

## Editorial

Im Februar 2021 machte eine neu gegründete Initiative auf sich aufmerksam: Das „Netzwerk Wissenschaftsfreiheit“, ein „Zusammenschluss von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern, die sich für ein freiheitliches Wissenschaftsklima einsetzen“. Die Initiatorinnen und Initiatoren verstehen darunter „eine plurale von Sachargumenten und gegenseitigem Respekt geprägte Debattenkultur und ein institutionelles Umfeld, in dem niemand aus Furcht vor sozialen und beruflichen Kosten Forschungsfragen und Debattenbeiträge meidet“. Sie wehren sich damit gegen alle „Bestrebungen, die Freiheit von Forschung und Lehre aus ideologischen Motiven einzuschränken“ (<https://www.netzwerk-wissenschaftsfreiheit.de/> [abgerufen am 06.03.2021]). Dass diese Ideen auf einen fruchtbaren Boden fallen, zeigen die steigenden Mitgliedszahlen, die sich innerhalb eines Monats verdreifacht haben – Tendenz steigend.

Hintergrund der Gründung dieses Netzwerkes, zu dessen Steuerungsgruppe auch eine Philosophin zählt und unter deren Mitgliedern zahlreiche Kolleginnen und Kollegen aus der Philosophie zu finden sind, ist die Beobachtung – so heißt es im auf der Homepage veröffentlichten „Manifest“ –, „dass die verfassungsrechtlich verbürgte Freiheit von Forschung und Lehre zunehmend unter moralischen und politischen Vorbehalt gestellt werden soll“, so dass „Hochschulangehörige erheblichem Druck ausgesetzt [werden], sich bei der Wahrnehmung ihrer Forschungs- und Lehrfreiheit moralischen, politischen und ideologischen Beschränkungen und Vorgaben zu unterwerfen: Sowohl Hochschulangehörige als auch externe Aktivisten skandalisieren die Einladung missliebiger Gastredner, um Druck auf die einladenden Kolleginnen und Kollegen sowie die Leitungsebenen auszuüben“.

Dass auch die Philosophie von solchen Fällen betroffen ist, hat Dieter Schönecker an der Universität Siegen selbst erfahren und auf der letzten Jahrestagung der Görres-Gesellschaft 2019 in Paderborn eindringlich geschildert (vgl. hierzu sein Beitrag „Rassismus, Rasse und Wissenschaftsfreiheit: Eine Fallstudie“ im letzten Heft des *Philosophischen Jahrbuchs*).

Zu den Leitlinien der Sektion Philosophie der Görres-Gesellschaft und somit auch des *Philosophischen Jahrbuchs* zählt ausdrücklich die Haltung, sich grundsätzlich keiner philosophischen Frage zu verschließen und sich somit nicht vorschnell auf eine normative Lesart festlegen zu lassen. Näherhin heißt das: „Der mit dieser

Offenheit verbundene Ansatz geht davon aus, dass Philosophie und Philosophiegeschichte keine sich einander ausschließenden Perspektiven darstellen, sondern eine methodisch-sachliche Einheit bilden, die es im philosophischen Diskurs fruchtbar zu machen gilt. Dafür steht der Austausch von Argumenten im Vordergrund, der es erlaubt, philosophiegeschichtliche und aktuelle Debatten der theoretischen und praktischen Philosophie in direkter fachlicher Auseinandersetzung mit Streitlust und mit einer stets der Sache verpflichteten Suche nach wahrer Einsicht auszuweichen.“ (<https://www.goerres-gesellschaft.de/sektionen-institute/philosophie.html> [abgerufen am 06.03.2021])

Auch das vorliegende Heft des *Philosophischen Jahrbuchs* versucht in diesem Sinne, der der Philosophie eigenen und für sie unverzichtbaren Streitkultur jenseits ideologischer Beschränkungen Raum zu geben. Das dokumentieren nicht nur die beiden Beiträge zur Relektüre des Klassikers *Utopia* und zur Entwicklung des Verstehens von Wahrnehmung und Perspektivität oder der Diskussionsbericht über Rahel Jaeggis Sozialkritik, sondern auch die nunmehr sechste Jahrbuch-Kontroverse zur „New Political Ontology for a Mature Information Society“ von Luciano Floridi, dessen im letzten Heft erschienener Initiativbeitrag hier nun im gewohnten Format kontrovers diskutiert wird.

Der Gefahr einer ideologischen Normierung und politischen Instrumentalisierung sowie einem damit einhergehenden Konformitätsdruck entgeht die Philosophie jedoch auch durch eine historische Vergewisserung im Sinne einer gelungenen Balance zwischen Traditionsbewusstsein und Innovation, wie sie in dem bekannten auf Bernhard von Chartres (gest. um 1125) zurückgehenden Bild, wir seien gleichsam Zwerge, die auf den Schultern von Riesen sitzen – in der Absicht, besser und mehr sehen zu können, aber gerade darin doch abhängig von der Größe, die uns emporhebt –, trefflich zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne wagt das *Philosophische Jahrbuch* ein neues Format: „Jahrbuch-Schätze“ ist der Versuch, große Beiträge der letzten 130 Jahre des Bestehens der Zeitschrift wieder ans Licht zu bringen und durch einen kundigen Kommentar wieder aktuell werden zu lassen. Den Beginn macht Wilhelm Vossenkuhl mit Robert Spaemann.

Die Idee zu diesem Projekt hatte Lukas Trabert, bis Ende 2020 leitender Kopf des Verlags Karl Alber, der das *Philosophische Jahrbuch* stets mit viel Einsatz, Kompetenz und Kreativität begleitet hat. Zum Jahreswechsel hat Herr Trabert den Verlag auf eigenen Wunsch verlassen. Ihm gilt unser herzlicher Dank für die langjährige gelungene und bereichernde Zusammenarbeit, die von einem hohen Maß an Professionalität und einer stets verbindlichen und zuvorkommenden Weise der Kommunikation geprägt war; Konstellationen, die mit Blick auf den momentanen Stand der Dinge in vielen Verlagen keineswegs selbstverständlich sind. Wir begrüßen an dieser Stelle seinen Nachfolger Martin Hähnel und freuen uns auf die zukünftige Zusammenarbeit. Schließlich heißen wir Günter Figal (Freiburg) als neues Mitglied in unserem wissenschaftlichen Beirat willkommen.

Isabelle Mandrella

# Thomas Mores *Utopia* als Philosophie

Plädoyer für eine dialektische Lesart<sup>1</sup>

Thomas JESCHKE (Köln)

*Abstract.* Thomas More's *Utopia* is an iridescent and enigmatic work which evades a consistent interpretation. Throughout the entire dialogue, many contradictory positions are argued for, and More's play with telling names makes it difficult to determine which person's position we should embrace. In order to evade these problems, the paper suggests reading More's work as a philosophical dialogue with the reader, in which More invites us to evaluate the different positions contained in the work against our own background. In this sense, More's *Utopia* is a proper piece of philosophy.

## 1. Thomas Mores *Utopia*: ein Werk und sein Deutungsparanorama

Das Panorama an Deutungen der *Utopia* Thomas Mores<sup>2</sup> ist überaus breit gefächert. Die Deutungen reichen von der Annahme, dass das ganze Werk nur ein Humanistenschertz sein soll (am deutlichsten sagt das wohl C. S. Lewis, der von einem „holiday work“ spricht<sup>3</sup>), bis zu Interpretationen, die darin Mores Entwurf einer idealen Gesellschaft sehen. Aber auch unter denjenigen, die *Utopia* für einen idealen Gesellschaftsentwurf halten, herrscht Uneinigkeit, welche ideale Gesellschaft hier entworfen wird. Eine verbreitete Interpretation sieht in Mores *Utopia* ein ‚kommunistisches‘ Ideal propagiert. Karl Kautsky ist vielleicht der vehementeste Vertreter dieser Idee; Kautsky macht More daher zum „Vater des utopistischen Sozialismus“<sup>4</sup>. So weit geht Thomas Leinkauf nicht; aber auch er, genauso wie Richard Saage und viele andere, rechnet Mores *Utopia* zusammen mit Tommaso Campanel-

---

<sup>1</sup> Dieser Beitrag geht auf mein Habilitationskolloquium am 18. 12. 2019 an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln zurück. Für wertvolle Hinweise zu früheren Fassungen dieses Artikels bin ich besonders Andreas Speer, sodann Robert Maximilian Schneider sowie den Kolleg\*innen des Thomas-Instituts, aber auch allen Teilnehmenden des Kolloquiums dankbar. Auch den beiden anonymen Gutachtern sei an dieser Stelle für ihre wichtigen Rückmeldungen gedankt.

<sup>2</sup> Zur leichteren Unterscheidung schreibe ich ‚(Thomas) More‘, wenn ich vom Autor des Werks *Utopia* spreche, und ‚(Thomas) Morus‘, wenn ich die gleichnamige Figur in *Utopia* meine. Ebenso markiere ich das Werk *Utopia* durch Kursivdruck, während ich die gleichnamige Insel im Normaldruck wiedergebe.

<sup>3</sup> Lewis (1954), 169.

<sup>4</sup> Kautsky (1947), 332. Auf die beiden Extreme (Lewis und Kautsky) weist bereits Sylvester (1977), 290, hin. Noch heute spricht Munier (2008) von More als dem „Urvater des Kommunismus“. Selbst wenn More dieser kommunistischen Idee der *Utopia* zugestimmt hätte, bleiben doch gravierende Unterschiede zwi-

las *Sonnenstadt* und Francis Bacons *Neu-Atlantis* zu den klassischen Utopien, in denen Eigenbesitz zugunsten eines Gemeinbesitzes eingeschränkt wird.<sup>5</sup> Eine weitere Deutung ist die Eric Nelsons, der Mores *Utopia* dem ‚nordeuropäischen Humanismus‘ und dessen Kritik am italienischen ‚Bürgerhumanismus‘ (Hans Baron) zu-rechnet. Es gehe More darum, dem im Bürgerhumanismus favorisierten römischen Ideal des Gemeinwesens, in dem Ruhm (*gloria*) bestimmend sei, das griechische Ideal des Gemeinwesens entgegenzusetzen, in dem Glück (*eudaimonia*) als Leit-motiv politischen Handelns gelte.<sup>6</sup>

Es ließen sich noch viele weitere Deutungen anführen, die sich entweder auf der Skala, ob das Werk ernst gemeint oder ein Humanistenspaß sein soll, oder auf der parallelen Skala, welches Ideal genau angestrebt ist, einordnen lassen.<sup>7</sup> *Utopia* wurde daher auch als „geradezu schillernd“<sup>8</sup> bezeichnet.

