginnt und in gewisser Hinsicht auch gleich wieder beendet ist. Wie sehr die aktuelle Diskussion davon lebt, in dieser Sache kantische Grundeinsichten zu wiederholen oder erfolgreich zu verdrängen, soll anhand der neuesten Literatur zu dem Thema überprüft werden.

Anfang der 1980er Jahre hat der amerikanische Neurophysiologe Benjamin Libet in mehreren berühmt gewordenen Experimenten den Zusammenhang zwischen hirnelektrischen Signalen und bewussten Handlungsentscheidungen untersucht. Mittels eines Elektroenzephalogramms wurden elektrische Veränderungen im Gehirn aufgezeichnet, welche eine Handlung typischerweise neuronal vorbereiten (*readiness potential*). Wie sich zeigte, begannen die charakteristischen Kurvenauschläge deutlich vor dem Zeitpunkt des introspektiv datierten subjektiven Willensent schlusses.¹ Die Interpretation dieser Ergebnisse und etlicher Nachfolgestu-

¹ Vgl. B. LIBET: *Timing of Cerebral Processes relative to Concomitant Conscious Experiences in Man*, in: *Advances in Physiological Sciences. Brain and Behavior* 17 (1981), S. 313–317; DERS.: *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, in: *Behavioral and Brain Sciences* 8 (1985), S. 529–566; DERS./C. A. GLEASON/E. W. WRIGHT/D. K. PEARL: *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readi-*

dien, etwa der von Patrick Haggard und Martin Eimer, hat eine bis heute anhaltende Kontroverse über die Frage nach der Freiheit des menschlichen Willens ausgelöst. Einige haben die Befunde als stichhaltigen Beweis dafür gewertet, dass die bewusste Absicht der Testpersonen nicht als Ursache ihrer Handbewegungen infrage komme, vielmehr stehe die Handlungsplanung bereits vor ihrem Auftreten fest. Limbische Funktionen hätten alles schon festgelegt, noch ehe die Probanden sich bewusst zur Handlung entschlossen.²

Einmal abgesehen von etwaiger Kritik am Aufbau und der konkreten Durchführung derartiger Versuche, ist die grundlegende Frage, ob Laborexperimente, die für die Annahme eines nicht bewusst handelnden Organismus angeführt werden, überhaupt zu solchen Folgerungen taugen. Lässt sich daraus wirklich ein gehirnphysiologischer Determinismus ableiten? Kann die Naturwissenschaft mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln den Nachweis erbringen, dass Freiheit lediglich eine schmeichelhafte Selbsttäuschung ist und wir letztlich doch nur Marionetten unseres neuronalen Apparates sind? Die Auseinandersetzung reicht dabei weit über die wissenschaftlichen Disziplinengrenzen hinaus. Auf dem Spiel steht nichts weniger als das traditionelle Menschenbild mitsamt seinen politischen und justiziellen Implikationen. Scheint doch die Hirnforschung vor allem in Bezug auf das Strafrecht tief greifende Beschwichtigungsressourcen bereitzustellen: Du warst es ja nicht, sondern Deine Neuronen!

I.

Dem Zusammenhang von *Freiheit und Neurobiologie* widmet sich *John R. Searle* in seiner gleichnamigen Abhandlung. Der Band besteht aus zwei ausgearbeiteten Aufsätzen, die beide auf Vorlesungen, gehalten 2001 an der Universität Paris-Sorbonne, zurückgehen. Im ersten Text führt Searle argumentative Strategien fort, die er bereits in früheren Schriften entwickelt hat, insbesondere dem Artikel *Consciousness, Free Action and the Brain*³ und seinem Buch *Rationality in Action*⁴. Die These besagt, dass die alte Frage der Willensfreiheit in die Hände der modernen Neurologie übergeben werden müsse. Der Philosophie falle demgegenüber die Aufgabe zu, das Problemfeld begrifflich vorzubereiten und Bedingungen zu formulieren, unter de-

ness-Potential). *The Unconscious Initiation of a Freely Voluntarily Act*, in: *Brain* 106 (1983), S. 628–642; DERS./E. W. WRIGHT/C. A. GLEASON: *Preparation- or Intention-To-Act, in Relation to Pre-Event Potentials Recorded at the Vertex*, in: *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology* 56 (1983), S. 367–372.

² Vgl. D. M. WEGNER: *The Illusion of Conscious Will*, Cambridge (Mass.) 2002.

³ J. R. SEARLE: *Consciousness, Free Action and the Brain*, in: *Journal of Consciousness Studies* 7/10 (2000), S. 3–22.

⁴ DERS.: *Rationality in Action*, Cambridge (Mass.) 2001.

nen überhaupt naturwissenschaftlich entscheidbare Hypothesen über Freiheit aufgestellt werden können; Searle selbst lässt seine Überlegungen in zwei solchen Hypothesen gipfeln. Der andere Aufsatz »Sprache und Macht« behandelt die Ontologie politischer Macht und die Rolle, welche die Sprache bei der Konstitution dieser Macht spielt. Searle knüpft dabei an Gedanken aus *The Construction of Social Reality* von 1997 an. Im Folgenden werde ich diese Ausführungen zurückstellen.

In seinem ersten Text »Willensfreiheit als Problem in der Neurobiologie« redet Searle einem Verständnis von Willensfreiheit das Wort, wonach Freiheit ein Phänomen ist, das in der allgemeinen Selbsterfahrung von Akteuren begegnet. Diese Erfahrung, die jeder an sich selber nachvollziehen könne, sei die Erfahrung einer Serie von *Lücken*. Eine solche Lücke finde sich einmal »zwischen den Gründen für die Entscheidung und dem Fällen der Entscheidung«, eine weitere »zwischen der Entscheidung und dem Beginn der Handlung«, und zuletzt gebe es »für jede ausgedehnte Handlung [...] eine Lücke zwischen dem Beginn der Handlung und ihrer Fortsetzung oder Vollendung« (S. 17). Gemeint ist damit der Umstand, dass wir weder die Überlegungen, die für die Wahl einer Handlung sprechen, noch eine einmal getroffene Wahl, aus der dann die Handlung kausal hervorgeht, noch eine Phase im Verlauf einer Handlungskette, auf der weitere Phasen aufbauen, als zwingend erleben. Willensfreiheit besagt für Searle, dass manchen unserer Handlungen keine »hinreichende[n] Bedingungen vorhergehen« (S. 22).

Freiheit, wenn sich überhaupt sinnvoll davon reden lassen können soll, müsse mit unserem positivistischen Natur- und Menschenbild verträglich sein. Wir kämen daher nicht umhin, uns von einer altgewohnten und lieb gewonnenen, aber ebenso irrigem Voraussetzung zu verabschieden. »Wenn wir das Problem hinreichend analysieren und verschiedene philosophische Verwirrungen beseitigen, können wir vielleicht sehen, daß das übrigbleibende Problem sich im wesentlichen auf die Funktionsweise des Gehirns bezieht.« (S. 15) Searle bricht konsequent mit der cartesianisierenden Substanzenzweiheit, die insgeheim unserer alltäglichen Selbstauffassung zugrunde zu liegen scheint, und schlägt vor, in psychischen Zuständen nichts anderes zu sehen als gewöhnliche, wenngleich höherstufige Eigenschaften unseres neuronalen Apparates. Alle geistigen Episoden sind nicht nur durch neurobiologische Prozesse des Gehirns verursacht, sie werden im Gehirn selber als Qualitäten komplexerer Art realisiert. Alle Anschlussfragen, die sich von da aus stellen – wie das Gehirn dies leistet, wie es Bewusstsein realisiert, welche nervösen Prozesse dafür relevant sind usw. –, sind Fragen nicht an die Philosophie, sondern an die Neurowissenschaft.

Searles Hauptfrage lautet: »Wie können wir das Problem der Willensfreiheit als neurobiologisches Problem auffassen?« (S. 37) Wenn das, was wir als geistige Zustände erfahren, wirklich Systemeigenschaften des Gehirns sind, die von Signalen auf einer niedrigeren Ebene desselben Organs abhängen, wie muss man sich dann Freiheit klar machen? Zwei Hy-

pothesen seien hier denkbar, in ihnen kulminiere nach unserem gegenwärtigen Kenntnisstand, so Searle, die philosophische Aufbereitung der Diskussion. Die eine bejaht Freiheit, die andere verneint sie. Hypothese 1 besagt, dass »der Zustand des Gehirns kausal hinreichend ist« (S. 41) für die Zustände, die unser Bewusstsein annimmt. Unserer Vorstellung von Freiheit entspricht nichts auf der neuronalen Ebene. Das ist der Standpunkt des »neurobiologischen Determinismus« (ebd.). Hypothese 2 behauptet dagegen, dass die neuronalen Vorgänge im Gehirn lediglich notwendige Bedingungen für unser Bewusstseinsleben sind. »Zu jedem Zeitpunkt ist der Gesamtzustand des Bewusstseins durch das Verhalten der Neuronen festgelegt, aber von einem Zustand zum nächsten ist der Gesamtzustand des Systems nicht kausal hinreichend, um den nächsten Zustand zu determinieren.« (S. 45) Das Bewusstsein kann durch freie Entscheidungen als rationales Selbst, das aus Gründen handelt, den weiteren Verlauf mitbestimmen.

Searles Ausführungen haben ein offenes Ende. Sie lassen den Leser mit dem unbefriedigten Gefühl zurück, mehr Probleme denn Lösungen angeboten bekommen zu haben. Sicherlich darf man dem Text zugute halten, dass der Ausgangspunkt nicht unplausibel ist, indem er auf unsere gewöhnliche Selbstwahrnehmung rekurriert, nämlich auf das, was Searle als die Erfahrung einer Lücke beschreibt. Damit ist eine Form von Freiheit angemeldet, die selbst Kant nie abgestritten, wenngleich er ihre Tauglichkeit als Fundament der Moralphilosophie entschieden geleugnet hat. Es ist die so genannte Freiheit der Willkür, und diese besteht, negativ gesprochen, in der Unabhängigkeit der Willkür von innerem Zwang (*libertas ab intrinseca necessitate*) und, positiv, in der praktischen Entscheidung für eine Alternative und wider alle anderen (*arbitrium liberum*). Diese Freiheit kennt unterschiedliche und variierende Grade.⁵ Mal sind wir mehr, mal sind wir weniger frei in der Wahl sich anbietender Handlungsoptionen, je nachdem, welchen Druck die inneren Handlungsfaktoren wie Hoffnungen, Leidenschaften, Neigungen usw. aufbauen. Dabei aber bleibt der Mensch, wie Kant durchaus im Sinne Searles unterstreicht, in jedem Fall den natürlichen »Gesetzen [...] der Kausalverbindung unterworfen« (KrV B 568).

Die Deutung der Freiheitsthematik, die Searle anstrengt, lässt dennoch viele Schwierigkeiten unerledigt. Searle votiert nicht selber zugunsten einer der beiden aufgestellten Hypothesen, denn diese Entscheidung könne gerade nicht vom Philosophen aus einer Prinzipiensphäre heraus dekretiert, sondern müsse statt dessen in akribischer humanwissenschaftlicher Forschung getroffen und ausgewiesen werden. Doch stellt sich bezüglich

⁵ G. J. STRAWSON: *Free Will*, in: E. CRAIG (ED.): *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, London 1998.

der ersten Hypothese beispielsweise die grundsätzliche Frage nach dem *epistemischen* Status einer Theorie, die das, was sie sagt, unvermeidlich auf sich selber anwenden und sich als epiphänomenales Ergebnis determinierender neuronaler Hirnaktivitäten begreifen müsste. Denn eine solche Theorie dürfte ihrem eigenen Verständnis nach dem kantischen oder sonst irgendeinem Denktwurf gegenüber, der den menschlichen Willen hinsichtlich seiner Bestimmung gar im metaphysischen Sinne für frei erklärt, keine Wahrheit voraushaben – sind sie doch alle gleichermaßen das Produkt neurobiologischer Ursachen. Einmal bringt unser Nervensystem diese Theorie, das nächste Mal eine andere hervor, ohne dass sich eine von ihnen umstandslos privilegieren ließe.⁶

II.