Dem changierenden Charakter der *Utopia* werden aber die meisten inhaltlichen Deutungen nicht gerecht. Denn um eine kohärente Deutung des Werks bieten zu können, konzentrieren sich die Interpretierenden auf bestimmte Positionen und ignorieren Gegenpositionen bzw. erklären diese weg, oder sie beziehen manche ironischen Brechungen mit in ihre Deutung ein, andere hingegen nicht.<sup>9</sup> Eine Gesamtdeutung auf inhaltlicher Ebene, also mit Blick auf die Frage, welches ideale Gemeinwesen im Werk intendiert ist, die zudem alle referierten Positionen und Ge-

---

schen dem Kommunismus in *Utopia*, der sich eher aus einem monastischen Gemeinschaftsideal speist, und marxistischen oder sozialistischen Entwürfen; so z. B. Ottmann (2006), 149.

<sup>5</sup> Leinkauf (2017), 933; Saage (2006), 106. Vgl. auch Otto (2000), 378; Höffe (2016), 8. Dass es sich bei aller oberflächlichen Gemeinsamkeit um durchaus unterschiedliche Konzeptionen von Kommunismus in den drei Werken handelt, sei hier nur nebenbei bemerkt.

<sup>6</sup> Vgl. Nelson (2007); Nelson (2001), 892–904. In ähnlicher Weise interpretiert schon Skinner (1988), 447–450, Mores *Utopia* im Kontext des Bürgerhumanismus. Er hält sie allerdings für den Ausdruck eines „Tudor humanism“ (447), der einerseits gegen die aristotelische Herrschaft der Besten und andererseits gegen Petrarcas Idee gerichtet sei, dass die *vita activa* den Zielen eines kontemplativen Lebens untergeordnet sei. Stattdessen halte More die Tugendhaftigkeit der Bürger für den Garant des besten Staates. Zur Idee des Bürgerhumanismus siehe Baron (1988). Hexter (1965), lxiv–lxxxii, hatte *Utopia* zuvor bereits dem (nord-)europäischen christlichen Humanismus zugeordnet.

<sup>7</sup> Zum Deutungspanorama, das Gerard Wegemer auch als „contemporary battleground“ bezeichnet hat, vgl. Wegemer (1995); Schulte Herbrüggen (1977), 256 f. Die ironischen und satirischen Elemente betonen z. B. Schölderle (2014); Schölderle (2016); Heiserman (1963). Gleichwohl gehen die meisten Autoren nicht wie Lewis davon aus, dass das Werk als ganzes ein reiner Scherz ist. Vgl. z. B. Schölderle (2016), 73, der ausdrücklich vor einer solchen Interpretation warnt.

<sup>8</sup> Arnswald (2010), 26.

<sup>9</sup> Das kann hier im Einzelnen nicht nachgewiesen werden. Beispielhaft sei auf Kautsky (1947) verwiesen, der zunächst meint, dass „Thomas Mores wirkliche Ansichten [...] von Raphael ausgesprochen“ (239) werden. Wenn diese Ansichten dann mit Mores anderen Ansichten kollidieren, legt Kautsky eine Strategie des ‚Wegerklärens‘ an den Tag. So fragt er sich, wie die dem Autor More zugeschriebene „Abscheu vor jeder Ausbeutung“ mit Mores (sehr harscher) Verteidigung des Katholizismus, also „der Ausbeutung durch Klöster und den Papst“ zusammengehe. Seine „Antwort darauf ist einfach folgende: Die Ausbeutung des Volkes durch den Katholizismus war in England zur Zeit Mores eine geringe geworden. Viel mehr als diese trat dort die andere Seite des Katholizismus hervor, ein Hindernis der Proletarisierung der Volksmassen zu sein. Gerade als Gegner dieser Proletarisierung durfte also More für den Katholizismus eintreten, ganz abgesehen von den von uns bereits erörterten politischen und humanistischen Motiven, die ihn dazu bewogen.“ (240; Hervorhebung im Original, TJ) Hier zeigt sich einerseits die selektive, andererseits die ideologische Lektüre des Werks sehr deutlich.

genpositionen gleichermaßen gelten lässt, scheint mir unmöglich. Dominic Baker-Smith hat daher dem Bestreben, im Werk eine systematische Einheitlichkeit zu suchen, mit dem Hinweis darauf, dass *Utopia* eben Literatur („fiction“) und kein philosophischer Traktat sei, eine klare Absage erteilt.<sup>10</sup> Dagegen möchte ich gerade in der Verbindung beider Momente, des Dialogs und der Philosophie, das Einheitliche suchen. Mehr noch: Ich möchte argumentieren, dass *Utopia* gerade als Dialog ein genuin philosophisches Werk ist. Dabei lese ich *Utopia* durchaus mit Hösle als einen philosophischen Dialog, weil in ihm *über* philosophische Fragen gehandelt wird.<sup>11</sup> Ich halte diese Lesart aber für die schwächere Lesart und möchte ihr eine stärkere Lesart zur Seite stellen, die ich als ‚dialektische Lesart‘ bezeichne. Die dialektische Lesart liest *Utopia* nicht nur als ein Werk, das philosophische Inhalte zum Gegenstand hat, sondern als ein Werk, das wesentliche Momente des Philosophierens aufweist und von seiner Anlage geeignet ist, die Lesenden *in* einen philosophischen Zustand zu versetzen.

Um diese Lesart zu verdeutlichen, werde ich im Folgenden zunächst auf die besondere literarische Gattung der *Utopia*, den Dialog, eingehen (2). Anschließend möchte ich zeigen, dass und wie Philosophie in *Utopia* vorkommt (3). Danach möchte ich einen Testfall für meine Lesart vorführen (4) und mit einer Einschätzung enden, welche Vorteile die dialektische Lesart insbesondere mit Blick auf das eben erwähnte Deutungsparanorama bietet (5).

## 2. *Utopia* als Dialog

In der neueren Forschung ist immer wieder angemahnt worden, das Dialogische in *Utopia* ernster zu nehmen.<sup>12</sup> Das geschah vor allem vor dem Hintergrund der oben angedeuteten Vielstimmigkeit der Interpretationen, aber auch mit Blick auf die Tendenz, dem Autor More eine der beiden Stimmen des Dialogs zuzuweisen. Bereits David Bevington hat die literarische Form des Dialogs als einen Grund für die unterschiedlichen Interpretationen identifiziert. Dagegen möchte er die beiden Figuren Hythlodæus und Morus als Ausdruck zweier gegensätzlicher Pole im Geist des Autors More verstanden wissen, die zwei Seiten der Medaille vorstellen. Es obliege, so Bevington, den Lesenden, sich für eine Seite, einen „Helden“ zu entscheiden,<sup>13</sup> hält dabei aber die gemäßigte Position („moderate stand“) allein für dem „fairminded and humorously wise“ Autor More angemessen, auch wenn das die weniger glanzvolle („unglamorous“) sei. Bevington weist zurecht darauf hin, dass der Dialog eine geeignete Form ist, zwei Ansichten zu einem Problem gleichrangig zu Wort kommen zu lassen.<sup>14</sup> Ich werde allerdings im Folgenden argumentieren, dass wir uns nicht für einen *Helden* (Raphael, Morus oder More) entscheiden

<sup>10</sup> Baker-Smith (2011), 157.

<sup>11</sup> Hösle (2006), 54.

<sup>12</sup> Über die im Folgenden genannten Autoren hinaus sei auch noch auf Schulte Herbrüggen (1977), 258; Schoeck (1977), 286, und Schoeck (1978), 131, verwiesen.

<sup>13</sup> Bevington (1961), 496–498, und 496: „Accordingly, the critic can choose his hero.“

<sup>14</sup> Bevington (1961), 498. Bevington macht ebd. auch auf Mores andere Dialoge aufmerksam, die genau

müssen, sondern dass wir eingeladen sind, eine angemessene und begründete *Position* innerhalb dieser Pole zu finden.

Auch Thomas S. Engeman hat auf die Bedeutung der Dialogform für das Werk hingewiesen. Er hält es für ein theoretisches Werk, das seine volle Bedeutung erst entfalte, wenn es in seiner dramatischen Form gelesen werde.<sup>15</sup> Er sieht darin ein Spiel Mores mit zwei defizitären Positionen, die schlagwortartig am besten mit dem Gegensatz von Konservatismus und Modernismus bezeichnet werden können. Einerseits sehe More durchaus die Notwendigkeit, England zu reformieren, andererseits zeige die Ironie in *Utopia*, dass eine Reform à la Hythlodæus etwas Naives, Kindisches habe.<sup>16</sup> Das Innovative an Engemans Sicht scheint mir zugleich das Problematische zu sein, nämlich die Verbindung von dramatischer Form mit theoretischem Inhalt. Denn wie Bevington fragt auch Engeman danach, wo der Autor More sich innerhalb des Panoramas der von seinen Figuren eröffneten Perspektiven verortet, sucht also im Drama die theoretische Position des Autors.<sup>17</sup>

Einen Deutungsversuch der Dialogform, der meiner Interpretation sehr nahe ist und sich auch auf eine Metaebene bezieht, ist derjenige Chloë Houstons. Houston identifiziert explizit drei Funktionen der Dialogform in *Utopia*:<sup>18</sup> Die erste Funktion sei die Strategie, ein Panorama an Problemlösungen zur Frage nach der besten Gesellschaft zu präsentieren, ohne dabei eine dieser Positionen zu präferieren. Sie stellt diese Strategie eindeutig in den Kontext eines didaktischen Vorgehens, das für die Renaissance charakteristisch sei. Als zweite Funktion identifiziert Houston die Verspieltheit des Dialogs, die wesentlich durch das Verwischen von Realität und Fiktion erreicht werde. Auch dieses Moment bringt Houston in einen didaktischen Zusammenhang, indem sie diesem Spiel zwischen Realität und Fiktion die Aufgabe zuweist, zum Selbstdenken anzuregen anstatt nur „Lektionen zu erteilen“ („teach lessons“). Als dritte Funktion weist Houston der Dialogform die „Fähigkeit zur Selbstkritik“ („capacity for self-criticism“) zu. Renaissancedialoge, so Houston im Anschluss an Cathy Shrank,<sup>19</sup> wiesen neben der Sozialkritik immer zugleich ein Bewusstsein von der eigenen Unwirksamkeit der gemachten Vorschläge auf. In *Utopia* finde sich dieses Moment insbesondere in der Figur Morus verwirklicht, die sich immer um die (Un-)Machbarkeit der Vorschläge Raphaels sorgt.

---

diese Charakteristik nicht aufweisen, nämlich die Invektiven gegen Tyndale, in denen die Figur Morus die Ideen des Autors More vehement vertritt.

<sup>15</sup> Engeman (1982), 131 f.

<sup>16</sup> Engeman (1982), 148, spricht von Hythlodæus als dem „childlike founder“ von Utopia.

<sup>17</sup> Ähnlich problematisch sehe ich die Deutung Damian Graces, der zwar die Entscheidung den Lesenden überlässt, allerdings klar benennt, welches Problem der Autor More seinen Lesenden mitgegeben habe. Es gehe nämlich im Dialog um die Frage, wie eine Gemeinschaft auf das christliche Ideal hin zu reformieren sei. Die Lösung der Frage sei den Lesenden durch die Auseinandersetzung der Protagonisten in einer dialektischen Form vorgegeben, weshalb Grace seine Lesart ebenfalls als „dialektische“ bezeichnet. Auch diese Deutung zielt noch zu stark auf die Position des Autors More ab und sie reduziert, wie alle bisherigen Deutungen, das Werk auf ein zentrales Thema, hier die Frage, welche Schritte die Gesellschaft dem christlichen Ideal annähern. Vgl. Grace (1989), 297.

<sup>18</sup> Zum Folgenden Houston (2016), 18–24.

<sup>19</sup> Shrank (2006), 255.

Houston situiert Mores Dialog aufgrund der drei Funktionen klar im Kontext der Renaissance und insbesondere in deren didaktischem und ‚aufklärerischem‘ Potential.<sup>20</sup> Ich möchte in meiner Deutung noch weiter gehen und Mores Dialog in seinem philosophischen Potential darstellen (das die anderen beiden Potentiale durchaus mit einschließt). Daher werde ich im Folgenden darauf eingehen, was Philosophie ausmacht und wo wir diese Momente der Philosophie in *Utopia* finden. Dann werde ich einen Testfall präsentieren, anhand dessen ich die dialektische Lesart vorführe.

### 3. *Utopia* und die Philosophie

#### 3.1 *Utopia* über Philosophie: Philosophische Themen

Vittorio Hösle rechnet *Utopia* explizit zu den wenigen „erstklassigen *spezifisch philosophischen* Dialoge[n]“<sup>21</sup> der Renaissance. Das macht vor dem Hintergrund seines Verständnisses von philosophischem Dialog als einer bestimmten literarischen Gattung, die über philosophische Probleme handelt, durchaus Sinn, lassen sich doch unmittelbar philosophische Probleme in *Utopia* identifizieren. Ganz allgemein ist die Frage nach dem besten Gemeinwesen, die im Untertitel des Werks angesprochen wird und tatsächlich in beiden Büchern in unterschiedlicher Form Gegenstand der Diskussion ist, der politischen Philosophie zuzuweisen.<sup>22</sup> Moralphilosophische Fragen werden ebenfalls explizit thematisiert, z.B. im zweiten Buch im Rahmen der Moral der Utopier, die an der Lust orientiert ist, aber auch im ersten Buch, wenn über die sogenannten ‚enclosures‘ gehandelt wird oder den Umgang mit Dieben. Auch der Hinweis der Figur Petrus Aegidius, dass Raphael Hythlodæus weniger ein Seefahrer sei wie Palinurus oder Odysseus, sondern eher wie Platon, gibt einen Hinweis darauf, dass es hier um „philosophische Wahrheitssuche“<sup>23</sup> geht und nicht um das Entdecken fremder Welten und Kulturen wie in den Amerigo Vespucci zugeschriebenen Reiseberichten. Schließlich berührt die zentrale Frage des ersten Buchs, nämlich ob der Philosoph sich in den Staatsdienst stellen soll, direkt das Selbstverständnis der Philosophie und ihre Abgrenzung zu praktischer Politik.

Dass *Utopia* über philosophische Themen handelt und daher als philosophischer Dialog bezeichnet werden kann, scheint mir eine offensichtliche, aber eben auch schwache Lesart des Werks zu sein. Im Folgenden möchte ich daher aufzeigen, dass es auch eine stärkere Lesart gibt, die *Utopia* nicht nur als einen Dialog über Philosophie versteht, sondern in allererster Linie als einen *philosophischen* Dialog. Das heißt *Utopia* informiert uns nicht allein über philosophische Fragen und mögliche Antworten, sondern das Werk als ganzes wird in hervorragender Weise philosophi-

<sup>20</sup> Zum Dialog in der Renaissance vgl. z.B. Guthmüller/Müller (2004); zu Mores *Utopia* auch Müllers Beitrag, ebd., 17–31.

<sup>21</sup> Hösle (2006), 106 (Hervorhebung im Original, TJ).

<sup>22</sup> Das erste Buch widmet sich Problemen in England zur Zeit Mores und möglichen Reformen, das zweite Buch bietet die Perspektive eines ‚idealen‘ Staatswesens, dargestellt an der utopischen Verfassung.

<sup>23</sup> Schölderle (2017), 29.

schen Kriterien gerecht und kann in den Lesenden genuin philosophische Momente hervorbringen. Was meine ich damit?

### 3.2 Utopia als Philosophie: Philosophische Momente

Philosophie ist wesentlich durch drei miteinander verbundene, einander bedingende, aber durchaus unterscheidbare Momente gekennzeichnet, nämlich durch die Momente der Offenheit, der Distanznahme und der Reflexion. Mit Offenheit möchte ich das Ideal bezeichnen, dass in der Philosophie zunächst einmal keine Fragen und Probleme ausgeschlossen und dass vor allem keine Lösungsstrategien vordefiniert sein sollten. Neben der prinzipiellen Offenheit für den Gegenstand ihrer Beschäftigung ist es für die philosophische Betrachtung unabdingbar, dass sie eine Distanz zu eben diesem Gegenstand hält. Der Blick auf den Gegenstand der Philosophie sollte nicht durch unsere Erwartungshaltung, durch unsere ‚Vor-Urteile‘ eingeschränkt oder verzerrt werden. Wenn wir diese Distanz vermissen lassen, wird die Analyse mehr über uns aussagen als über den analysierten Gegenstand. Dies führt uns zum letzten Moment, dem der Reflexion. Valide Analysen sollten immer reflektieren, dass es *unsere* Analysen sind, dass sie mitunter biografisch, auf jeden Fall aber historisch bedingt sind. Werden diese Momente nicht ausreichend beachtet, wandelt Philosophie sich zur Ideologie, zu einer eingeschränkten Sicht auf die Welt, zu einer Verblendung, die die Grenzen der eigenen Erkenntnis nicht kritisch hinterfragt.<sup>24</sup>

Diese Perspektive der Abgrenzung von Philosophie und Ideologie ist m.E. das wesentliche Metathema in *Utopia*. So lässt sich z.B. die Weltsicht Raphael Hythlodæus' gegenüber derjenigen Morus' durchaus als ‚ideologisch‘ kennzeichnen. Die Lösungsvorschläge, die Raphael im ersten Buch am Hof des Kardinals Morton unterbreitet, zeugen von seiner naiv-idealistischen Sicht auf England. Denn sein Vorschlag zur Reform der englischen Justiz (ausgehend vom Brauch der Polyleriten, gestohlenen Gut den Besitzenden zurückzugeben) evoziert einen Aufruhr in der Entourage des Kardinals. Nun ließe sich darin ein Mangel an Taktik erkennen oder, wie Engeman feststellt, ein „dummes“ Agieren auf Seiten Raphaels;<sup>25</sup> in Wahrheit dürfte aber weniger Dummheit als vielmehr eine begrenzte Weltsicht Ursache für diesen Aufruhr sein: Raphael ignoriert einfach die tatsächlichen Gegebenheiten englischer Politik, auf die seine Reformvorschläge aber eminente Auswirkungen hätten. Demgegenüber vertritt die Figur Morus eine gemäßigtere und pragmatischere Position und sie beruft sich explizit auf die Philosophie, genauer auf eine spezielle Art der Philosophie.<sup>26</sup> Es ist die der Schulphilosophie entgegengesetzte „weltläufigere Philosophie“ (*philosophia civilior*), die an Fürstenhöfen durchaus vertretbar sei, weil sie „ihre Bühne kennt, sich ihr anpaßt und in dem Stück, das gerade gespielt wird, ihre Rolle kunstgerecht und mit Anstand durchführt“.<sup>27</sup> Gegen Morus' Vorschlag beharrt

<sup>24</sup> Vgl. z.B. Mannheim (192015); Ermecke (1969).

<sup>25</sup> Engeman (1982), 137.

<sup>26</sup> Baker-Smith (2011), 160, sieht hier eine Entgegensetzung von Raphaels „uncompromising idealism“ und Morus' „more modest ambitions“. In beiden Fällen bewertet er die extremen Pole also positiver, als ich das tue. Zur Ideologieanfälligkeit der Figur Morus siehe Anm. 29:30.

<sup>27</sup> More (1960), 42; More (1965), 98, Z. 9–14: „Imo inquam est uerum, non huic scholasticae, quae quiduis



Raphael jedoch auf seiner Sichtweise, verteidigt diese als „die Wahrheit“, andere Sichtweisen als „Verrücktheit[en]“ und befürchtet, selbst verrückt zu werden, wenn er den von Morus vorgeschlagenen Weg der Philosophie ginge.<sup>28</sup> Engeman hat ein sehr einprägsames Bild vorgeschlagen, um Raphaels Perspektive zu beschreiben. Er sieht ihn im platonischen Höhlengleichnis als denjenigen, der außerhalb der Höhle steht und direkt in die Sonne schaut.<sup>29</sup> Selbst wenn Raphael tatsächlich die Wahrheit schaute, wäre er doch in einer Weise verblendet, die ihn den Blick auf die Realität, auf die Höhle und die darin Gefangenen verlieren ließe. Und er scheint sich seiner Verblendung nicht bewusst zu sein – oder sie zumindest nicht thematisieren zu wollen. Dagegen legt die Figur Morus nicht nur eine gemäßigtere Perspektive an den Tag, sondern scheint darüber hinaus zumindest ein gewisses Bewusstsein von der eigenen Perspektive und der gewählten (politischen) Strategie zu haben.<sup>30</sup>

Raphael verweist uns auch auf eine weitere ideologische Perspektive, wenn er im zweiten Buch von den Bräuchen der Utopier berichtet. Richard Saage und andere haben bereits aufgezeigt, dass die Bräuche der Utopier Ausdruck einer säkularisierten, rationalistischen Vernunft sind.<sup>31</sup> Ulrich Arnswald hat zwölf Beispiele identifiziert, in denen rationale Maßnahmen der Utopier ins Rationalistische umschlagen.<sup>32</sup> Heinz-Joachim Müllenbrock hat genauer zwei Arten von Vernunft in *Utopia* identifiziert, nämlich „eine unverrückbare Prinzipien nicht verletzende, die Menschenwürde achtende Art von Vernunft, die mit humanistischen Idealen vereinbar ist, und eine nur auf Effizienz bedachte, rein instrumentelle, um sittliche Rückversicherung verkürzte Art von Vernunft, der jedes Mittel recht ist.“<sup>33</sup> Einmal wird Vernunft von den Utopiern genutzt, um humane Prinzipien zu schützen, einmal wird sie instrumentalisiert, um die gesellschaftlichen Institutionen zu erhalten. So werden schwere Verbrechen nicht mit der Todesstrafe belegt, was wir als durchaus human ansehen dürfen. Jedoch werden die Kriminellen versklavt, um dem Staat durch ihre Arbeit mehr zu nützen; diese staatliche Ausbeutung steht aber in einem starken Gegensatz zu der erwähnten Humanität.<sup>34</sup> Dort, wo das Human-Rationale zum Instrumentell-Rationalistischen tendiert, tendiert Philosophie zur Ideologie.