Searles Auffassung von Bewusstsein, die die Folie seiner Beschreibung des Phänomens der Willensfreiheit abgibt, kann man als eine *schwache* Form des Emergentismus lesen. Die Beschaffenheit unseres mentalen Systems wird so vorgestellt, dass die Träger der emergenten Merkmale ausschließlich physische Bestandteile des Gehirns sind. Beim Bewusstsein und seinen Aktivitäten handelt es sich um emergente Eigenschaften unseres nervösen Apparats, weil kein einfaches Element des Gehirns isoliert und von sich aus eine Eigenschaft dieses Typs besitzt; vielmehr ist es der komplexe Gesamtzusammenhang neuronaler Operationen, der, über jede einzelne hinausgehend, sich als das manifestiert, was wir als Gedanken, Intentionen oder Gefühle erleben.

Gleichfalls eine schwächere Version des Emergentismus vertritt *James W. Haag* in seiner Untersuchung *Emergent Freedom. Naturalizing Free Will*. Die ersten vier Kapitel des Buches argumentieren dafür, dass ein richtig verstandener Emergentismus eine veritable Option darstelle insofern, als er sowohl einen reduktionistischen Physikalismus als auch einen Substanzdualismus vermeide. Die Kapitel fünf bis acht reinterpretieren sodann das Problem der menschlichen Willensfreiheit mithilfe der zuvor ausgearbeiteten Theoriegrundlage.

Ein freier Wille ist laut Haag unmöglich, wenn die Annahme zutrifft, dass alles Geschehen dem Prinzip der Wirkursächlichkeit unterliegt. Die Herausbildung der modernen Naturwissenschaften hat die aristotelische Lehre der vier Ursachen immer weiter zurückgedrängt. Mit Descartes, Newton und den englischen Empiristen trat an diese Stelle die alleinige

⁶ Diese Schwierigkeit erwähnt ausdrücklich W. SINGER: *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen*, in: C. GEYER (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente*, Frankfurt a. M. 2004, S. 30.

Konzentration auf die *causa efficiens*.⁷ Damit war auch, so Haag, der Rahmen abgesteckt, innerhalb dessen die Debatte um die Freiheit des Willens verlief: Wenn wir seither vom Willen sprechen, denken wir wie selbstverständlich – zumal in neurobiologischer Blickstellung – an eine von den vielen wirkenden Ursachen innerhalb der Natur. Dieser begriffsgeschichtlichen Entwicklung wirft sich Haag entgegen. Und das mit Recht. Denn, so muss man kritisch nachfragen, wird das Eigenste des Willens nicht gerade verkannt, wenn er auf diese Weise gefasst wird? Hat das praktische Vermögen des Menschen nicht vielmehr die Struktur der Zielursächlichkeit, der »causal efficacy of representations« (S. 166)? Und kommt damit nicht eine Qualität in den Blick, die sich gegen jede rein auf kortikale Prozesse abstellende kognitionspsychologische Erklärung sperrt?

Darin hat sich schon Kant die Grundkonstitution des menschlichen Willens offenbart. Dieser ist nämlich gerade keine ungebärdige Vitalität oder ein ins Leere laufender Impuls, auch rangiert er nicht, wie später prominent bei Schopenhauer, über der Vernunft. Vielmehr versteht ihn Kant als die Fähigkeit eines Subjekts, gezielt in die Welt der äußeren Tatsachen einzugreifen und spontan auf sie einzuwirken. Der Wille ist das Vermögen der Kausalität einer Vorstellung in Ansehung der Wirklichkeit ihres Gegenstandes.⁸ Eine Vorstellung aber so als Ursache ihres eigenen Objekts zu denken, heißt, eine *causa finalis* zu denken. Der Wille besitzt wesentlich eine teleologische Verfassung, weshalb ihn Kant kurzerhand als »das Vermögen der Zwecke« (KpV A 103) definiert. Ist doch ein Zweck eben das, was den realen Grund seiner Möglichkeit im Denken einer Intelligenz hat. Sein Begriff nimmt gewissermaßen die kommende Wirkung vorweg, an ihm kann man abnehmen, was geschehen wird, wenn der Wille zur Ausübung gelangt. Mit anderen Worten beinhaltet der Wille, wie Kant gegen die Tradition der deutschen Schulphilosophie erklärt, stets ein rationales Moment, das allein schon darin beschlossen liegt, dass der Wille als ein gerichtetes Aussein auf etwas, als eine intentionale Tendenz, zu begreifen ist.

Und ineins damit wird ein bestimmtes Verständnis von Freiheit einschlägig, das Kant mit dem Willen als solchem in Zusammenhang bringt. Die *Metaphysik der Sitten* fixiert zunächst den terminologischen Unterschied zwischen Wille und Willkür. Dem zufolge heißt unser praktisches Vermögen (*voluntas*), wenn es in Beziehung auf seine Bestimmungsgründe betrachtet wird, Wille im engeren Sinn; beziehen wir es hingegen auf die Handlungen, die wir mit seiner Hilfe zu realisieren vermögen, ist von Willkür (*arbitrium*) zu sprechen. Und diese Differenz geht zusammen mit einer freiheitstheoretischen Überlegung. Beiden misst Kant

⁷ Vgl. K. CLATTERBAUGH: *The Causation Debate in Modern Philosophy 1637–1739*, London 1999; G.J. HOLTON: *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*, Cambridge (Mass.) 1988.

⁸ Vgl. KpV A 16 Anm.

eine je eigene Freiheit zu. Die Freiheit des Willens im engeren Sinn ist jene starke, metaphysische Freiheit, auf der bekanntlich Kants moralphilosophisches Augenmerk lag, nämlich sittliche Selbstgesetzgebung. Ich möchte diesen Gedanken hier nicht weiterverfolgen, weil er in der derzeitigen Diskussion nicht als ernst zu nehmende Theorieoption in Betracht zu kommen scheint. Jedoch darf man darüber nicht aus den Augen verlieren, dass für Kant auch die Willkür ihre Freiheit besitzt. Und um sie ist es ganz anders bestellt: Aus kantischer Sicht gesprochen hat sich die laufende Debatte geradezu auf diese Form von Freiheit zurückgezogen. Sie ist eine außermoralische Freiheit, die sich innerhalb unseres raumzeitlichen Erfahrungskontinuums bestätigen muss. Kant charakterisiert sie als Freiheit der »Wahl«⁹. Es ist unserem »Belieben«¹⁰ mehr oder weniger anheim gestellt, in einer gegebenen Situation dieses zu tun und uns gegen jenes zu entscheiden.

Diese empirische Art der Freiheit steht auch Haag vor Augen. Doch wie ist sie möglich? Darauf fällt Haags Antwort leider besonders einsilbig aus. Der Gedanke geht einerseits auf die Verfasstheit des Akteurs; das Selbst dürfe nicht substanziell, sondern müsse dynamisch gedacht werden. Und zwar handele es sich dabei um einen emergenten Prozess, der wohl von physischen Bedingungen, allen voran den Aktivitäten des neuronalen Apparates, abhängig bleibe, aber als Verkettung von Operationen höherer Ordnung zu begreifen sei. Hier rastet Haags zweiter Gedanke ein. Die Operationen nämlich, aus denen sich unser Bewusstseinsleben aufbaut, sind Vorstellungen. Während »representation is itself a physical process, that which is represented is not. Specifically, the content of a representation is an absence.« (S. 199) In unseren Vorstellungen antizipieren wir, was noch nicht ist, aber künftig sich ereignen kann. Diese intentionale Vorwegnahme sei die entscheidende emergente Eigenschaft. Und der Wille, insofern er durch Vorstellungen zu einem Objekt bestimmt sei, besitze durch diese seine teleologische Struktur ein Moment von Freiheit gegenüber den physiologischen Vorgängen des Nervensystems und Gehirns.

Haag hat mit seinem Ansatz, die Freiheit des Willens als Emergenzphänomen zu konzipieren, sicherlich einen aussichtsreichen Theorieweg eingeschlagen. Seine Ausführungen bleiben allerdings bedauerlicherweise an den entscheidenden Stellen begrifflich unscharf und wenig argumentierend. Wo man als Leser eine sachliche Entfaltung des Gedankens erwarten darf, finden sich zumeist Anhäufungen von Zitaten. Und auch die finale Enthüllung, vermöge derer Haag den Knoten zerschlagen zu können glaubt, will nicht recht überzeugen. Denn es ist zwar ohne Zweifel richtig, dass Intentionalität und damit der Ausgriff auf Noch-nicht-Seiendes das Kennzeichen des Bewusstseins und gegenüber den biochemischen Vorgängen im Gehirn die wohl entscheidende neue Qualität ist. Doch ob darin bereits Freiheit als Voraussetzung enthalten ist und unsere intentionalen Vorstellungen und praktischen Zielsetzungen nicht selber wieder am Gängelband neuronaler Entladungen liegen, ist ja gerade die Frage. Nur weil unser Wollen teleologisch verfasst ist, wir also sehenden Auges nach etwas streben, ist noch nichts darüber entschieden, ob wir das Objekt un-

⁹ *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, B 27.

¹⁰ *Ebd.*, B 5.

seres Wollens frei bestimmen oder doch zumindest aus Alternativen frei auswählend verwirklichen können.¹¹

III.

Dem Dialog zwischen Natur- und Geisteswissenschaftlern ist der Sammelband von *Christian Geyer: Hirnforschung und Willensfreiheit. Zur Deutung der neuesten Experimente* gewidmet. Er befasst insgesamt 30 Kurzbeiträge, die den provokanten Streitpunkt aus unterschiedlichen Blickwinkeln angehen. Namhafte Autoren beider Seiten kommen hier zu Wort und bilden zusammen einen reichhaltigen und differenzierten Querschnitt durch die derzeitige Meinungslandschaft, darunter etwa Gerhard Roth und Benjamin Libet für die eine, Reinhard Brandt und Otfried Höffe für die andere Seite. Im Folgenden seien exemplarisch zwei Aufsätze herausgegriffen.