Der Widerstreit von Philosophie und Ideologie ist aber nicht nur zentrales Thema der *Utopia*, sondern er ist zugleich der Lektüreschlüssel für das Werk in der dialekt-

---

putet ubiuis conuenire, sed est alia philosophia ciuiliior, quae suam nouit scenam, eique sese accommodans, in ea fabula quae in manibus est, suas partes concinne et cum decore tutatur. Hac utendum est tibi.“

<sup>28</sup> More (1960), 42; More (1965), 100/101.

<sup>29</sup> Engeman (1982), 146 f.

<sup>30</sup> Allerdings bleibt auch die pragmatische Perspektive der Figur Morus zumindest ideologiefähig, nämlich wenn sie das pragmatische Vorgehen verabsolutiert und für ‚Utopisches‘, also für Verbesserungsvorschläge, die nicht sofort umsetzbar sind, keinen Raum mehr lässt. Wir sähen dann in *Utopia* einen Widerstreit zweier Ideologien vorgeführt.

<sup>31</sup> Vgl. z. B. Saage (1997), 25; 52–62; 162; Saage (1992), IX; Voßkamp (2016), 26–28; Voßkamp (1990), 276; Waschkuhn (2003), 53 (der *Utopia* auch deshalb als „für mich jedenfalls nicht sonderlich attraktiv“ ansieht).

<sup>32</sup> Arnswald (2010), 9–17; er hält *Utopia* daher auch für keinen Idealstaat.

<sup>33</sup> Müllenbrock (2002), 22 f. Dazu auch Boršič/Skühala Karasman (2016), 98 f.

<sup>34</sup> More (1960), 83; More (1965), 190/191. Nach Arnswald (2010), 13, widerspricht das „Sklavensystem“ v. a. dem ‚Kommunismus‘ der Utopier, der gerade auf ein monetäres Wirtschaftssystem verzichte.

tischen Lesart. In diesem Sinne könnte das Werk auch als ‚performativ‘ beschrieben werden: Es behandelt die Abgrenzung zwischen Ideologie und Philosophie auf eine Weise, die den Lesenden die Möglichkeit eröffnet, genau diese Abgrenzung zu vollziehen.

Wie lassen sich nun meine drei Momente der Philosophie, (i) Offenheit, (ii) Distanznahme und (iii) Reflexion, am Werk festmachen und wie eröffnen sie den Dialog mit den Lesenden? (i) Wie gerade angedeutet, wird insbesondere von Hythlodaeus ein Panorama an Problemen und Lösungen ausgebreitet, das durch eine zunehmende Rationalisierung gekennzeichnet ist. Morus hingegen behält sich zumeist die kritische, pragmatische, ja konservative Position vor. In beiden Büchern steht am Ende kein Konsens über diese beiden Lösungsstrategien. Das Gespräch im ersten Buch über die Frage, ob der Philosoph politisch, zumindest beratend, tätig werden solle, bleibt jedenfalls offen.<sup>35</sup> Es gibt nach der Diskussion genauso gute Gründe für den politischen Dienst wie dagegen. Während das erste Buch einen stärkeren dialogischen Charakter aufweist, ist das zweite im Grunde ein Monolog, in dem Raphael – größtenteils zustimmend – von der utopischen Staatsverfassung berichtet. Dieser traktatähnliche Monolog trägt natürlich zu dem Eindruck bei, dass im Gesamtwerk für eben diese Staatsverfassung argumentiert werde. Jedoch steht am Ende ganz deutlich eine kritische Note der Figur Morus, die das von Raphael zuvor Gesagte nicht nur relativiert, sondern in den Bereich kindischer Fantasien rückt. Denn die Figur Morus berichtet, dass Raphael vom Erzählen erschöpft gewesen sei, sie berichtet von dem Zweifel, ob Raphael überhaupt Kritik vertragen könne, und von der Erinnerung, dass Raphael Leute kritisiert habe, weil diese aus reiner Geltungssucht Einwände erhoben hätten, und daher habe er, Morus, sich entschlossen, nicht weiter in Raphael zu dringen. Am Ende spricht Morus also:

*[Deshalb] lobte ich die Verfassung der Utopier und seine [Raphaels, T] Erzählung, faßte seine Hand (manu apprehendens) und führte ihn ins Speisezimmer; doch bemerkte ich vorher, wir würden wohl noch Zeit (aliud [...] tempus) finden, über diese Dinge eingehender (altius) nachzudenken und ausführlicher (uberius) mit ihm zu sprechen.*<sup>36</sup>

Ein doppeltes Lob, um den müden und ‚dünnhäutigen‘ Raphael nicht zu reizen, ein An-der-Hand-Nehmen und Ins-Speisezimmer-Führen – das sind doch Verhaltensweisen gegenüber kleinen Kindern oder senilen Erwachsenen. Damit relativiert das Verhalten des Morus das von Raphael Gesagte. Darüber hinaus hatte sich die Figur Morus unmittelbar vor der eben zitierten Stelle wie im Theater an die Lesenden gewandt und die Bräuche der Utopier als „überaus unsinnig“ (*perquam absurde*) bezeichnet.<sup>37</sup>

Der fehlende Konsens nach einem langen Dialog und die oben zitierte Vertröstung, dass es ein weiteres Treffen geben solle, zeigt die Offenheit des Werks. Es ist

<sup>35</sup> Darauf haben z. B. bereits Khanna (1971), 95, und Hexter (1978) verwiesen.

<sup>36</sup> More (1960), 110; More (1965), 244, Z. 26–30: „[I]dcirco et illorum institutione, et ipsius oratione laudata, manu apprehendens intro coenatum duco, praefatus tamen aliud nobis tempus, iisdem de rebus altius cogitandi, atque uberius cum eo conferendi fore, quod utinam aliquando contigeret.“ Zum kindischen Charakter des Hythlodaeus vgl. Anm. 16.

<sup>37</sup> More (1960), 109; More (1965), 244/245.

eben nicht so, dass mittels des Dialogs eine einvernehmliche Lösung der behandelten Themen erreicht wird.<sup>38</sup> Die letzten Bemerkungen des Dialogs, die die Figur Morus bei sich und auch zu uns, gleichsam *ad spectatores*, spricht, die die Offenheit des Themas konstatieren und die Hoffnung auf eine erneute Diskussion artikulieren, lese ich als eine weitere Offenheit, und zwar auf einer Metaebene. Es ist eine Einladung an die Lesenden, diesen Dialog fortzuführen. Angesichts der Charaktere Raphael und Morus, denen beiden eine Renitenz im Argumentieren nachgesagt werden kann, kann die Fortführung nur gelingen, wenn es andere Stimmen gibt, wenn wir selbst, die Lesenden, den Dialog weiterführen.

(ii) Als zweites Moment der Philosophie habe ich oben auf die kritische Distanz zum Gegenstand verwiesen. Die philosophische Untersuchung sollte immer darauf bedacht sein, möglichst viele Seiten eines Problems zu beleuchten und möglichst viele Lösungsstrategien zu diskutieren. Sie versucht, eine neutrale Sicht auf ihren Gegenstand zu werfen. Dazu gehört, vorurteilsfrei an den Gegenstand heranzutreten und gerade auch Gegenmeinungen so stark zu machen, dass die Zurückweisung der Gegenargumente zu einem schwierigen Unterfangen wird. Nur auf diese Weise gewinnt die Philosophie an intellektueller Redlichkeit und entgeht dem Vorwurf, voreingenommen zu sein, ja ideologisch zu werden. Zeigt sich eine solche Distanznahme auch in *Utopia*?

In der Forschung wurde in der Tat bereits auf eine „doppelte Distanzierung“<sup>39</sup> hingewiesen, die zunächst von der Struktur des Werks impliziert wird. Der Ich-erzähler Morus berichtet von einem Gespräch, an dem er mit Raphael und Petrus Aegidius teilgenommen hat. Raphael wiederum berichtet in Buch I von einem Treffen im Jahr 1497, das bei Kardinal Morton, einem Förderer von Thomas More, stattgefunden hat. Er erzählt in Buch II von seiner Reise zur Insel Utopia und berichtet von den Bräuchen der dortigen Bewohner. Die Themen des Gesamtwerks sind in diesem Sinne mehrfach distanziert. Oliver Schmidtke liest die Distanzierung dahingehend, dass damit im Dialog selbst bereits mögliche Reaktionen, also Interpretationen vorweggenommen werden.<sup>40</sup> Er sieht im Dialog nicht nur Argumente referiert, sondern auch Denkmuster dargestellt, also die Verwendung der Argumente bzw. ihre Entwicklung im Verlauf des Gesprächs bei den einzelnen Figuren abgebildet.<sup>41</sup>

Nicht nur die Dialoge im Dialog tragen zu einer Distanznahme gegenüber den Themen des Werks bei, sondern auch die ironischen Brechungen auf unterschiedlichen Textebenen, die eine ‚einfache‘ Lesart, gleichsam im Sinne des *sensus litteralis*, unmöglich machen. Gerade die zu Beginn erwähnte Vielzahl an divergierenden, teilweise konträren Deutungen geht unmittelbar auf diese Besonderheit der *Utopia* zurück. Erzähltechnisch wird immer wieder mit der Entgegensetzung von Fiktion und Wirklichkeit gespielt.<sup>42</sup> Zwei der Dialogpartner entsprechen historischen Figu-

<sup>38</sup> Auch wenn der Dialog in Buch I sich in einer durchaus dialektischen Art fortzuentwickeln scheint, wie Lakowski (1993), 77–124, anmerkt, kann am Ende kein endgültiger Konsens zwischen den Partnern festgestellt werden.

<sup>39</sup> Schmidtke (2016), 269.

<sup>40</sup> Schmidtke (2016), 270, mit Berufung auf Khanna (1971), 93.

<sup>41</sup> Schmidtke (2016), 273, mit Berufung auf New (1985), 77.

<sup>42</sup> Baker-Smith (2011), 143 f., gilt dieses Spiel mit Fiktion und Wirklichkeit genauso wie das Spiel mit

ren, nämlich Thomas Morus selbst und der Antwerpener Stadtschreiber Petrus Aegidius. Auch das Setting, ein Garten in Antwerpen im Jahre 1515, kann historisch gelesen werden. Der dritte Dialogpartner, der Seefahrer und Mitreisende von Amerigo Vespucci mit Namen Raphael Hythlodæus, ist hingegen fiktiv. Die Insel Utopia, von der Raphael im zweiten Buch des Werks berichtet, ist ebenfalls fiktiv, auch wenn sie sehr detailliert beschrieben wird.<sup>43</sup>

Auf der Ebene der Namen setzt sich das Spiel fort.<sup>44</sup> Die Insel selbst kann als „Nicht-Ort“ (Ou-topos) verstanden werden, zugleich legt sich auch die Deutung als „Gut-Ort“ (Eu-topos) nahe, wenn wir die gleichlautende Aussprache von ‚Utopia‘ und ‚Eutopia‘ im Englischen beachten.<sup>45</sup> Raphael Hythlodæus ist dem Namen nach der heilende Possenreißer,<sup>46</sup> Thomas Morus der skeptische Tor,<sup>47</sup> der utopische Fluss Anydrus „ohne Wasser“. Ein Volk, das im ersten Buch erwähnt wird, heißt Polyleriten, also die Viel-Unsinnsredner. Die Polyleriten haben den Brauch, gestohlenen Gut zu restituieren, statt es dem Herrscher zuzusprechen. Dieses durchaus zustimmungsfähige Tun wird also durch einen sprechenden Namen ironisiert.

Auch auf inhaltlicher Ebene gibt es immer wieder Widersprüche und Inkonsistenzen. Ich werde später auf einen Fall konkreter eingehen. Hier sei lediglich beispielhaft darauf verwiesen, dass der Arbeitstag in Utopia nur sechs Stunden hat.<sup>48</sup> Trotzdem herrscht Vollversorgung, ja sogar Überschussproduktion. Das ist deshalb möglich, weil in Utopia so gut wie alle arbeiten, u. a. auch die „faule Gesellschaft“, also Geistliche, sowie Adlige und deren Dienstboten. Allerdings werden allen Utopiern acht Stunden Schlaf vorgeschrieben, zwei Stunden Nachmittagsruhe und Essenszeiten sind ebenfalls verpflichtend. Die übrige Zeit soll mit „nützlichen Beschäftigungen“ ausgefüllt werden; die sogenannten Syphogranten (die Ältesten des Schweinestalls – wieder ein sprechender Name) sorgen dafür, dass es keinen Müßiggang gibt. Auch die Spiele der Utopier sind diesen Nutzenerwägungen unter-

---

Namen und das Spiel mit Bräuchen als eine Besonderheit der *Utopia*, die das Werk in die Tradition lukianischer Ironie stellt.

<sup>43</sup> Zwar wird die Insel detailliert und realistisch beschrieben, allerdings widersprechen sich insbesondere die Maßangaben zur Insel. Eva von Cotten (2011) hat daher den Raum der Insel Utopia als „fiktional topographisch fassbar, gleichzeitig jedoch real unmöglich“ (34) beschrieben.

<sup>44</sup> Zu den sprechenden Namen in *Utopia* vgl. z. B. Nelson (2001), Arnswald (2010), 19–21.

<sup>45</sup> Vgl. dazu z. B. Arnswald (2010), 19. Der Name ‚Utopia‘ dürfte auf Erasmus zurückgehen; More spricht bis zur Veröffentlichung von ‚Nusquama‘. Vgl. z. B. Baker-Smith (2011), 143.

<sup>46</sup> Raphaels Name ist mehrfach ambivalent. Einerseits verweist sein Vorname auf den Engel Raphael (hebr. „Gott heilt“), der Reisebegleiter des Tobias ist und die Blindheit seines Vaters Tobit heilt (*Tob* 5 und 11) und damit positiv konnotiert zu sein scheint; vgl. z. B. Davies (2010), 29, und Ackroyd (1998), 170. Andererseits widerspricht sein Nachname diesen positiven Konnotationen auf den ersten Blick. Denn dieser kann als erfahren (griech. *daios*) im Unsinn (griech. *hythlos*), auch als Wissener oder Verteiler (griech. *daion*) von Unsinn gelten; vgl. z. B. Wilson (1992), 33, zit. n. Nelson (2001), 890. Auf den zweiten Blick könnte das griechische *daios* aber auch als ‚feindlich‘ verstanden werden: dann wäre Raphael ein Feind des Unsinnigen, also die Figur wiederum positiv konnotiert; vgl. z. B. Nelson (2001), 890. Welche Lesart gelten soll, bleibt den Lesenden überlassen.

<sup>47</sup> Die Bezeichnung als Tor speist sich aus Erasmus‘ Spiel mit Mores Namen im *Lob der Torheit*, in der er das *Moriae encomium* (griech. *moria*, „Torheit“) dem Thomas More widmet und auf die Namensähnlichkeit verweist; vgl. Erasmus (1979), 67, Z. 11–16. Die Skepsis des Apostels Thomas (*Joh* 20,25) ist sprichwörtlich geworden, lässt sich aber auch im Rahmen der *Utopia* bei der Figur des Morus nachweisen.

<sup>48</sup> Zum Folgenden More (1960), 55–56; More (1965), 126/127–130/131.

geordnet. Ein anerkanntes Spiel ist ein Brettspiel, das den Kampf zwischen Tugenden und Lastern abbildet, also spielerisch eine Taxonomie von Tugenden und Lastern vermittelt. Am Ende ist ein Tag in *Utopia* fast genauso lang und durchgeplant wie der eines Bauern im England des 16. Jahrhunderts<sup>49</sup> – wenn auch lange nicht so anstrengend. Wir können darin einerseits einen reformatorischen Ansatz sehen, der aber erstens zu Mores Zeiten alles andere als realistisch war und der zweitens vor allem unter einer gesamtgesellschaftlichen Perspektive ‚nützlich‘ ist. Für das Individuum läuft der Alltag andererseits auf ganztägige Verpflichtungen hinaus, die unter staatlicher Aufsicht stehen.<sup>50</sup>

Diese strukturellen Distanzierungen und ironischen Brechungen rücken die diskutierten Themen von uns weg. Sie funktionieren wie Filter oder wie umgekehrte Ferngläser. Sie hindern uns daran, vorgestellte Analysen und vorgeschlagene Lösungen für bare Münze zu nehmen, sie also so zu verstehen, wie sie beschrieben werden, weil immer ein ‚Aber‘, ein Widerspruch gleich mit präsentiert wird. Ein für uns nachvollziehbares Tun (wie das der Polyleriten) wird durch einen sprechenden Namen konterkariert. Eine Insel, die über eine ideale Verfassung verfügt, ist dem Namen nach inexistent. Wollen wir eine valide Perspektive auf den Gegenstand entwickeln, müssen wir uns zunächst von dem Gegenstand entfernen und eine neutrale Perspektive einnehmen. Diebesgut den Bestohlenen zurückzugeben, ist eine Perspektive, es dem König oder gar der Gemeinschaft bereitzustellen, ist eine andere Perspektive. Welche die richtige Perspektive ist, sollte ‚vorurteilsfrei‘ geklärt werden. Dazu gehört dann auch, sich die eigenen Prävalenzen klar zu machen.

(iii) Daher habe ich als drittes Moment der Philosophie oben das der Reflexion identifiziert. Was ist damit gemeint? Das reflexive Moment verweist darauf, dass die Philosophie angehalten ist, das eigene Denken immer kritisch zu thematisieren und zu hinterfragen. Die ersten beiden Momente führen darauf hin, sie sorgen dafür, dass wir unserem Objekt offen und vorurteilsfrei entgegenstehen und es in der gebotenen Distanz und Übersicht behandeln. Das dritte Moment hebt hervor, dass diese Zugänge zum Objekt bewusste Vorgänge sein müssen, dass wir uns darüber Rechenschaft ablegen müssen, ob wir offen und mit Distanz dem Objekt begegnen bzw. inwieweit unsere Präferenzen und Weltsichten in die Analyse unseres Gegenstandes mit hineinspielen. Eine Philosophie, die ihrem Gegenstand nicht auf dieser reflektierenden Ebene begegnet, also die nur den Gegenstand, nicht aber unsere Beziehung zum Gegenstand thematisiert, ist bestenfalls eine gute Wissenschaft, schlechtestenfalls Ideologie, auf jeden Fall aber keine Philosophie.

Gibt es dieses reflexive Moment in *Utopia*? Wird in *Utopia* unser Umgang mit dem Gegenstand thematisiert? Es gibt einen Hinweis darauf in der Vorrede zum Werk,<sup>51</sup> die in der kritischen Ausgabe von Hexter/Surtz den letzten der dem Werk vorgeschalteten Begleitbriefe bildet. Es handelt sich um einen Brief von More/Morus an Pieter Gilles, den Antwerpener Stadtschreiber, der als Figur ja auch im Dialog auftaucht. In diesem Brief spielt More/Morus zunächst wie im gesamten Dialog mit

<sup>49</sup> Darauf hat bereits Isekenmeier (2010), 54, hingewiesen.

<sup>50</sup> Vgl. Arnswald (2010), 12.

<sup>51</sup> Vgl. More (1960), 13–16; More (1965), 38/39–44/45.

den Polen von Fiktion und Wirklichkeit, indem er u. a. Detailfragen zu den Gegebenheiten in Utopia und zur Lage der Insel aufwirft. Am Ende dieses Briefs führt More/Morus noch eine neue Perspektive ein, denn er sorgt sich um die Rezeption seines Werks. Genauer gibt er dort eine Typologie von Lesenden, denen das Werk ‚ausgeliefert‘ sein wird. Er erwähnt dort zunächst die Ungebildeten (*Barbarus*), die sich jedem literarischen Anspruch versperren, und die Halbwisser (*Scioli*), die nur akzeptieren, was in ihrer Diktion formuliert ist, also in ‚scholastischem Sprech‘. More listet darüber hinaus solche auf, die am liebsten nur lesen, was alt ist (*vetera*), während andere nur lesen, was sie selbst geschrieben haben (*sua*). Einige potentielle Lesenden seien humorlos, andere ‚dünnhäutig‘ gegenüber Spott, wieder andere wankelmütig. Einige seien Wirtshaus-Kritiker, andere wiederum fänden zwar das Werk eines Schriftstellers unterhaltsam, lehnten aber den Autor ab. An dieser Stelle wird also der Gegenstand, das Werk, nicht mehr nur in sich fokussiert, sondern in seinem Verhältnis nach außen, und zwar erstens im Verhältnis zu seinem Autor, der es nur unter Sorgen zur Veröffentlichung gibt, und zweitens im Verhältnis zu allen möglichen Rezipierenden. Mögen diese nun humanistisch gebildet sein, wie der Adressat des Briefs, Pieter Gilles, oder die anderen Humanistenfreunde Mores, die sich mitunter selbst in den übrigen Parerga zu dem Werk verhalten und in deren Kreis das Werk zuerst kursierte.<sup>52</sup> Die Lesenden mögen aber auch geistlos, desinteressiert oder ablehnend sein, die sprichwörtlichen Säue, denen das Werk als Perle vorgeworfen wird.