Der Neurophysiologe *Wolf Singer*, einer der Wortführer der laufenden Debatte, identifiziert in seinen Text »Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen« zwei Ursachen, weshalb wir uns die Illusion ausbilden können, selbstbestimmte Wesen zu sein. »Eine zentrale Rolle scheint dabei dem Faktum zuzukommen, daß uns bei weitem nicht alle Vorgänge in unserem Gehirn bewußt werden.« (S. 46) Zum Beispiel wertet unser Gehirn Signale bezüglich unseres Blutdrucks oder des Blutzuckerspiegels aus und nimmt gegebenenfalls regulierend Einfluss; jedoch haben wir darauf keinen bewusstseinsmäßigen Zugriff. Wir werden auf diese Determinanten nicht aufmerksam und können sie deshalb nicht als Begründungen für unser Tun und Lassen anführen. Die Erfahrung, frei zu sein, bleibe mithin widerspruchlos, so Singer, weil wir derjenigen nervösen Vorgänge nicht gewahr werden, welche unsere Entscheidungen immer schon einschränken; was wir bewusst erleben, gilt uns daher nicht als verursacht. Eine andere Voraussetzung für die Konstitution eines sich autonom wählenden Selbst liegt in der gesellschaftlichen Interaktion. Nach Singer ist unser Selbstmodell wesentlich ein »soziales Kon-

¹¹ Eine *starke* Variante des Emergentismus ist demgegenüber mittels des Begriffs der Autopoiesis formuliert worden, welchen die Neurophysiologen Humberto R. Maturana und Francisco J. Varela zu Beginn des letzten Jahrhunderts aufgebracht haben. Insbesondere der deutsche Soziologe Niklas Luhmann hat das Konzept aufgegriffen und derart generalisiert, dass auch das Bewusstsein als ein rekursiv geschlossener Reproduktionszusammenhang in den Blick gerät. Danach liegt Freiheit in dem Ausmaß vor, in dem das Bewusstsein in einem Feld selbsterzeugter Komplexität eigendynamisch operieren und sich gegenüber dem Nervensystem unseres Körpers, mit dem es strukturell gekoppelt ist, Indifferenz leisten kann. Vgl. N. LUHMANN: *Die Autopoiesis des Bewußtseins*, in: *Soziale Welt* 36 (1985), S. 402–446. Siehe dazu auch H. WASSER: *Psychoanalyse als Theorie autopoietischer Systeme*, in: *Soziale Systeme* 2 (1995), S. 329–350; H. v. FOERSTER: *Wissen und Gewissen. Versuch einer Brücke*, hg. von Siegfried J. Schmidt, Frankfurt a. M. 1993; E. v. GLASERS-FELD: *Wege des Wissens. Konstruktivistische Erkundungen durch unser Denken*, Heidelberg 1997; P. WATZLAWICK: *Münchhausens Zopf oder Psychotherapie und »Wirklichkeit«*, Bern 1988.

strukt« (ebd.). Eine erste und mit Sicherheit prägende Begegnung mit der Zuschreibung von Autonomie machen bereits Kleinkinder. Die antreibende Zurechtweisung der Eltern oder anderer Bezugspersonen, dieses zu tun und jenes zu lassen, nährt die Vorstellung, man könne sich in derselben Situation auch anders verhalten – und es liege ganz bei einem selbst.

Wir unterscheiden gemeinhin zwischen freien und unfreien Handlungen. Für erstere sind wir bereit, Verantwortung zu übernehmen, für letztere machen wir mildernde Umstände geltend und fordern Nachsichtigkeit. Aus neurologischer Sicht allerdings, betont Singer, ist diese Unterscheidung unplausibel. Denn wir gehen anscheinend davon aus, dass Motive, die wir zu Bewusstsein bringen und einer Deliberation unterziehen können, einen freien Willen erlauben, während Motive, die nicht bewussteinsfähig sind, unser Verhalten gleichsam hinter unserem Rücken uns abnötigen. Doch »in beiden Fällen werden die Entscheidungen und Handlungen durch neuronale Prozesse vorbereitet, nur daß in einem Fall der Scheinwerfer der Aufmerksamkeit auf den Motiven liegt und diese ins Bewußtsein hebt und im anderen nicht«; aber, so Singer weiter, »der Abwägungsprozeß selbst beruht natürlich in beiden Fällen auf neuronalen Prozessen und folgt somit [...] deterministischen Naturgesetzen« (S. 52). Frei nach Goethes Mephisto werden wir auch da geschoben, wo wir selber zu entscheiden meinen. Dass am bewussten Abwägen und Bevorzugen von Handlungsgründen gehirnphysiologische Vorgänge auf die eine oder andere Weise beteiligt sind – was leicht zuzugeben ist, auch wenn hier unklar bleibt, wie dieses »beruhen« näher zu fassen ist –, versteht Singer leichthin so, dass es sich dabei um mentale Ausläufer von Ereignissen handelt, die zuvor bereits auf subpersonaler Ebene stattgefunden haben und die starren, Kontingenz wirksam ausschließenden Gesetzmäßigkeiten unterliegen.

Auf diese Thesen reagiert *Thomas Buchheim* in seinem Textbeitrag »Wer kann, der kann auch anders«. Buchheim meldet berechtigte Zweifel an, dass aus den Erkenntnissen der Neurobiologie unwidersprechlich klar gefolgert werden muss, wie unter anderem Singer es tut, dass sämtliche Verhaltensweisen des Menschen, seine Gefühle und Gedanken, auf automatisch-unbewusste neuronale Signalverarbeitungen im Gehirn zu reduzieren sind. Buchheim hakt dort ein, wo aus naturwissenschaftlichen Befunden philosophisch gehaltvolle Schlussfolgerungen gezogen werden, die sich anschicken, unser Selbstbild grundlegend umzukrempeln.

Ersten Verdacht erregt Singers Umgang mit dem Verb »können«. Gegen Singers Annahme, der zufolge keiner anders kann, als er ist, macht Buchheim geltend, dass jedem Können wesentlich ein irreales Moment anhaftet, »etwas, das noch nicht ist, aber kraft des Könnens sein könnte – was Singer völlig verkannt zu haben scheint« (S. 159). Jedes Können bezieht sich auf eine Tätigkeit, die nicht schon ausgeführt ist, weshalb es »nicht im Gegenwartscharakter neuronaler Muster al-

lein zu Hause« (ebd.) sein kann. Die philosophisch interessante Frage ist es deshalb, ob der Determinismus mit der *Irrealität des Kontrafaktischen* zurechtkommt. Wenn Handlungen aufgrund der Vorstellung von etwas zustande kommen, was nicht der Fall ist, dann verdanken sie sich offenbar einem Vorgriff auf Nichtseiendes. Einen solchen Vorgriff aber, darin geht Buchheim mit Haag konform, können nur intentionale Einstellungen leisten; Synapsen, Transmitter und elektrische Impulse hingegen vermögen dies nicht. »Wäre eine Entscheidung [...] nichts als ein Bündel von tatsächlich auftretenden neuronalen Erregungszuständen, dann könnte von einem Können [...] gar nicht mehr die Rede sein.« (S. 160)

In diesem Zusammenhang erscheint auch, so kann man ergänzen, Singers Auffassung vom Anderskönnen als fraglich. Denn es sei eine geradezu »triviale Erkenntnis«, schreibt er, dass »eine Person tat, was sie tat, weil sie im fraglichen Augenblick nichts anders konnte – denn sonst hätte sie ja anders gehandelt« (S. 64). Diese Einlassung ist mehr als abenteuerlich. Dass eine Person *de facto* so oder so gehandelt hat, soll nach Singer anzeigen, dass sie auch gar nicht anders hätte handeln können. Am geschichtlichen Auftreten der Tat lasse sich im Rückblick ablesen, dass die einzige Möglichkeit, in welcher der Akteur stand, zugleich diejenige war, welche er auch verwirklicht hat. Dieser Schluss ist unstatthaft. Wir können nicht allein daraus, dass sich jemand in einer bestimmten Situation nicht anders verhalten hat, schließen, dass er sich gar nicht anders verhalten konnte. Die Fähigkeit zum Anderskönnen schließt den Irrealis unverbrüchlich mit ein, dem zufolge Möglichkeiten zwangsläufig unberücksichtigt bleiben müssen, wo Personen überhaupt handelnd Wirklichkeit gestalten. Recht besehen offenbart sich hier vielmehr im Scheingewand der Argumentation Singers deterministische Grundansicht. Diese ist aber gerade keine banale, sondern eine hoch problematische und kontroverse metaphysische Behauptung.

Ferner moniert Buchheim die Zuschreibung kognitiver Tätigkeiten an das Gehirn statt an die Person und hält Singer insofern einen Kategorienfehler vor. In der Frage, wer oder was es ist, der oder das eine Entscheidung fällt, betont Singer durchweg, dies sei das Gehirn: *Es* entscheide, vergleiche, wisse und schenke Aufmerksamkeit. Das aber ist, wie Buchheim mit Aristoteles einwendet, ein Missbrauch der Sprache.¹² »So wenig wie meine Hand jemanden ohrfeigt, sondern ich, so wenig entscheidet mein Gehirn, sondern ich. [...] Dadurch, daß ich mit dem Gehirn denke, denkt doch aber nicht das Gehirn statt meiner.« (S. 161) Selbstredend lautet der Vorwurf nicht auf harmlose Sprachverwirrung. Vielmehr steht der darin sich ausdrückende folgenschwere Gedanke unter Kritik, dass die Instanz, die als der eigentliche Urheber unserer Handlung fungiert, in Wahrheit das Gehirn sei. Demgegenüber mahnt Buchheim an, dass im menschlichen Hirn wohl synaptische Übertragungen, zelluläre Spaltungen und elektrische Entladungen stattfinden. Aber das ist ganz offenkundig nicht das, was wir meinen, wenn von psychischen Fähigkeiten wie bewusstem Nachdenken, zielgerichtetem Wollen oder begründetem Entscheiden die Rede ist.

¹² Vgl. *De anima* I 4, 408b7–15.

Ein ganz ähnlicher Einwurf lässt sich im Ausgang von Kants Begriff der Willkürfreiheit entwickeln. Die Freiheit der Willkür liegt nämlich bei Kant, wie oben skizziert, in der Richtung, die Singer und die meisten Protagonisten der Debatte mit der Frage anvisieren, ob wir frei wählen können. Diese Frage betrifft nicht den ersten Impuls, sondern eine spätere Phase der Handlungsvorbereitung, da bereits verschiedene Absichten ausgebildet sind und zur Entscheidung vorliegen. Für Kant ist die Willkür mitsamt der ihr zugehörigen Freiheit ein integrales Moment menschlichen Handelns. Jede Handlung bewegt sich *als solche* in einem Feld, in dem nicht die sture Notwendigkeit herrscht, sondern die Dinge grundsätzlich immer auch anders liegen können. Wie er notiert, muss »die Handlung sowohl als ihr Gegenteil in dem Augenblicke des Geschehens in der Gewalt des Subjekts sein«¹³. Wo der Weltlauf ein für allemal festgeschrieben ist und sich die Ereignisse quasi mechanisch dahinwälzen, sprechen wir gemeinhin nicht mehr von Handlungen. Singers Leugnung jeglicher Kontingenz zugunsten einer einlinigen Festlegung unserer Entscheidungen durch zerebrale Vorgänge verfehlt, wovon sie spricht. Zu handeln bedeutet allemal praktische Setzung von Bestimmtheit im Bereich des Andersseinkönnens¹⁴. Wer nicht so oder anders kann, der kann überhaupt nicht handeln. Die Behauptung einer geirnhysiologischen Determiniertheit menschlichen *Handelns* scheint demnach ein hölzernes Eisen.

Anstoß nimmt Buchheim darüber hinaus an Singers (und Searles) Knüpfung möglicher Freiheit an die Leugnung statt an die Qualität von Determination. Die Opposition von Freiheit und Determinismus ist falsch gestellt, denn das Gegenteil von Determinismus ist nicht Freiheit, sondern Indeterminismus. Man kann daher nicht die Quantentheorie ins Spiel bringen, welche im 20. Jahrhundert die für die klassische Physik beunruhigende Erkenntnis durchgesetzt hat, dass die Natur im Kleinen gar nicht im üblichen Sinne gesetzlich verfasst ist, sondern auf der Ebene der Quanten Sprünge zulässt, die sich dem Ursache/Wirkungs-Schema und jeder vorhersagbaren Regelmäßigkeit entziehen. Es mag zwar *prima facie* verlockend sein anzunehmen, dass die bewusste Erfahrung von Willensfreiheit eine Manifestation des Quanten-Indeterminismus ist; doch dieser Hilfestellung vonseiten der Mikrophysik steht entgegen, dass man die Zufälligkeit quantenmechanischen Verhaltens nicht mit der Freiheit verwechseln darf, die wir unserem Willen beimessen. Frei handeln heißt keineswegs *zufällig* handeln. Nach dem Prinzip der Imputabilität fordern wir von freiwilligen Handlungen, dass sie rückgebunden sind an den Charakter und die Überzeugungen der betreffenden Person, was nur dann möglich ist,

¹³ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, B 59 Anm.