Genau wie zuvor scheint More/Morus seine Bedenken nicht nur gegenüber seinem Humanistenfreund Pieter Gilles zu formulieren, sondern sie den Lesenden wie in einem Vorwort mitzugeben. Damit spricht er uns direkt an und fordert uns auf, uns im Panorama der Lesenden zu verorten. Halten wir wie *Scioli* das Werk für unphilosophisch, weil es kein systematischer Traktat ist? Halten wir es für befremdlich, weil es mit unseren Lesegewohnheiten, unseren Traditionen bricht? Finden wir es in seiner Skurrilität unterhaltsam, glauben aber, dass ein konservativer Katholik wie More, der mitunter ein härenes Gewand trug, ein unglaubwürdiger Autor eines Werks in lukianischer Tradition ist? Zugleich gibt er uns damit wiederum eine Lektüreeinweisung mit, denn das reflexive Moment kann uns aus der Entgegensetzung zweier Positionen herausführen, die von selbst dazu nicht in der Lage sind. Dem verblendeten naiv-idealistischen Raphael fehlt auf jeden Fall das nötige selbstkritische Potential. Am ehesten scheint noch Morus eine kritische Haltung einzunehmen, wenn er immer wieder Zweifel an den Reformvorschlägen im ersten Buch bzw. den utopischen Bräuchen im zweiten Buch anführt. Aber über diese Zweifel hinaus ist Morus lediglich derjenige, der – wie er in der Vorrede an Pieter Gilles schreibt – das Gespräch bezeugt und der dort am nächsten an der Wahrheit ist, wo er Raphael ungefiltert sprechen lässt. Es kann also auch bei der Figur Morus nicht eigentlich von einer kritischen Reflexion die Rede sein. Daher können es nur die in der Vorrede auf ihr selbstkritisches Potential angesprochenen Lesenden sein, die den Dialog in einer gleichsam dialektischen Weise, von der Position über die Gegenposition zu einer Lösung aufheben. Wie soll das konkret funktionieren?

<sup>52</sup> Vgl. dazu z. B. Voßkamp (2016), 20 f.

#### 4. Ein Anwendungsfall

Ich habe bisher dafür argumentiert, dass sich *in* Mores *Utopia* drei genuine Momente der Philosophie nachweisen lassen, nämlich Offenheit, Distanznahme und Reflexion, und dass diese Momente zugleich *über* das Werk hinausweisen. Ich habe also vorgeschlagen, diese Momente zugleich als eine Öffnung gegenüber den Lesenden zu verstehen, die eingeladen sind, den Dialog in philosophischer Weise zu Ende zu führen. Diese Art, *Utopia* zu lesen, habe ich oben schon als ‚dialektisch‘ gekennzeichnet. Sie soll insofern dialektisch sein, als sie zunächst vorurteilsfrei ihrem Gegenstand gegenübertritt, ihn dann in der gebotenen Distanz von allen Seiten beleuchtet, Positionen und Gegenpositionen evaluiert und sich schließlich bewusst, und damit auch selbstkritisch, für eine Stellungnahme entscheidet. Abschließend möchte ich diese Lesart jetzt exemplarisch auf einen Themenbereich der *Utopia* anwenden. Ich würde sogar behaupten, dass sich (fast) alle Themenbereiche auf diese Weise lesen lassen. Stellvertretend möchte ich die Ehesitten der Utopier dialektisch lesen, weil sie einen ‚übersichtlichen‘ Testfall darstellen.

Was lässt sich also über diese Bräuche bei den Utopiern sagen?<sup>53</sup> Zunächst einmal heißt es deutlich, dass vorehelicher Verkehr nicht erlaubt ist. Bei Zuwiderhandlungen erfolgt ein absolutes Heiratsverbot. Außerdem können Hausvater bzw. -mutter ihren Leumund dadurch verlieren. Die drakonischen sozialen Strafen dokumentieren die Wichtigkeit dieser Regel. Als Motiv wird angegeben, dass Ehen nur schwer zustande kämen, wenn es ein freies Konkubinat gäbe, denn Ehen gelten bei den Utopiern als ‚lebenslänglich‘ und mit manchen Unannehmlichkeiten behaftet. Der Nutzen dieser Maßnahme liegt klar auf Seiten des utopischen Staats, der mit der Lebenslänglichkeit der Ehe für ein stabiles Fundament seines Gemeinwesens sorgen will (es gibt – anders als in anderen utopischen Staatsentwürfen – keine Frauen- oder Kindergemeinschaft in *Utopia*).

Um die Lebenslänglichkeit der Ehe jedoch ein wenig ‚sozialverträglicher‘ zu gestalten, gibt es in *Utopia* einen Brauch, der Braut und Bräutigam vor unangenehmen Überraschungen bewahrt. Bei der Auswahl werden die Gatten – unter strengen Vorgaben – einander nackt präsentiert. Als Gründe werden hier angeführt, dass erstens Lust und Ekel für ein ganzes Leben davon abhingen, dass zweitens nicht alle Männer so verständig (*sapientes*) seien, nur auf den Charakter zu schauen, und dass drittens auch bei verständigen Männern doch körperliche Reize eine schöne Zugabe seien. Körperliche Hässlichkeit soll also vor der Heirat entdeckt werden, damit lebenslänglichem Ekel vorgebeugt wird.<sup>54</sup> Der Brauch, der Raphael und seinen Mit-

<sup>53</sup> Vgl. zum Folgenden More (1960), 81–83; More (1965), 186/187–190/191. Auch über die Ehebräuche herrscht Uneinigkeit in der Forschung, was deren Interpretation anbelangt. Seibt (1972), 42, spricht von „skandalöse[n] Eheproben“, Isekenmeier (2010), 45, meint, wir sollten den Brauch „nicht mit vollem Ernst und in aller Strenge“ lesen.

<sup>54</sup> Auch wenn an der besagten Stelle nur von Männern die Rede ist, dürfte der Brauch doch nicht nur einseitig auf die männliche Perspektive beschränkt sein. Denn bei den folgenden kasuistischen Ausnahmen zur Auflösung der Ehe wird nicht explizit zwischen Männern und Frauen unterschieden, sodass also beiden Gatten die Auflösung unter bestimmten Umständen zugestanden wird. Dass an dieser Stelle nur

reisenden als „höchst unschicklich“ (*ineptissimum*) und „lächerlich“ (*ridiculum*) erscheint, wird von den Utopiern damit gerechtfertigt, dass selbst beim billigen Kauf eines Pferdes doch alle Decken abgenommen würden und das Pferd vollends geprüft werde. Umso mehr müssten wir bei so etwas Wichtigem wie der Ehe gleichsam ‚alle Karten offenlegen‘:

Ich lese diesen Brauch des Nacktzeigens nicht wie Annemarie Pieper im Rahmen der Moral der Utopier, die die Lust (*voluptas*) als zentrales Element ansieht,<sup>55</sup> sondern als eine Rationalisierungsmaßnahme im Sinne Müllensbrocks, die derart übertrieben wird, dass sie erstens die Würde des Menschen verletzt und zweitens nur im staatlichen Interesse nutzbringend ist.<sup>56</sup> Wo zunächst ein Prinzip, wie die Unauflöslichkeit der Ehe, regiert, das auch mit Vernunftgründen, wie Sicherung in Alter und Krankheit, begründet wird und damit sehr human (gerade im Sinne des Individuums) anmutet, wird dieses Prinzip derart weiterentwickelt, dass es nur noch oberflächlich mit dem Wohl der Eheleute zu tun hat. Der ‚vernünftige‘ Brauch, die Ehegatten nackt zu zeigen, stellt sie auf die Stufe von Tieren, mehr noch: in den Rahmen einer ökonomischen Transaktion, und der zunächst humane Kern der Institution wird instrumentalisiert, um die Institution selbst, hier die Ehe, möglichst gut aufrechtzuerhalten. Unabhängig vom möglichen Erfolg dieser Maßnahme – schließlich dürfen wir stark bezweifeln, dass das Nacktzeigen in irgendeiner kausalen Beziehung zur Dauer einer Ehe steht – wird der Brauch in Utopia selbst unmittelbar konterkariert. Denn die propagierte Unauflöslichkeit der Ehe ist am Ende gar nicht so unauflöslich, wenn im Folgenden kasuistisch Ausnahmen aufgeführt werden, unter denen eine Ehe jederzeit auflösbar ist.<sup>57</sup> Ehebruch und Charakterfehler sind solche Gründe. Wenn die Eheleute mit einem anderen Partner besser zusammenstimmen, können sie sich einvernehmlich trennen und mit Zustimmung der Beamten erneut heiraten usw. Vor dem Hintergrund dieser Ausnahmen wird die Eheanbahnungszeremonie letztlich immer mehr zu einer Farce. Der ursprüngliche Grund geht verloren, das inhumane Prozedere bleibt. Wir könnten das Problem noch weiter drehen und wenden, es würden weitere Stimmigkeiten und Unstimmigkeiten in diesem – wie in jedem anderen – utopischen Brauch auftauchen.

Die dialektische Lesart nimmt nun den Brauch der Utopier als ein Deutungsparadigma der Ehesitten, das von einem „lächerlichen“ Brauch bis zu einem an ökonomi-

---

von Männern die Rede ist, kann durchaus als Kritik an den in der beschriebenen Angelegenheit oftmals ‚unverständigen‘ Männern verstanden werden.

<sup>55</sup> Vgl. Pieper (2016), 85. Das Lustprinzip und damit epikureischer Einfluss ist nur ein Moment in der utopischen Moral, die durchaus auch stoische Elemente hat. Siehe für eine Literaturübersicht zum Thema die aktuelle Online-Bibliografie von Romuald I. Lakowski: <http://www3.telus.net/lakowski/Utopbib1.html#Epicurus> (zuletzt abgerufen am 05.02.2021).

<sup>56</sup> Schölderle (2016), 65, betont gegenüber realistischen Deutungen dieses Brauchs das Ironische. Er sieht in ihm eine „Platon-Parodie“ und einen „Humanistenscherz“. Er hält dieses Ritual zusammen mit der Gewohnheit der Utopier, bei Familien mit mehr als 16 Mitgliedern ‚überschüssige‘ Kinder in andere Familien zu geben, für „eine satirische Überzeichnung des bedingungslos interpretierten Rationalitätsprinzips“.

<sup>57</sup> Die Ähnlichkeit zu den katholischen Ehenichtigkeitsgründen ist wohl nicht nur zufällig. Gleichwohl geht es hier um die Auflösung einer (staatlichen) Ehe und die Gründe sind bei den Utopiern weniger strikt als im katholischen Eherecht.



schen Rationalisierungen orientierten Sozialprinzip reicht. In einem ersten Schritt, der das Moment der Offenheit abbildet, konstatiert diese Lesart die grundsätzliche Möglichkeit des im Deutungs-panorama Präsentierten. Wir können mit Raphael und seinen Begleitern diesen Brauch als „unschicklich“ ansehen und ihn völlig ablehnen, wir können uns aber auch vorstellen, dass es angesichts hoher Scheidungsraten, daraus resultierender Unterhaltsansprüche und -vorschüsse usw. strikte Maßnahmen geben sollte, die die Dauer der Ehe verlängern und damit die Stabilität des Gemeinwesens erhöhen – und die durch eine unverbindliche Vorabprüfung der potentiellen Gatten gewährleistet werden kann.