¹⁴ Vgl. R. BUBNER: *Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1984, S. 122.

wenn die Person selbst die Handlung gegen Alternativen festlegen konnte und sie nötigenfalls zu rechtfertigen vermag.

Buchheim stellt klar heraus, dass es »jederzeit die Qualität der Motive, Bedürfnisse, Argumente, sozialen Prägungen etc.« ist, die »für die Zusprechung der Freiheit einer Tätigkeit ausschlaggebend ist, nicht aber die Frage, ob es überhaupt durch irgendwelche Determinationen dahin gekommen ist, daß jemand so handelt, wie er handelt« (S. 163). Determinismus sei nachgerade die Voraussetzung für Willensfreiheit. Denn freie Handlungen sind nicht einfach solche, die wir bewusst ausführen, wie Singer meint, die aber ansonsten wie von selbst durch uns hindurch sich vollziehen. Vielmehr gründen sie auf einem Akt der Zustimmung: »Etwas bewußt tun heißt, es statt und im Unterschied zu seinem Gegenteil zu tun; etwas bejahter Weise tun darüber hinaus, sich selbst zu diesem Tun zu verstehen.« (S. 162) Man nennt eine Entscheidung nicht deshalb frei, weil sie durch gewisse Faktoren *nicht* eingeschränkt war, sondern weil die beteiligten Faktoren von besonderer, nämlich genuin intellektueller, Qualität waren. Es ist das Alternativen prüfende und Motiven nachspürende Überlegen, das uns erlaubt, die Realisierung einer Absicht aufzuschieben, umzuleiten oder ganz zu versagen.

Freilich muss man einräumen, dass Buchheim unter der Hand die Stoßrichtung des Determinismus verändert. Er gebraucht das Wort anders als Singer. So sehr er auch damit richtig liegt, nicht dem Mythos der Unbedingtheit aufzusitzen, weil Freiheit nicht ernsthaft als grenzenlose Unbeschränktheit des Wollens angesehen werden kann, redet er doch von »determinieren« in einem vergleichsweise schwächeren Sinn. Danach findet der menschliche Wille seine Freiheit nicht in der Abwesenheit von Determination, sondern gerade im Sich-selber-zu-einer-Handlung-Bestimmen auf der Basis rationaler Gründe – wobei diese praktische Selbstbestimmung einer Person, wie Buchheim in einer eigenen monographischen Abhandlung zu dem Thema weiterdenkt, sich immer nur *sub specie* von inhaltlich gesättigten Kriterien der Richtigkeit und Unrichtigkeit des jeweiligen Handelns, welche aus dem Austausch mit anderen und dem Aufbau einer gemeinsamen Welt hervorgehen, vollzieht, so dass Freiheit einen Zug ins Intersubjektive besitzt und in der beständig neu herzustellenden *Gegenseitigkeit* zwischen den Standpunkten mehrerer Akteure sich abspielt.¹⁵

Singer hingegen vermenget wie viele andere, die an der Freiheitsdiskussion Anteil nehmen, ganz offen Determinismus und Kausalprinzip. Determinieren heißt ihm nicht bestimmen, sondern *vorausbestimmen*: Alles, was passiert, legt im Vorhinein fest, was im Weiteren geschehen wird. Mit Kant lässt sich hier Klarheit über die Begriffe zurückgewinnen. Denn durch seine Ausführungen in der *Kritik der reinen Vernunft* tritt deutlich hervor, dass der Determinismus eine über das rein formale Kausalgesetz hinausgehende Behauptung aufstellt.¹⁶ Dieses nämlich besagt lediglich, dass alle Erscheinungen in Ursache/Wirkungs-Verhältnissen stehen. Jedes Ereignis

¹⁵ T. BUCHHEIM: *Unser Verlangen nach Freiheit. Kein Traum, sondern Drama mit Zukunft*, Hamburg 2006. Siehe auch DERS.: *Libertarischer Kompatibilismus. Drei alternative Thesen auf dem Weg zu einem qualitativen Verständnis der menschlichen Freiheit*, in: F. HERMANNI/P. KOSLOWSKI (Hg.): *Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektiven*, München 2004, S. 33–78.

¹⁶ Vgl. KrV B 232ff.

ist durch etwas bewirkt, und es verursacht seinerseits andere Ereignisse. Demgegenüber ist es eine empirische Angelegenheit, inwieweit unter gewissen Phänomenen regelmäßige Zusammenhänge bestehen: Folgt auf x immer y ? Determiniert das Auftreten von x , dass in der Folge y geschieht? Gerade in der vielschichtigen und durchaus tückischen Frage nach der Freiheit des Willens muss klar getrennt bleiben, was nicht dasselbe ist: die einsichtige These, dass eine jede handlungswirksame Entscheidung selber ursächlich bedingt ist, und die viel weitergehende Ansicht, dass das Vorliegen der jeweiligen Ursache, sei diese beispielsweise gehirnpfysiologischer Art, mit Notwendigkeit eine *bestimmte* Handlungsentscheidung nach sich zieht. Es scheint demnach schon vieles vorentschieden, je nachdem, welcher inhaltlichen Auslegung des Kausalprinzips man anhängt. Und wenn wir mit Kant Kausalität nichtdeterministisch denken, ist das bloße Verursachtsein unserer Handlungen und Entscheidungen durch neuronale Funktionen unseres Gehirns allein keineswegs schon freiheitsgefährdend.

IV.

Eine andere Facette des Komplexes Willensfreiheit betrifft die Frage nach Verantwortlichkeit und strafrechtlicher Schuld. Sind Personen für ihr Handeln verantwortlich? Können wir Handlungen einzelnen Personen als Urheber so zurechnen, dass diese Personen im Falle einer Verletzung geltenden Rechts juristisch zur Rechenschaft gezogen werden können? Diesen und anderen Fragen widmet sich der Sammelband *Willensfreiheit und rechtliche Ordnung*, herausgegeben von *Ernst-Joachim Lampe*, *Michel Pauen* und *Gerhard Roth*. Darin finden sich dreizehn Beiträge, die die Problemstellung unter mehreren Gesichtspunkten, gruppiert zu den Themenbereichen Philosophie, Psychologie und Neurowissenschaft, Rechtsgeschichte, Privatrecht, Staatsrecht und Strafrecht, beleuchten und einen guten Überblick über die Schwierigkeiten und Argumentationsstrategien in dieser Sache vermitteln. Ich werde mich abermals auf zwei Texte konzentrieren.

Der erste entstammt der Feder von *Gerhard Roth*, *Monika Lück* und *Daniel Strüber* und behandelt die »Willensfreiheit und strafrechtliche Schuld aus Sicht der Hirnforschung«. Die Autoren beschäftigen sich mit dem »dem deutschen bzw. kontinental-europäischen Strafrecht zugrunde liegenden Begriff der Willensfreiheit« (S. 126). Dieser ist zwar im deutschen Recht nach der herrschenden Auffassung die Voraussetzung des Schuldgrundsatzes,¹⁷ jedoch sei er angesichts der neuesten naturwissenschaftlichen Ergebnisse über den Zusammenhang von neuronalen Gehirnakti-

¹⁷ Vgl. H.-H. JESCHEK/T. WEIGAND: *Lehrbuch des Strafrechts. Allgemeiner Teil*, Berlin 1996⁵, S. 407f.

vitäten und vermeintlich freien willentlichen Handlungen fragwürdig geworden. Er begründe kein überzeugendes Strafrechtssystem. Man müsse sich nach Alternativen umschaun.

Im deutschen Strafrecht hat das Prinzip der Schuld grundlegenden Charakter und sogar den Rang eines Verfassungsrechtssatzes. *Nulla poena sine culpa*, niemand darf für eine Tat bestraft werden, wenn ihn keine Schuld trifft (GG Art. 103, Abs. 2). Das Strafgesetzbuch sieht in der Schuld die logische Bedingung jeder Strafe, führt allerdings verschiedene Schuldausschließungsgründe an (§ 46 Abs. 1 StGB). Wie dieses Prinzip zu begründen ist, darüber werden kontroverse Auseinandersetzungen geführt.¹⁸ Einem Grundsatzurteil des Großen Senats des Bundesgerichtshofes aus dem Jahre 1952 zufolge wird mit »dem Unwerturteil der Schuld« einem Täter vorgeworfen, dass »er sich für das Unrecht entschieden hat, obwohl er sich rechtmäßig verhalten, sich für das Recht hätte entscheiden können. Der innere Grund des Schuldvorwurfs liegt darin, daß der Mensch auf freie, verantwortliche, sittliche Selbstbestimmung angelegt und deshalb befähigt ist, sich für das Recht und gegen das Unrecht zu entscheiden.«¹⁹

Freiheit versteht der BGH alternativistisch als *Anderskönnen unter gegebenen Bedingungen*. Freiheit sei demnach an die Vorstellung gebunden, dass »der Wille dann »frei« ist, wenn er aus sich heraus, »selbstinitiiert« und ohne außer ihm liegende Gründe oder Ursachen eine Handlung bestimmt« (S. 128). Dem Täter werde unterstellt, dass er sich über alle inneren und äußeren Antriebsfaktoren habe hinwegsetzen können; und seine Schuld bestehe darin, dass er dies nicht getan habe.²⁰ »Es mögen äußere und innere Bedingtheiten jeglicher Art, Zwänge oder Motive, vorliegen, welche die Handlung einer Person in die eine oder andere Richtung drängen – die Letztentscheidung darüber, wie gehandelt wird, liegt jedoch bei diesem freien Willen« (ebd.).

Diesen Freiheitsbegriff halten die Autoren für unzulänglich, denn er stimme nicht mit den neuesten Erkenntnissen der Neurologie und Psychologie über die hirnelektrische Steuerung von Willenshandlungen überein. Es sei vielmehr das »deterministisch verfahrenende« (ebd.) Netzwerk unseres Gehirns, das in Abhängigkeit von genetischen Dispositionen, frühkindlichen Prägungen, Erziehung und individueller Erfahrung *unterhalb* der bewussten Motivebene alle maßgebenden Entscheidungen treffe, sie mögen uns in der Folge zu Bewusstsein kommen oder nicht. Des Weiteren zeigten empirische Untersuchungen an Gewaltverbrechern, dass deren Verhalten durch Faktoren bestimmt werde, die nicht ihrer Willens-

¹⁸ Vgl. K.-J. GRÜN/M. FRIEDMAN/G. ROTH (HG.): *Entmoralisierung des Rechts. Maßstäbe der Hirnforschung für das Strafrecht*, Göttingen 2008.

¹⁹ BGHSt 2, 200. Zitiert nach C. ROXIN: *Strafrecht. Allgemeiner Teil*, Bd. 1, München 1997, S. 732.

²⁰ H.-L. SCHREIBER: *Ist der Mensch für sein Verhalten rechtlich verantwortlich?*, in: B.-R. KERN/E. WADLE/P. SCHROEDER/C. KATZENMEIER (HG.): *Humaniora. Medizin – Recht – Geschichte*, Berlin/Heidelberg 2005, S. 1069–1078.

kraft unterlägen, und dass sie deshalb auch nicht im traditionellen Sinne schuldig seien.²¹ Werden diese Faktoren in Rechnung gestellt, birgt das Konsequenzen für die Begründung des Strafrechts. Denn niemand »kann für seine Gene, seine Gehirnentwicklung, für traumatisierende Erlebnisse im Kindesalter und ein negatives soziales Umfeld verantwortlich gemacht werden und entsprechend ebenso wenig für eine mangelnde Impulshemmung, niedrige Frustrationsschwelle und die Neigung zu körperlicher Gewalt« (S. 134f.). Im Hintergrund steht eine inkompatibilistische Auffassung, die Schuld an Andershandelnkönnen bindet. Wo keine alternativen Möglichkeiten, da auch keine Verantwortung.

Gegen das alternativistische Schuldprinzip und das Verständnis von Strafe als Sühne und Vergeltung plädieren die Autoren statt dessen für eine Beschränkung des Schuldbegriffs auf *bloße Normenverletzung* sowie für eine Umarbeitung des Strafrechts in Richtung auf andere Strafzwecke, namentlich *General- und Spezialprävention*. Danach handle ein Täter schuldhaft, »wenn er die Tat beging, obwohl er für Normen ansprechbar war und eine hinreichende Fähigkeit zur Selbststeuerung hatte« (S. 135). Der Nachweis eines tatsächlichen Andershandelnkönnens sei nicht führbar und entsprechend für das Schuldprinzip irrelevant. Die Vorstellung von Schuld als einer reinen Normverletzung sei hingegen kompatibel mit einem Freiheitsbegriff, dem zufolge Willensfreiheit dann verwirklicht ist, wenn von der betreffenden Person »die willens- und handlungsrelevanten Motive und Gründe reflektiert wurden« (S. 136).²²

Mit derselben Frage setzt sich auch *Georg Mohr* in seinem Aufsatz »Welche Freiheit braucht das Strafrecht?« auseinander. Er schlägt vor, bei der Erörterung der Bedeutung der Freiheit für das Strafrecht die philosophische Aufmerksamkeit auf die interne Logik unserer normativen Legitimationsdiskurse zu lenken. Anstatt nach Freiheit als einer hinreichend identifizierten oder identifizierbaren Eigenschaft des Menschen zu fragen, sollten wir uns dem Thema von der eingespielten Praxis in den entsprechenden Institutionen her nähern: »Welche Zielvorstellungen von rechtlich regelbaren Handlungskoordinationen sollen in welcher Weise in das normative Profil der strafrechtlichen Sanktionspraxis eingehen? Oder kurz: Welche Freiheit braucht das Strafrecht?« (S. 85)

Die Zwänge, auf die sich das Recht zu erstrecken vermag, sind soziale Zwänge, »solche, die von Menschen gegenüber anderen Menschen ausgehen« (S. 88). Das

²¹ Vgl. M. LÜCK/D. STRÜBER/G. ROTH (HG.): *Psychobiologische Grundlagen aggressiven und gewalttätigen Verhaltens*, Hanse-Studien V, Oldenburg 2005.

²² Vgl. M. PAUEN/G. ROTH: *Freiheit, Schuld und Verantwortung. Grundzüge einer naturalistischen Theorie der Willensfreiheit*, Frankfurt a.M. 2008. In eine ähnliche Richtung gehen die Argumente von H.G. FRANKFURT: *Willensfreiheit und der Begriff der Person*, in: P. BIERI (Hg.): *Analytische Philosophie des Geistes*, Bodenheim 1993², S. 287–302.

Recht hat nicht, jedenfalls nicht unmittelbar, die Aufgabe, seelenbildnerisch auf den mentalen Innenraum unseres Bewusstseins einzuwirken. Die Domäne des Rechts liegt im *Äußeren*, wie Mohr mit Kant zu sagen weiß: Es soll Freiheit ermöglichen, indem es Bewegungsspielräume koordiniert und die Handlungen des einen mit denen der anderen nach gleichen Regeln kompatibel macht.²³ Die Zwangsbefugnis, mit der die exekutive Rechtsdurchsetzung bewehrt ist, dient der Vorbeugung oder Beseitigung von Hindernissen legitimen Freiheitsgebrauchs. Das ist aber noch nicht alles. Denn das Recht wäre insgesamt ein gegenstandsloses Unterfangen, wenn es zuträfe, dass »aus der Tatsache der neurophysiologisch-kausalen Basis von Bewusstseinszuständen [...] folgte, dass wir nicht handeln, sondern in unserem Gehirn nur subpersonal prädestinierte Kausalwirkungen ablaufen, die nicht [...] durch Gründe und Entscheidungen gesteuert werden können« (S. 89). Das Recht schafft laut Mohr nicht nur Handlungsfreiheit, sondern indirekt auch den Raum für die Ausbildung von *Willensfreiheit*. Es fordert geradezu zur Ausbildung von Willensfreiheit auf, denn der einzelne ist in der Ausgestaltung seiner rechtlich zugemessenen Freiheitsparzelle aller Vorgaben ledig, so dass er je eigene Kriterien und Maximen eigenverantwortlich ausbilden muss.

Doch selbst wenn Freiheit, so erklärt Mohr, nur eine Chimäre wäre, wäre es gleichwohl keineswegs müßig, über die Ermöglichung von Freiheit *qua* Recht zu sprechen. Denn wie Singer und andere selber verschiedentlich ausführen, findet das zu Lebzeiten erworbene Wissen eines Menschen durchaus Eingang in die kausale Geschichte des Gehirns und modifiziert die angeborenen neuronalen Verschaltungsoptionen; Erziehungs- und Erfahrungsprozesse prägen die strukturelle Ausformung der Nervennetze innerhalb des genetisch vorgezeichneten Gestaltungsspielraumes.²⁴ Das gilt auch und gerade für das soziale Umfeld, weshalb der Gedanke weiterhin sinnvoll bleibt, dass »die in der rechtlichen Verfassung einer Gesellschaft sich artikulierende Normkultur mit ihren Ansprüchen, Verboten und Forderungen sowie mit ihrem impliziten und expliziten Selbstverständnis der beteiligten Personen einen ›kausalen Niederschlag‹ in den Gehirnen findet« (S. 90). Die Unterstellung von Willensfreiheit, die das Recht machen muss, sei die Bedingung äußerer Freiheit; und umgekehrt bringe die institutionell gesicherte Handlungsfreiheit in der Folge innere Freiheit auf den Weg. Die Kultur der Freiheit ist mithin eine *sich selber erzeugende Praxis*, was Mohr als »Münchhausen-Theorie« (S. 90, Anm. 31) bezeichnet.

V.

Lässt man die seit geraumer Zeit andauernde Debatte Revue passieren, kann man sich des Eindrucks nur schwer erwehren, dass sie sich selber nicht

²³ Vgl. *Metaphysik der Sitten. Rechtslehre*, B 30 ff.

²⁴ Vgl. W. SINGER: *Verschaltungen legen uns fest: Wir sollten aufhören, von Freiheit zu sprechen*, in: C. GEYER (Hg.): *Hirnforschung und Willensfreiheit*, a.a.O., S. 54f.

richtig versteht. Viele Darstellungen empirischer Befunde sind mit konzeptuellen Verwirrungen behaftet, die auf undurchschauten *philosophischen Voraussetzungen* beruhen. Die experimentell gesammelten Daten über neuronale Aktivitäten und so genannte Bereitschaftspotenziale, mit welchen die moderne Hirnforschung aufwartet, sind eines – die freiheitsskeptischen Schlussfolgerungen allerdings, die darauf aufbauend ihre Legitimation erhalten sollen, sind etwas ganz anderes. Vor allem sind sie nicht neutral, geschweige denn selbstverständlich. Im Hintergrund steht je schon ein bestimmtes begriffliches Bezugssystem, eine Menge von metaphysischen Überzeugungen, in deren Rahmen sich der auswertende und erklärende Umgang mit den Messergebnissen allererst formieren kann. Will man unter Hinweis auf Resultate der Neurobiologie die Möglichkeit von Willensfreiheit bestreiten, verpflichtet man sich *ipso facto* auf gewisse, selber nicht mehr neurobiologisch überprüfbare Vorannahmen.

Diesen blinden Fleck rechnet *Geert Keil* der naturwissenschaftlich motivierten Freiheitskritik vor. In seiner als Einführung in das Thema *Willensfreiheit* angelegten Monographie prüft er im abschließenden Kapitel »Willensfreiheit und Hirnforschung«, inwieweit die neuesten Resultate der empirischen Humanforschung den erreichten Diskussionsstand berühren bzw. wie sich ganz allgemein das Verhältnis von Philosophie und Neurowissenschaft bestimmt. »Stützen neurowissenschaftliche Befunde den Determinismus? [...] Gibt es Befunde, die einer empirischen Widerlegung der Willensfreiheit gleichkommen?« (S. 155)

Keil setzt sich mit jenen, vor allem im deutschsprachigen Raum populären Interpretationen der Libet-Experimente auseinander, denen zufolge einerseits im Hinblick auf unser Bewusstsein der Epiphänomenalismus bewiesen und andererseits hinsichtlich der Freiheit des menschlichen Willens eine empirische Widerlegung geführt worden sei. Und er legt den Finger in die Wunde ihrer *uneingestandenen Voraussetzungshaftigkeit*. Denn was hier unausgesprochen bleibt und was es daher philosophisch aufzudecken gilt, ist nach Keil ein verschwiegener Vulgär cartesianismus. Ein Cartesianer würde erwarten, dass der Auslöser einer neuronalen Kausalkette ein introspektiv zugänglicher mentaler Steuerungsanstoß ist, der selber keine Ursachen in den Gehirnprozessen des menschlichen Körpers hat. Die Absichtlichkeit der daraus herfließenden Handlung würde dann in ihrem Bewirktheits durch jenen, selber unbewirkten mentalen Erstanstoß bestehen. Das heißt aber, mentale Verursachung menschlichen Verhaltens würde nach dem Modell eines unbewegten Bewegers gedacht.²⁵

²⁵ So unterstellt etwa Roth seinem fiktiven Gegner, Freiheit sei einzig und allein in Form absoluter Urheberschaft vorstellbar: »Der freie Akt darf natürlich selbst nicht wieder zerebral bedingt sein, sondern muss völlig immateriell, d. h. ohne jede Hirnaktivität vor

Dass diese Erwartung durch die Libet-Experimente enttäuscht wurde, verwundert nicht sonderlich. Libets Befunde widerlegen, jedenfalls dem Anschein nach, eine cartesianisierende Auffassung, die heute kaum noch ernstlich vertreten wird. Doch bei näherem Hinsehen ist der unterstellte Zusammenhang von philosophischem Gedankenaufbau und neurowissenschaftlichen Messdaten ganz und gar nicht stichhaltig. Kann man den Cartesianismus überhaupt experimentell überprüfen? Transzendiert er nicht eher die Reichweite derartiger Belegversuche? »Die cartesianische Auffassung der mentalen Verursachung scheint von vornherein so formuliert zu sein, dass sie sich experimentell, also durch Manipulation im Bereich der *res extensa*, weder bestätigen noch widerlegen lässt.« (S. 170) Und das betrifft nicht allein den Cartesianismus. Wie Keil herausstellt, macht uns sein Beispiel auf eine allgemeine Wahrheit aufmerksam. Denn die Behauptung über den epiphänomenalen Status des Bewusstseins und einer empirischen Widerlegung der Willensfreiheit beruft sich auf Resultate aus der Hirnforschung, welche jedoch solch weit reichende Konklusionen aus *prinzipiellen* Gründen nicht zu stützen vermögen. »Die rasant fortschreitende neurophysiologische Forschung vermehrt unser Wissen davon, wie mentale Prozesse physisch realisiert sind, aber sie allein widerlegt weder eine wohlverstandene Freiheitsannahme noch liefert sie neue Argumente in der Determinismusfrage.« (S. 178)

Die kantische Philosophie legt davon ein beredtes Zeugnis ab. Nach Kant handelt es sich um eine unvermeidliche Dialektik, in die das menschliche Nachdenken hineingerät, wenn es einerseits völlig zu Recht dafür plädiert, dass die kausalgesezliche Ereigniskette des Naturgeschehens lückenlos bestimmt ist, aber andererseits mit der gleichen Berechtigung behaupten kann, dass transzendente Freiheit gleichwohl denkbar, ja im kosmologischen Kontext, in welchem sich die Frage nach einem ersten Anfang der Welt im Ganzen stellt, überdies eine Denknotwendigkeit ausmacht. Beide Positionen aber, das ist der entscheidende Punkt, sind *metaphysische* Überzeugungen. Keine von beiden lässt sich auf dem Weg der empirischen Beobachtung und statistischen Datenerhebung beweisen, weil sie auf das Ganze dessen, was ist, ausgreifen; hier sind andere Formen und Verfahren der Rechenschaftsgabe vonnöten. Diese Einsicht sollte sich die gegenwärtige Debatte ins Stammbuch schreiben lassen: Die Neurologie, wenn sie sich anschickt, im Ausgang von experimentellen Laborstudien Schlüsse zu ziehen auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Freiheit des menschlichen Willens, verlässt die heimischen Gefilde und betritt ein anderes Terrain; sie begibt sich auf den »Kampfbereich endloser Streitigkeiten«, den Kampfplatz der Metaphysik.