In einem zweiten Schritt distanzieren wir uns von dem Problem. Wir überlegen, welche Chancen, aber auch welche Gefahren dieser Brauch mit sich bringt und bis wohin wir diese Konsequenzen zu tragen bereit sind. Ist der Brauch geeignet, das zu leisten, wofür er vorgesehen ist oder ist hier eine Kaufmannssitte verabsolutiert worden, die in einer Rationalisierungsstrategie nun auf alles angewendet wird? Wäre nicht der strikt verbotene voreheliche Verkehr ein viel erfolversprechender Ehegarant? Führt der Nacktzeigebrauch nicht eher von dem weg, was eine Ehe auch bzw. im besonderen Maße ausmacht? Wie weit trägt die Analogie zwischen Pferdeauktion und Ehe? Gibt es alternative Möglichkeiten, für die Stabilität der Gesellschaft zu sorgen? Ist die Stabilität der Ehe ein so wichtiger Garant für die Stabilität der Gemeinschaft? Oder ist das Glück des Individuums – inklusive der Möglichkeit, ‚riskante‘ Ehe einzugehen und Trennungen in Kauf zu nehmen – ein viel stärker stabilisierender Faktor einer Gesellschaft?

Im dritten Schritt rekurriert die dialektische Lesart auf das Moment der Reflexion. In diesem machen wir uns klar, warum wir die Position einnehmen, die wir einnehmen, und befragen uns auf unsere möglichen ideologischen Positionen hin. Hat die Unauflöslichkeit der Ehe und die Stabilität der Gesellschaft derart Gewicht für uns, dass wir uns auch einen Nacktzeigebrauch als Mittel zu diesem Zweck vorstellen können? Finden wir die Unauflöslichkeit der Ehe als Stabilitätsfaktor wichtig, können uns aber nicht mit dem Eheanbahnungsbrauch identifizieren, weil er die Ehe zur ökonomischen Transaktion verkommen lässt und die Ehe-kandidat\*innen auf die Stufe von Pferden bringt? Fühlen wir uns durch diese Prozedur, die unter der Aufsicht und im besonderen Interesse des Staates oder des Gemeinwesens vollzogen wird, unserer Humanität beraubt? Welche Art von Humanität und welches Gesellschaftsbild vertreten wir dabei?

Wenn wir den Eheanbahnungsbrauch nicht sogleich – wie Raphael und seine Begleiter – ridiculisieren, ihn aber auch nicht ungeprüft als ideale Vorstellung von den Utopiern übernehmen, dann stehen wir ihm durchaus offen gegenüber. Wir können dann mit der nötigen Distanz auf ihn blicken, das Machbare und Wünschbare vom Unmöglichen und Zuvermeidenden trennen. Schließlich geben wir uns Rechenschaft darüber, was uns veranlasst, diesen Brauch in dieser oder jener Art zu kategorisieren. Gehen wir so vor, dann philosophieren wir. Dass wir so vorgehen sollen, dazu leitet uns *Utopia* an, wenn wir sie ‚dialektisch‘ lesen.

### 5. *Utopia* in dialektischer Lesart

Welche Vorteile bietet nun die dialektische Lesart von *Utopia*? Zunächst einmal bietet sie eine Gesamtdeutung an, die den Dialog als solchen in seiner Offenheit, seiner Gegensätzlichkeit und auch seiner Befremdlichkeit ernst nimmt, ohne das eine gegen das andere auszuspielen.<sup>58</sup> Sie liest die Spannung, die zwischen den Dialogfiguren besteht, das Spiel mit Wirklichkeit und Fiktion, das Satirische und die Widersprüche in den Positionen zugleich als Eröffnung eines Dialogs mit den Lesenden und als einen Deutungsrahmen, innerhalb dessen wir Lesenden das Weiterführen des Dialogs versuchen müssen.<sup>59</sup>

Damit ist die dialektische Lesart eine stärkere und philosophischere Lesart, weil sie das Werk nicht nur als einen Dialog über philosophische Themen liest, wie es die eingangs angeführten Deutungen tun, sondern als ein Werk, das erstens die genuin philosophischen Momente der Offenheit, der Distanznahme und der Reflexion aufweist und das zweitens diese Momente im Dialog mit den Lesenden evozieren kann. In diesem Sinne ist das Werk, wie im Untertitel suggeriert, nicht nur unterhaltsam (*festivus*), sondern auch sehr heilsam (*salutaris*), weil es uns eben zum Philosophieren bringen kann.

Ich will nicht behaupten, dass *Utopia* nicht auf eine andere Weise gelesen werden kann. Ich will auch nicht behaupten, dass nur *Utopia* oder nur Dialoge uns zum Philosophieren bringen. Ich will auch nicht behaupten, dass Dialoge über philosophische Themen *die* literarische Gattung der Philosophie schlechthin sind. Ich will nur behaupten, dass Mores *Utopia* von Inhalt und Struktur geeignet ist, uns wesentliche Momente der Philosophie in vollendeter Form aufzuzeigen und erfahrbar zu machen, ja dass die dialektische Lektüre von *Utopia* selbst Philosophie sein kann. Denn sie identifiziert zunächst nicht nur genuin philosophische Momente im Werk, sondern sie vollzieht auch diese Momente, wenn sie eine eigene kritische Haltung zu den Themen des Werks entwickelt. Schließlich kann sie uns zu einem reflektierten Verhältnis zur Philosophie verhelfen, wenn wir uns klarmachen, dass wir unsere eigene Haltung – zu welchem Thema auch immer – stets kritisch hinterfragen und auf Ideologiegefahr hin überprüfen müssen, um angemessen Philosophie betreiben zu können. Damit scheint mir die dialektische Lesart von *Utopia* nicht nur für den anfangs erwähnten Deutungsstreit eine versöhnliche, weil verschiedene Deutungen integrierende, sondern für die Philosophie insgesamt eine gewinnbringende, weil über ihr eigenes Selbstverständnis aufklärende, Lesart zu sein.

<sup>58</sup> Sie wird demnach auf einer Metaebene einer Forderung Höffes gerecht, der meint, eine Gesamtdeutung müsse alle unterschiedlichen Facetten des Werks in Betracht ziehen. Dieser Anspruch erscheint zunächst trivial, *Utopias* Deutungsgeschichte zeigt allerdings, dass er gar nicht so leicht einzulösen ist. Vgl. Höffe (2016), 8.

<sup>59</sup> Pahl (2010), 96, spricht diesbezüglich von der Eröffnung eines „Diskussionsspielraum[s]“.

## LITERATURVERZEICHNIS

- Akroyd, P. (1998), *The Life of Thomas More*, London.
- Arnsward, U. (2010), „Einleitung. Zum Utopie-Begriff und seiner Bedeutung in der Politischen Philosophie“, in: Arnsward, U./Schütt, H.-P. (Hg.) (2010), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, Karlsruhe, 1–35.
- Baker-Smith, D. (2011), „Reading Utopia“, in: Logan, G. M. (Hg.) (2011), *The Cambridge Companion to Thomas More*, Cambridge [u. a.], 141–167.
- Baron, H. (1988), *In Search of Florentine Civic Humanism*, 2 Bände, Princeton, NJ.
- Bevington, D. M. (1961), „The Dialogue in Utopia: Two Sides to the Question“, in: *Studies in Philology*, Volume 58, Issue 3, 496–509.
- Boršić, L./Skuhala Karasman, I. (2016), „Krieg, Religion und Frauen auf der Insel Utopia. Analyse des zweiten Teiles des zweiten Buches der *Utopia* von Thomas Morus“, in: Höffe, O. (Hg.) (2016), *Politische Utopien der Neuzeit. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon*, Berlin/Boston, 93–107.
- Engeman, T. S. (1982), „Hythloday's Utopia and More's England: an Interpretation of Thomas More's *Utopia*“, in: *Journal of Politics*, Volume 44, Issue 1, 131–149.
- Isekenmeier, G. (2010), „Das beste Gemeinwesen? Utopie und Ironie in Morus' *Utopia*“, in: Arnsward, U./Schütt, H.-P. (Hg.) (2010), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, Karlsruhe, 37–54.
- Erasmus von Rotterdam (1979), *Moriae encomium id est Stultitiae laus*, hg. v. Miller, C. H., in: *Opera omnia*, IV, 3, Amsterdam/Oxford.
- Ermecke, G. (1969), „Ideologie und Utopie“, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften*, Volume 10, 259–271.
- Grace, D. (1989), „Utopia: A Dialectical Interpretation“, in: *Moreana*, Volume 26, Issue 1, 273–302.
- Guthmüller, B./Müller, W. G. (Hg.) (2004), *Dialog und Gesprächskultur in der Renaissance*, Wiesbaden.
- Heiserman, A. R. (1963), „Satire in the *Utopia*“, in: *PMLA*, Volume 78, Issue 3, 163–174.
- Hexter, J. H. (1965), „Introduction, Part I: The Composition of *Utopia*“, in: Surtz, E./Hexter, J. H. (Hg.) (1965), *The Complete Works of St. Thomas More*, Volume 4, New Haven/London, xiii–cxv.
- (1978), „Thomas More and the Problem of Counsel“, in: *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Volume 10: *Quincentennial Essays on St. Thomas More*, 55–66.
- Höffe, O. (2016), „Einführung“, in: ders. (Hg.) (2016), *Politische Utopien der Neuzeit. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon*, Berlin/Boston, 1–18.
- Höfle, V. (2006), *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München.
- Houston, C. (2016), *The Renaissance Utopia. Dialogue, Travel and the Ideal Society*, London/New York.
- Kautsky, K. (1947), *Thomas More und seine Utopie*, Berlin (= 31913).
- Khanna, L. C. (1971) „*Utopia*: The Case for Open-mindedness in the Commonwealth“, in: *Moreana*, Volume 8, Issue 3–4, 91–105.
- Lakowski, R. I. (1993), *Sir Thomas More and the Art of Dialogue*, PhD Diss., The University of British Columbia, Vancouver, CA, online verfügbar unter: [https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubc\\_theses/831/items/1.0086430](https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubc_theses/831/items/1.0086430).
- Leinkauf, T. (2017), *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, Volume 1, Hamburg.
- Lewis, C. S. (1954), *English Literature in the Sixteenth Century*, Oxford.
- Mannheim, K. (1920/1953), *Ideologie und Utopie*, Frankfurt a.M. (Original Bonn 1929).
- More, T. (1960), *Utopia*, hg. v. Heinisch, K. J., in: *Der utopische Staat*, Reinbek b. Hamburg.
- (1965), *Utopia*, hg. v. Surtz, E./Hexter, J. H., in: *The Complete Works of St. Thomas More*, Volume 4, New Haven/London.
- Müllentrock, H.-J. (2002), „Krieg in Morus' *Utopia*“, in: *Anglia. Zeitschrift für englische Philologie*, Volume 120, Issue 1, 1–29.
- Munier, G. (2008), *Thomas Morus. Urvater des Kommunismus und katholischer Heiliger*, Hamburg.
- Nelson, E. (2001), „Greek Nonsense in More's *Utopia*“, in: *The Historical Journal*, Volume 44, Issue 4, 889–917.
- (2007), „The problem of the prince“, in: Hankins, J. (Hg.) (2007), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge [u. a.], 319–337.