Freilich ist es nicht Aufgabe der Hirnforschung, den Determinismus zu beweisen oder zu entkräften. Wenn sich ein Hirnforscher dennoch in seinen philosophischen Augenblicken zum Determinismus bekennt, ist ihm

sich gehen.« G. ROTH: *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*, Frankfurt a. M. 2005, S. 436.

das nicht vorzuhalten. Einspruch aber ist geboten, so Keil, wo er ihn als zwingendes Ergebnis einzelwissenschaftlicher Forschung ausgibt (vgl. S. 179). Wenn Singer, Roth und andere aus ihren Arbeiten auf dem Gebiet der Neurobiologie heraus für einen gehirnpfysiologischen Determinismus argumentieren, ziehen sie lediglich die Konsequenzen aus dem, was sie als Vorausannahmen stillschweigend je schon investieren. Denn nur so funktionieren die vermeintlichen Argumente. Nur unter Voraussetzung einer physikalistischen Seinsformel zum Beispiel, der zufolge *alles*, was es gibt, ein körperlicher Gegenstand in Raum und Zeit ist, können kognitionspsychologische Experimente zu dem dann wenig überraschenden Ergebnis führen, dass es *allein* die neuronalen Entladungen in unserem Gehirn sind, die auf unser Bewusstsein, welches ebenfalls von vornherein naturalisiert gedacht wird, einwirken können, und somit »beweisen«, dass unserem Bewusstsein eine wie auch immer geartete irreduzible Dimension von Sinn oder geistige Eigenrealität abgeht. Selbst Libet, der mit seinen Studien den ganzen Stein ins Rollen gebracht hat, konzediert freiweg, dass es sich bei derlei Annahme um, wie er sich ausdrückt, spekulativen Glauben handelt.²⁶

Stephan Zimmermann
Universität Bonn
Institut für Philosophie
Am Hof 1
53113 Bonn
Stephan.Zimmermann@uni-bonn.de

²⁶ Vgl. B. LIBET: *Handlungsabsicht: Haben wir einen freien Willen?*, in: DERS.: *Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert*, Frankfurt a. M. 2005, S. 195. Und Libet hat aus seinen Experimenten niemals gefolgert, Willensfreiheit sei nichts weiter als ein schwärmerisches Luftschloss. Im Gegenteil, er geht sogar davon aus, dass der Wille eine Art Veto besäße, um unbewusst anlaufende zerebrale Impulse gegebenenfalls zu bremsen und die Handlungen, in die sie sonst münden würden, zu unterlassen. Vgl. B. LIBET: *Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action*, a.a.O.; DERS.: *Do we have a Free Will?*, in: *Journal of Consciousness Studies* 6 (1999), S. 47–57; DERS.: *Mind Time. Wie das Gehirn das Bewusstsein produziert*, Frankfurt a. M. 2005, S. 86.

Buchnotizen

REBECCA PAIMANN: *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili* (Spekulation und Erfahrung II, 56). Frommann-Holzboog (Stuttgart-Bad Cannstatt) 2009. 426 S.

Im Jahr 2008 jährte sich der Todestag des Philosophen und Begründers des sogenannten rationalen Realismus Christoph Gottfried Bardili zum zweihundertsten Mal. Er hat im Laufe seines Lebens (1761–1808) zahlreiche Werke und Texte zur Philosophie, über die Stellung und den Wert der Philosophie und zur Philosophiegeschichte veröffentlicht oder intensiv bearbeitet und sich daneben auch immer wieder editorisch betätigt. So weist sein Schaffen ein breitgefächertes Spektrum aus Themen und Sachfragen auf, das es einerseits aus inhaltlichen, andererseits aus historischen Gründen interessant macht – einmal im Hinblick auf die Entwicklung dieses Autors selbst, einmal in bezug auf die Reaktionen und Stellungnahmen seiner Zeitgenossen.

Die Philosophie Bardilis hat insgesamt nur kurze Zeit Aufmerksamkeit erregt – nämlich bei seinen Zeitgenossen –, um danach, nicht zuletzt wegen der in erster Linie negativen Aufnahme bei eben diesen Zeitgenossen, nahezu in Vergessenheit zu geraten und nur noch dann und außerdem selten rezipiert zu werden, wenn es beispielsweise um die Untersuchung der direkten Reaktionen auf Kants Schriften ging. Doch sowohl Bardilis Hauptanliegen – ein logisch wie philosophisch gleichermaßen zu leistender wie auch zu begründender Gottesbeweis – als auch seine Reflexionen auf Wissenschaft, Methode, Vernunft, Moral und schließlich auf den Menschen bringen

philosophisch unbedingt bedenkenwerte Themen zur Sprache.

Bislang liegt allerdings über Bardili keine nennenswerte Literatur vor – eine ihn als Denker eigens untersuchende, sein Werk dabei systematisch erschließende und gehaltlich aufarbeitende Monographie gibt es bisher nicht. Diese Lücke schließt nun die vorgelegte Monographie *Das Denken als Denken. Die Philosophie des Christoph Gottfried Bardili*, um so ein Werk vorzustellen, das zwar heute weitgehend in den Hintergrund gerückt oder oftmals schlicht vergessen ist, das es gleichwohl – wie die Vf. überzeugend zu zeigen vermag – verdient hat, wieder stärkere Beachtung zu finden, weil es zu zentralen Fragestellungen, wie sie im Bereich der klassischen deutschen Philosophie wichtig und bestimmend geworden sind, eine häufig zweifellos eigenwillige, aber trotzdem wegen seines hohen Grades an Originalität und seiner radikalen, wenn auch bisweilen exzentrisch anmutenden, Alternativstellung bedenkenwerte Anstöße bietet.

Bardilis Philosophie ist von ihren Wurzeln her im Zeitalter der Aufklärung zu verorten. Dort bleibt sie allerdings nicht stehen, sondern ragt zu meist betont kritisch in die Epoche des Deutschen Idealismus hinein. Denn Bardilis Denken, das unter das Schlagwort des rationalen Realismus gestellt werden kann, enthält sowohl transzendentallogische als auch idealistische Momente, und an ihm ist manche methodische Gemeinsamkeit mit den es zeitlich umgebenden Ansätzen und Systemen aufweisbar. Trotz seiner interessensmäßig vorgegebenen Rückwärtsgerichtetheit scheint Bardilis Motiv daher fortschrittlich und modern, ohne inhaltlich mit den Entwürfen

seiner Zeit konkurrieren zu können. So bleibt Bardilis Metaphysik letztlich ein Grenzgänger zwischen den Welten und Werten der Tradition und Geschichte auf der einen sowie der Veränderung und Innovation auf der anderen Seite.

Schon die Spannbreite der Aktivität und Arbeitsfelder Bardilis ist beachtlich: Sie reicht von Anfängen in der praktischen Philosophie, in der Bardili primär durch eine Verknüpfung des Willens-, Lebens- und Triebbegriffs eine eigene, bereits vom Denken ausgehende und in ihm fundierte Morallehre entwickeln will (29–55), über Begriffs- und Geschichtsanalysen (57–89) bis hin zu logischen, transzendentalen, religionstheoretischen und prinzipiell epistemologischen Fragestellungen. Sie umfaßt die Erörterungen fremder Positionen, in erster Linie aus der Antike und der Kantischen Vernunftkritik. Sie weiß dabei eine immer weiter intensiviertere Systematik und ein immer weiterreichendes Methodenverständnis in einen immer stärker auf eine Logik der Begründung zulaufenden Denkweg einzubinden. Hier sind bei Bardili Interessens- und Schwerpunktverschiebungen zu konstatieren, die aus dem allmählichen Verschwinden seiner zu Beginn noch stark historischen Sicht- und Arbeitsweise und dem parallelen Aufkommen systematischer und an die unterschiedlichen Ausprägungen der Logik gebundener Forschungen und Analysen zu erklären sind. Je weniger Bardili einerseits die Geschichte als Wirkkraft in das Denken einbezieht, um sich statt dessen den allzeit gültigen Gesetzen der Logik zuzuwenden, und je weniger er andererseits konkrete philosophiegeschichtliche Stellungnahmen in sein Vorhaben einbindet, um sich auf das reine Denken, seine Struktur, Gliederung und Wirkweise zu konzentrieren, desto mehr gewinnt sein Unterfangen an Eigenständigkeit, Profil und Überzeugungskraft.

Durch seine fortschreitende Enthistorisierung der Philosophie gelangt Bardili zu einer Position des Denkens, die durch ihre Geschlossenheit jede Äußerlichkeit zu überwinden versucht und sich dadurch dem stets gesuchten absoluten Grund annähert. Die Vf. vermag es, Bardilis Position auf überaus luzide Weise anhand der *Philosophischen Elementarlehre* (91–129), vor allem jedoch anhand von Bardilis Hauptwerk, dem *Grundriß der Ersten Logik* von 1799 resp. 1800 (131–245) zu rekonstruieren und dem Leser nahezu bringen, ohne seine Ausführungen bloß zu referieren und darzustellen; sie vereinigt also die Vorzüge einer historisch-immanenten und einer auf eigenen systematischen Überlegungen und Einsichten beruhenden kritischen Vorgehensweise.

Als exemplarisch für die Negativreaktionen auf Bardilis Hauptwerk wird die markante Position Johann Gottlieb Fichtes erörtert, die noch den zusätzlichen Reiz besitzt, mit einer sehr aufschlußreichen Kontroverse zwischen diesem Autor und Carl Leonhard Reinhold einherzugehen. Das entsprechende Kapitel (247–288) bietet einen kleinen, aber exemplarischen Einblick in die mannigfaltigen philosophischen Interaktionen der Zeit um 1800. Auf geradezu spannende Weise wird hier offenkundig gemacht, wie Fichte im Laufe seiner von Reinhold angestoßenen Beschäftigung mit Bardili – aus durchaus auch taktischen und politischen Erwägungen heraus – eine immer negativere Haltung zu Bardili einnimmt und konstruiert, in eins jedoch wesentliche Gedanken Bardilis unausgesprochen für sein eigenes Denken übernimmt, verwertet und weiterverfolgt. Der Briefwechsel Bardilis mit dem oft als wankelmütig und notorische Proteus-Natur verschrieenen Reinhold wird in einem eigenen Abschnitt beleuchtet (289–329). Im Gegensatz zu Fichte, aber ohne dessen Wirkmächtigkeit, nahm Reinhold

zeitweilig eine zustimmende Haltung zu Bardilis Philosophie ein.

Schon in seinen *Briefen über den Ursprung einer Metaphysik überhaupt* begann Bardili damit, Philosophie, Logik und Wissenschaften in eine strenge Hierarchie einzugliedern, die Begründungs-, Erkenntnis- und Formzusammenhänge beinhaltet. Auf diese Weise unterwirft er den Denkbereich kontinuierlich einem systematischen Strukturgefüge, das zu einem Denken des Denkens bzw. zu einem Denken als Denken durch das Denken geformt wird. Diese Periode der Bardilischen Tätigkeit läßt sonach das Ziel der Begründung einer komplexen, allumfassenden Logik ins Zentrum treten, deren Entwurf der *Grundriß der Ersten Logik* liefern wird und deren Einzelaspekte und Teilprobleme sich in den in seinem Umkreis entstehenden Schriften bis hin zu *Zwey Worte über das logische Grundverhältniss* (1806) finden werden.

Die vielleicht beste Einführung in das, was der Autor mit seinem eigentlichen Werk beabsichtigt, bietet nach Aussage der Vf. Bardilis *Philosophische Elementarlehre* (in zwei Teilen 1802 und 1806 erschienen). Sie zeigt, welches Philosophieverständnis er besitzt und worin das Besondere seiner Schriften besteht. Bardili gibt im ersten Teil seiner *Elementarlehre* eine an seine eigene Entwicklung sowie partiell auch an Kant angelehnte Gliederung des Weges zur Philosophie, die von der Geschichte über das symbolische Erfassen bis hin zum tatsächlich philosophischen Erkennen aufsteigt, um dadurch zur Wahrheit zu gelangen, die stets als das allgemeinste und vorrangige Ziel zu behandeln ist. Die Philosophie ist für Bardili – und dies arbeitet er in der *Elementarlehre* außerordentlich prägnant heraus – diejenige Wissenschaft, die in ihrer Selbsterkenntnis ihren Gegenstand, in ihrer Selbstreflexion die Sache an sich und in ihrem Selbstdenken die Wahrheit der Natur wie auch

des Grundes begreift und all dies im Begreifen beurteilt. Dadurch ist Philosophie Lehre vom Sein in jeder möglichen Hinsicht. Damit die Philosophie auch Erkenntnistheorie sein kann, was ja für ihr Wahrheitsstreben unabdingbar ist, muß sie Denken sein und als solches ihre eigenen Gesetze, die zugleich die Grundgesetze aller anderen Disziplinen sind und dadurch deren Einheit ermöglichen, aufstellen, d. h., sie muß zur Logik werden, die sich damit als *prima philosophia* herausstellen soll.

Die Darlegung der aus der *Elementarlehre* zu gewinnenden Hauptcharakteristika der Philosophie macht mithin den Einstieg in Bardilis Hauptwerk, den *Grundriß der Ersten Logik*, leichter und deckt dessen Voraussetzungen auf. Während die *Elementarlehre* demonstriert, wie die Philosophie wirklich und als Wahrheitsdenken möglich werden kann, zeigt der *Grundriß*, wie das Denken funktioniert, wie die Logik der Philosophie begonnen und ausgeführt werden kann, was getan werden muß, um Erkennen, Wissen und Denken in ihrem Wesen einzusehen. Zunächst ist dazu das Wesen der Logik zu klären. Indem Bardili die Wechselbestimmung zwischen Logik und Philosophie nachweist, gibt er den Plan zu ihrer beider inhaltlichen und formalen Ausführung an die Hand und bezeichnet so den Grundriß der ersten Logik, die als vom Denken vollzogene Denklehre zur Philosophie wird. Mit dem *Grundriß* legt Bardili folglich ein Werk vor, das die Systemidee der Philosophie weiterverfolgt und ihr eine realistische Komponente zur Seite stellt. Zugleich versucht Bardili, mit seiner *Ersten Logik* über die Philosophie hinauszugelangen und ihr ein die Grenzen des Denkens sprengendes Fundament zu geben.

Im einzelnen führt Bardili Denken und Logik hierbei – teilweise noch im Anschluß an Lambert und Ploucquet – auf die Mathematik bzw. das Rech-

nen zurück und sieht in der Wiederholbarkeit des Einen eine der grundlegendsten Denkbedingungen überhaupt. Qualität, Quantität und Relation, aber auch Raum und Zeit erweisen sich als fundamentale kategoriale Konstruktionsprodukte des Denkens. Wenn das Denken sich in diesem Konstruktionsprozeß, aber auch auf der Basis einer stark durch modaltheoretische Überlegungen geprägten Ontologie und Logik selbst reflektiert und dabei sein Wesen und Vermögen zur Selbstkonstitution erkennt, gelangt es zu seiner inneren Grundfrage nach dem Grund (Prius) und dem Absoluten. Die größten und wohl auch nicht befriedigend gelösten Schwierigkeiten erwachsen Bardili aus seinem Festhalten an einem als ›realistisch‹ intendierten Materiebegriff, einem Stoff, den das Denken vorfindet und gleichwohl doch auch erst durchdringen und hervorbringen soll.

Trotz Bardilis intensiver Bemühungen um Klärung eines offenkundig schwierigen Sachverhalts erfuhr sein *Grundriß der Ersten Logik* vor allem eines: Ablehnung. Obwohl es Reinhold nicht gelang, mit seinen Aufsätzen und der Publikation des Briefwechsels zur Verbreitung oder Akzeptanz des Bardilischen Werks beizutragen, publizierte Bardili doch auch nach dem Erscheinen seines umfanglichsten Buches noch eine ganze Reihe kleinerer Abhandlungen. So entstanden beispielsweise die beiden genannten Teile der *Philosophischen Elementarlehre* und ebenfalls 1806 eine eigene Veröffentlichung *Über das logische Grundverhältnis*, die alle mit dem zentralen Anliegen des *Grundrisses* übereinstimmen, um ihn zugleich an durchaus entscheidenden Stellen zu revidieren und zu verbessern, hauptsächlich was die noch detailliertere Ausarbeitung der Logik in all ihren Stufen anbelangt. Insbesondere rücken hier Kategorien und Prinzipien wie Identität, Nichtidentität und Widerspruch,

Einheit, Setzen und Gegensetzen, Thesis, Hypothesis und Synthesis oder Unterschied und Zusammenhang ins Zentrum eines um den Begriff des Absoluten kreisenden Denkens (355–402). Der immer wieder einmal ins Gespräch gebrachte Einfluß derartiger Spekulationen auf die Entwicklung des Hegelschen Systems wird auch von der Vf. gesehen, benannt und mit der gebotenen Vorsicht diskutiert.

Der sich sprachlich auf höchstem Niveau bewegende und überaus sorgfältig redigierte Band schließt mit einer informativen Übersicht über Bardilis Leben (403–405), einer skizzenhaften Diskussion der wenig umfangreichen Literatur (407–412), dem Literaturverzeichnis (413–417) und den Registern (419–426).

Insgesamt leistet die Vf. mit ihrer Monographie wahrhaft Hervorragendes und Vorbildliches: Sie zeichnet den Denkweg und das System Bardilis in ihrer Entwicklung und ihren Inhalten nach. Die wesentlichen Grundzüge, die sich für die Debatten, Streitgespräche und – um einen Ausdruck von Dieter Henrich zu gebrauchen – philosophischen ›Konstellationen‹ der Zeit als so bedeutsam erwiesen, werden prägnant aufgewiesen und mit denkerisch höchster Souveränität durchdrungen. Das Gedankengebäude Bardilis kann infolgedessen wieder als ein wichtiger, eigenständiger Ansatz innerhalb der heterogenen Einheit derjenigen Epoche, die von Kant ihren bestimmenden Ausgang nahm, freigelegt, der Vergessenheit enthoben, als konstitutiver Teil der klassischen deutschen Philosophie neu präsentiert und ins Gespräch gebracht werden. Denn es zählt zu den unumgänglichen Bedingungen eines jeden möglichen adäquaten Verständnisses der Ganzheit dieser Epoche, nicht nur ihre heute noch als maßgeblich und maßstabsetzend geltenden Exponenten – Fichte, Schelling und Hegel – philosophisch zu ergründen und zu erschließen, son-

dern auch diejenigen Persönlichkeiten einzubeziehen, die zumeist im Schatten derselben stehen, zu ihrer Zeit jedoch ganz anders wahrgenommen, rezipiert und gewürdigt wurden.

Dirk Cürsgen

Ruhr-Universität Bochum
44780 Bochum

Dirk.Cuersgen@ruhr-uni-bochum.de

PETER SLOTERDIJK/SVEN VOELKER: *Der Welt über die Strasse helfen. Designstudien im Anschluss an eine philosophische Überlegung* (Schriftenreihe der Hochschule für Gestaltung Karlsruhe), Bd. 5, München Wilhelm Fink, 2010. 109 S.

Zwei Aspekte machen die Studie in der Größe einer Broschüre über den philosophischen Stand und den praktischen Status des Design interessant: zum einen wird nicht die übliche Kulturkritik um den Scheincharakter des Design geführt, wie sie seit den 1970er Jahren in der Nachfolge des Marxismus üblich war (»die Rolle des Ästhetischen bei der Scheinlösung von Grundwidersprüchen der kapitalistischen Gesellschaft« (21)) oder als Generalkritik an der Plastikwelt der Waren geübt wurde; zum anderen erfolgt die Reflexion nicht freischwebend, sondern als vorausgehender Kommentar zu praktischen Studien, die an der Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe – offenbar bereits im gedanklichen Austausch mit der Philosophie – entstanden sind. Design wird dem entsprechend nicht nur negativ zum Thema von Kulturkritik, wie sie mit Platons Sophistenschelte und ihrem Redemaking beginnt und bis zu Adornos Konsumkritik reicht, sondern positiv im Versuch einer modernen Wesensschau des Designs in Wort und Bild skizziert.

In seinem einleitenden Essay erinnert Sloterdijk daran, daß der Sieges-

zug des Designs nicht mit dem neuzeitlich vermehrten Auftreten sophistischer Produktgestalter zu tun hat, die den Konsumenten zum eigenen Vorteil etwas vormachen wollen, was in der Praxis nicht haltbar ist. Vielmehr erklärt sich das Design seinem Wesen nach aus einer Abhängigkeit von anonymen Fortschrittszenarien, die eine fortlaufende Verbesserung und funktionelle Überbietung von Gerätschaften vorsehen: jedes Gerät steht im Konkurrenzkampf mit seinen Vorgängern und muß immer deutlich mehr und absehbar anderes können, um wahrgenommen und gekauft zu werden. Das Design kommt dann nach Sloterdijk an der Stelle ins Spiel, an der eine technisch kompliziert gewordene Gerätschaft eine Außenseite braucht, die es weiter bedienbar und beherrschbar macht, gerade für den Laien, der wir alle angesichts des komplexen Innenlebens unserer Gebrauchsgegenstände immer sind. Drei Aspekte ergeben sich aus dieser Verortung des Designs: erstens erscheint es als eine »Simulation von Souveränität« (10), zweitens als ein »kategorischer Imperativ der Warenwelt« (17) und drittens als eine auf das »Ego angewandte Kunst« (21). Während sich das Design an der Schnittstelle von Mensch und Gerät also zuerst nach den Ülichkeiten des Gebrauchs richtet, die als jene des »Rituals« (10) angesprochen werden, dann nach denen des Kapitals und deren Markterfordernissen, wird zum Schluß noch die Frage gestellt, ob durch die Kolonisierung der Lebenswelt durch eben jene Imperative von Ritual und Kapital nicht der Mensch selbst zum bloßen Designobjekt wird. Verbunden damit ist die zum Schluß auch bedrohliche Aussicht, daß der Mensch wie ein jedes Kunstobjekt zwischen der Alternative einer vollkommenen Erfolgsgeschichte oder einem abgründigen Vergessenwerden schwanken muß. Mit Heidegger wird die Ambivalenz des Menschseins in seinem Selbstverständ-

nis als »angewandte Kunst« existenzialistisch aufgeladen und zum Motiv eines »Titanenkampf(es)« (23).

Erstaunlich an dieser existenziellen Schlußwendung ist erst einmal Sloterdijks neu hinzugewonnene Nachdenklichkeit gegenüber einem Design, das mit Nietzsche nicht wie bisher nur Segen, sondern eben auch mit Heidegger Fluch sein kann: »Designer sind auch Maskenbildner für bodenlose Zuversicht und Schöpfer von Simulationsmitteln für trügerische Hoffnungen und falsche Auswege« (24). Erstaunlich ist weiter, daß jene »falsche(n) Auswege« gleich wieder als Holzwege im Sinne des späten Heidegger erscheinen, mit denen sich umstandslos »Szenarien eines Tiefenweltkrieges« verbinden lassen.

Kritisch anzumerken bleibt in dem Zusammenhang, daß die philosophische Verortung des Designs selbst wieder als eine philosophische Designmaßnahme erscheint: muß doch für die postulierte Übermacht von Design wiederum vorausgesetzt werden, daß sich dem Design (der Gadgets, der Waren, des Ego) gar nichts mehr entgegenstellt, an dem sich Sinn und Unsinn der Gestaltungsmaßnahmen noch bemessen oder begrenzen ließe. Konsequenz wird an der Schnittstelle von Gerät und Mensch von Sloterdijk dem entsprechend auf Menschenseite auch keine menschliche Praxis mehr angeführt, die ein Eigenrecht beanspruchen könnte, sondern nur ein »Ritual«, das nur ein anderer Ausdruck für die Beliebigkeit der Erfindung jeder koordinierten Zusammenarbeit ist; auf Warensseite sperrt sich auch keine Sach- und Funktionslogik mehr gegen das Design, weil jede genügend radikale Neuerung das Bewährte souverän übertrumpft; und das Ego schließlich angesichts solch souveräner Weltverhältnisse zur eigenen Versachlichung gezwungen erscheint, in der es auch noch sich selbst vergißt. In Sloterdijks »Szenarien eines Tiefenweltkrieges«

kämpft das Design genaugenommen nur noch gegen sich selbst, mit einem Erfolg, der auch noch Sieg in der Niederlage verspricht, weil das dahinterstehende Prinzip offenbar das immergleiche ist. Design ist demnach als die Emanzipation der Außenseite zu Lasten eines jeden inneren Wertes zu denken, und zwar so radikal, daß auch noch die eben gemachte Feststellung über die Äußerlichkeit der Designwelt selbst nur noch an der Oberfläche des Designgedankens kratzt und demnach gar kein echter Einwand mehr ist.

Fraglich bleibt in dem Zusammenhang, ob erstens: die neu und jetzt kritisch festgestellte Ambivalenz des Designs nicht vielmehr damit zu tun hat, daß sich an den Grenzen des Verhältnisses von Mensch und Maschine, gegen die behauptete Allmacht des Designs, nicht doch wieder ein Eigensinn menschlicher Praxis zurückmeldet; ob zweitens jene Rückmeldung praktischer Bedürfnisse nicht zuletzt damit zu tun hat, daß wir uns nach postmodernen Jahrzehnten einer »Ästhetisierung der Lebenswelt« schließlich eingestehen müssen, uns nicht ausschließlich in Design- und Luxuswelten zu bewegen, sondern »zunächst und zumeist« in der Welt einer viel nüchterneren Alltagspraxis; und drittens folgte dann aus jenem Eingeständnis die banale Einsicht, daß selbst die scheinbar vollkommen durchdesignten Gegenstände bestimmte praktische Grundfunktionen erfüllen und Grundbedürfnisse befriedigen können müssen, um nicht »immer schon« zum Designschrott zu werden. Der neue Kaffeeautomat mag wie eine Mondrakete aussehen, wenn ich aber tagaus, tagein damit meine liebe Mühe und Umstände habe, kommt doch bald schon wieder das Modell »Nüchternaber-verlässlich« ins Haus. Das neue Unbehagen am Design muß so zuletzt auch nicht grundsätzlich in der Gigantomachie abendländischer Seinsentwürfe enden, sondern in der tiefer ge-

stimmten Einsicht, daß sich die Innovationen des Design, als der Gestaltung der Außenseite der Geräte, in einer durchaus produktiven Wechselbeziehung zu den zugehörigen praktischen Anforderungen bestimmen läßt, so daß sich jene Wechselbeziehung aus dem Erfolg oder Mißerfolg in der täglichen Handhabung der Dinge heraus entwickeln kann. Wo man auch Geräten eine solche durchaus wechselhafte, aber kontinuierliche ›Wirkungsgeschichte‹ zugesteht, braucht es dann auch nicht wie bei Sloterdijk eine apokalyptische Rede vom »Tausendjährige(n) Reich der Kompetenz« (7). Der »Titanenkampf« um das Design der Dinge hat wirkungsgeschichtlich gesehen nie stattgefunden, und sein mögliches Feld ist nicht jenes der philosophischen Ehre, er beginnt vielmehr täglich neu, angesichts einer design-technischen »Tücke des Objekts«, und zwar schon in der Teeküche des Philosophen.

Der Anschauungsteil der Broschüre bestätigt die philosophische Aussage auf ihre Weise stringent: was als herausragende Designstudien vorgestellt wird, bewegt sich an der Grenze nicht von Mensch und Gerät, sondern von Gerät und Kunst: sei es dadurch, daß verschiedene, sich widersprechende Gebrauchsanmutungen zusammengezwungen werden, wie bei der Montage von Tischtennisschlägern an Axtstiele (32); sei es durch eine vollkommene, weil paradoxe Defunktionalisierung der Gerätschaft, wie bei dem Telefon, das zwei Hörer an der selben Schnur miteinander verbindet (34). Design wird auf diese Weise selbst

monologisch, und es verhilft damit nicht zu einem besseren Verständnis des Geräts, sondern nur zu einem besseren Verständnis seiner selbst, weil es, wie es philosophisch erwünscht scheint, nur noch auf die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit reflektiert.

Eine Alternative dazu im Sinne der angedeuteten Kritik wäre es gewesen, neuere und erfolgreiche Tendenzen des Produktdesigns aufzunehmen, bei dem das Design nicht mehr nur über sich selbst anschaulich nachdenkt und somit zu seiner selbstpostulierten Autonomie weiter beiträgt. Solche Tendenzen finden sich überall dort, wo die intelligenten Lösungen bspw. bei den Smartphones die smartness ihrer Gerätschaft am Gerät und der Art und Weise seiner Handhabung und Anmutung selbst erproben und beweisen. Die auch am Markt durch Verkaufszahlen preisgekrönten Produkte bspw. einer Firma, die durch ikonische Darstellung der Funktionen die Handhabung ihrer Geräte auch ohne umfangreiche Handbücher erlaubt, ist hier nur ein (inzwischen auch bereits allgegenwärtiges) Phänomen. Aber vielleicht muß auch in diesem Bereich die Philosophie erst wieder in einem depotenzierenden, gut sokratischen Sinne nacharbeiten, um das Alltägliche erstaunlich zu finden.

Martin Gessmann
 Philosophisches Seminar
 der Universität Heidelberg
 Schulgasse 6
 69117 Heidelberg
 Martin.Gessmann@urz.uni-
 heidelberg.de

Hinweis

MICHAEL KAUPPERT, DOREIT FUNCKE (Hrsg.): *Wirkungen des wilden Denkens. Zur strukturalen Anthropologie von Claude Lévi-Strauss*. Frankfurt a. M. 2008. Suhrkamp. S. 446.

Gestalt und Werk dieses Nestors der europäischen Ethnologie haben seit je etwas Unnahbares, Anschlußunwilliges. Das 1962 erschienene Werk *La pensée sauvage* bezieht sich ausdrücklich nicht auf ein Denken der Wilden, sondern auf ein Denken à l'état sauvage im Gegensatz zum kultivierten, domestizierten Denken. Dabei zeigt sich eine ungelöste Spannung zwischen dem Motiv der erfahrungsnahen Fremdheit und dem der Universalität von Regelstrukturen. Schockartige Parolen wie die von der Auflösung des Menschen oder der Naturalisierung des Geistes gehören zum zweiten Motiv. Sie sind, mit Axel T. Paul zu reden (S. 313), immer noch von »ontologischer Sehnsucht« getrieben. Die Strukturalismusdebatte, die sich weitgehend darauf fixierte, hat den Blick über Gebühr eingeengt. Doch es bleibt das Fremd-

heitsmotiv. Dieses äußert sich unter anderem in einer »konkreten Logik«, die sich auf »lokale Logiken« verteilt und affektive mit intellektuellen Aspekten verbindet, und es äußert sich ebenso in einer praktizierten Logik, die von Symbolen, Ritualen, Mythen und Strukturen getragen ist. Hinzu kommen die Brückenschläge zur Psychoanalyse und zu den Künsten. Der vorliegende Band enthält, was man sich wünschen kann: die Verortung in der französischen Denkszene, den Bezug auf Leitdisziplinen wie Anthropologie, Ethnologie, Soziologie und auf die nie ganz verwundene Philosophie, sowie Sachkapitel zur ethnologischen Debatte um Natur und Kultur sowie zur Ästhetik. Die Wirkungen lassen wenig von Nachfolge, aber viel von selektiver Bastelei erkennen. Dies gilt für den späten Merleau-Ponty und Ricœur ebenso wie für Lacan, Foucault, Derrida, Bourdieu und hierzulande für Gehlen, der einiges von Lévi-Strauss aufgesaugt hat, und es gilt neuerdings für Hénaff und die Mauss-Schule. BW

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Herausgegeben von

**Jens Halfwassen – Pirmin Stekeler-Weithofer
Bernhard Waldenfels**

Die **Philosophische Rundschau (PhR)** ist eine vierteljährlich erscheinende Rezensionszeitschrift mit einer über 50-jährigen Tradition und wurde von Hans-Georg Gadamer und Helmut Kuhn gegründet.

Neben Einzelbesprechungen wesentlicher Neuerscheinungen bietet sie allgemeine Überblicke über Forschungsfelder und Debatten sowie Darstellungen wissenschaftlicher Zusammenhänge, die die Schulen und Sprachgrenzen übersteigen:

Sammelrezensionen diskutieren thematisch gebündelt mehrere Werke und zeigen so Stand und Tendenzen der philosophischen Forschung auf.

Buchnotizen widmen sich einzelnen Veröffentlichungen der letzten Zeit.

Aktuelle **Hinweise** der Herausgeber machen auf erwähnenswerte Neuerscheinungen aufmerksam.

Damit bietet die **PhR** nicht nur das Referat, sondern auch das weiterführende Urteil und erfüllt eine wichtige Funktion in einer Zeit, in der die Einheit der Philosophie einer zunehmenden Aufsplitterung in spezielle Disziplinen sowie verschiedene nationale Traditionen zu weichen droht.



Mohr Siebeck



0031-8159(201008)57:3;1-H