- New, P. (1985), *Fiction and Purpose in Utopia, Rasselas, The Mill on the Floss and Women in Love*, London.
- Ottmann, H. (2006), *Geschichte des politischen Denkens*, Volume 3, Issue 1: *Neuzeit. Von Machiavelli bis zu den großen Revolutionen*, Stuttgart/Weimar.
- Otto, S. (Hg.) (2000), *Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung, Volume 3: Renaissance und frühe Neuzeit*, Stuttgart (Original 1984).
- Pahl, T. (2010), „Politische Philosophie als die ‚Kunst des Möglichen‘. John Rawls' Konzeption einer realistischen Utopie in Abgrenzung zum Entwurf Utopias bei Thomas Morus“, in: Arnsward, U./Schütt, H.-P. (Hg.) (2010), *Thomas Morus' Utopia und das Genre der Utopie in der Politischen Philosophie*, Karlsruhe, 75–103.
- Pieper, A. (2016), „Die Moral der Utopier“, in: Höffe, O. (Hg.) (2016), *Politische Utopien der Neuzeit. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon*, Berlin/Boston, 77–92.
- Saage, R. (1992), „Vorwort“, in: ders. (Hg.), *Hat die politische Utopie eine Zukunft?*, Darmstadt, VII–XII.
- (1997), *Utopieforschung. Eine Bilanz*, Darmstadt.
- (2006), „Utopia und kein Ende? Zur Rezeption eines Buches“, in: ders. (Hg.) (2006), *Utopisches Denken im historischen Prozeß. Materialien zur Utopieforschung*, Berlin, 95–110.
- Schmidtke, O. (2016), *Ideal und Ironie der Gesellschaft. Die „Utopia“ des Thomas Morus*, Frankfurt am Main/New York.
- Schoeck, R. J. (1977), „A Nursery of Correct and Useful Institutions: On Reading More's *Utopia* as Dialogue“, in: Sylvester, R. S./Marc'hadour, G. P. (Hg.) (1977), *Essential Articles for the study of Thomas More*, Hamden, Conn., 281–289.
- (1978), „The Ironic and the Prophetic: Towards Reading More's ‚Utopia‘ as a Multidisciplinary Work“, in: *Albion: A Quarterly Journal Concerned with British Studies*, Volume 10: *Quincentennial Essays on St. Thomas More*, 124–134.
- Schölderle, T. (2014) „Thomas Morus' *Utopia* (1516). Das Idealstaatsmotiv und seine ironische Brechung im Gedankenexperiment“, in: ders. (Hg.) (2014), *Idealstaat oder Gedankenexperiment? Zum Staatsverständnis in den klassischen Utopien*, Baden-Baden, 55–78.
- (2016), „Zwischen Reform und Satire. Vernunft als experimentelles Fundament in Morus' *Utopia*“, in: Höffe, O. (Hg.) (2016), *Politische Utopien der Neuzeit. Thomas Morus, Tommaso Campanella, Francis Bacon*, Berlin/Boston, 57–75.
- (2017), *Geschichte der Utopie*, Köln/Weimar/Wien.
- Schulte Herbrüggen, H. (1977), „More's *Utopia* as a paradigm“, in: Sylvester, R. S./Marc'hadour, G. P. (Hg.) (1977), *Essential Articles for the study of Thomas More*, Hamden, Conn., 251–262.
- Seibt, F. (1972), *Utopica. Modelle totaler Sozialplanung*, Düsseldorf.
- Shrank, C. (2006), *Writing the Nation in Reformation England, 1530–1580*, Oxford/New York.
- Skinner, Q. (1988), „Political Philosophy“, in: Schmitt, C. B./Skinner, Q./Kebler, E./Kraye, J. (Hg.) (1988), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge [u. a.], 389–452.
- Sylvester, R. S. (1977), „Si Hythlodaeo credimus: Vision and Revision in Thomas More's *Utopia*“, in: Sylvester, R. S./Marc'hadour, G. P. (Hg.) (1977), *Essential Articles for the study of Thomas More*, Hamden, Conn., 290–301.
- Von Contzen, E. (2011), „Die Verortung eines Nicht-Ortes. Der fiktionale Raum in Thomas Morus' *Utopia*“, in: *Neulateinisches Jahrbuch*, Volume 13, 33–56.
- Voßkamp, W. (1990), „Utopie als Antwort auf Geschichte. Zur Typologie literarischer Utopien in der Neuzeit“, in: Eggert, H./Profitlich, U./Scherpe, K. R. (Hg.) (1990), *Geschichte als Literatur. Formen und Grenzen der Repräsentation von Vergangenheit*, Stuttgart, 273–283.
- (2016), *Emblematik der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil*, Berlin/Boston.
- Waschkuhn, A. (2003), *Politische Utopien. Ein politiktheoretischer Überblick von der Antike bis heute*, München/Wien.
- Wegemer, G. (1995), „The *Utopia* of Thomas More: A Contemporary Battleground“, in: *Modern Age*, Volume 37, Issue 2, 135–141.
- Wilson, N. (1992), „The Name Hythlodaeus“, in: *Moreana*, Volume 29, Issue 2, 33–34.

Thomas-Institut der Universität zu Köln  
 Universitätsstr. 22  
 50923 Köln  
 thomas.jeschke@uni-koeln.de

# Über die Entwicklung des Verstehens von Wahrnehmung und Perspektivität

Henrike MOLL (Los Angeles)  
Pirmin STEKELER-WEITHOFER (Leipzig)<sup>1</sup>

*Abstract.* The topic of this article is the ontogenetic development of an understanding of perception and of different subjects' perspectives. We discuss the importance of alternating and explicating the different perspectives involved in joint object reference in hopes to get a better grip on what is actually meant by the metaphor of "putting oneself in someone else's mental shoes" and on how such an ability might be acquired. Hegel's (1820/2009, § 260) principle of subjectivity states that no one can ever step outside of her subjective perspective. Thinking about another's thoughts or perspectives is not first of all a psychological process of getting into or reading someone else's mind. Rather, it is the internalization of a possible symbolic action qua form, which, like speech, has commonly intelligible content (Hegel 1820/2009, §§ 110, 111). Our investigations show that an understanding of other persons and their subjective access to the world has its origin in experiences of joint attention and joint action. By jointly acting with others, even infants can acquire practical knowledge of others' relations to objects. Only much later do children come to understand others' thoughts that are not actualized in action.

## Einleitung

Man mag den epistemischen Gewinn einer genetischen Methode mit dem Hinweis infragestellen, es sei paradox, sich ausgerechnet von den Unerfahrensten Auskunft über die Besonderheiten menschlicher Wahrnehmungsweisen zu versprechen. Wie sollte die frühe Entwicklung des Kindes, das gerade erst in die menschliche Lebensweise und ihre ‚Sprachspiele‘ eingeführt wird, uns helfen, die Rolle des Sprechens und des Begrifflichen im Verstehen genauer zu begreifen? „Die *Generalkenntnis* geht hierin immer vor der *Lokalkenntnis* voraus“<sup>2</sup>, schreibt Kant in der Vorrede zu seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. So ist das Deutungsschema für die frühen und vielleicht noch „privativen“ Manifestationen des Verstehens beim Kleinkind von unserer Kenntnis dessen bestimmt, wo die Reise das Kind hinführen wird. In der Entwicklungstheorie ist deswegen oft von *proto-intentionalen* Akten oder *Vorläufern* z. B. eines Moralverständnisses die Rede.

---

<sup>1</sup> The authors wish to thank Gunnar Moll for editorial help. The second author's contributions to this article are the result of research supported by the Visiting Professorship provided by the Philosophical Faculty of the University of Hradec Králové, CZ, in the summer term of 2019.

<sup>2</sup> AA VII, 120.

Dennoch ermöglicht entwicklungspsychologische Forschung, menschliches Handeln und Denken besser zu verstehen, indem sie die sonst als selbstverständlich vorausgesetzten Umgangsformen und Verhaltensweisen bis zu ihrem „Noch-Nicht“ zurückverfolgt und von dort, also vom Anfang her, ihre frühen Ausprägungen und Auftretensbedingungen unter die Lupe nimmt. So tut es auch Kant, wenn er von den ersten Blicken, mit denen das neugeborene Kind Dinge fixiert, sagt, es sei „der rohe Anfang des Fortschreitens von Wahrnehmungen [...], um sie zum Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, d. i. der Erfahrung, zu erweitern“<sup>3</sup>. Das Wort „Entwicklung“ (*développement*) suggeriert unglücklicherweise, dass die in den Blick genommenen Fähigkeiten und Fertigkeiten bereits „ab ovo“ vorliegen und wie die Blätter eines Farns nur noch entfaltet werden müssen. Bei einem so komplexen Phänomen wie den kognitiven Fähigkeiten des Menschen passen derart maturationalistische Erklärungsversuche, die für Pflanzen und eventuell einige Tiere angemessen sein mögen, aber schon deswegen nicht, weil sie von der Rolle der soziokulturellen Formen für die Bildung der Person ganz absehen.

Daher wird in diesem Artikel der Versuch unternommen, verschiedene transzendente Stufen des Verstehens von Wahrnehmung und Perspektivität in den Blick zu nehmen, also eine Ordnung im entwickelteren Können und Lernen zu rekonstruieren, die, wie schon Kant fordert, vom Allgemeinen zum Besonderen fortschreitet. Soweit man ein solches Projekt der Artikulation von Stufen durch eine These charakterisieren kann, könnte diese lauten: Ein wichtiger Ausgangspunkt und notwendiges Fundament für den Erwerb aller geistigen Vermögen liegt in der Fähigkeit zur Bildung gemeinsamer Aufmerksamkeitsbezüge in einem gemeinsamen Handeln im Vollzug. Dieses bestätigt Wittgensteins Einsicht in die Bedeutung vorgegebener Lebens- und Praxisformen<sup>4</sup>, wobei zu präzisieren ist, welche Grundformen dabei welche zentralen Rollen spielen.

### 1. Das Bilden gemeinsamer Aufmerksamkeit

Im Alter von etwa 12 Monaten fangen Kinder an, etwas fundamental Neues zu tun. Galt ihre Aufmerksamkeit bis dato entweder einem bestimmten Gegenstand oder einer Person, mit der sie dyadisch interagierten, so verschränken sie ihren Gegenstandsbezug nun erstmalig mit der Aufmerksamkeit eines Erwachsenen in triadischer Beziehung. Dies ist als Triangulation,<sup>5</sup> Anschauung – im Unterschied zu bloßer Wahrnehmung<sup>6</sup> – oder gemeinsame Aufmerksamkeit (*joint attention*)<sup>7</sup> bezeichnet worden. Sie entsteht, indem das Kind beispielsweise der Zeigegeste oder dem „hinweisenden“ Blick eines Erwachsenen mit seinem eigenen Blick folgt, für den Erwachsenen auf einen Gegenstand zeigt oder ihm diesen hinhält.

<sup>3</sup> AA VII, 128.

<sup>4</sup> Stekeler-Weithofer (2002), Stekeler-Weithofer (2005a) und Stekeler-Weithofer (2010).

<sup>5</sup> Davidson (2001).

<sup>6</sup> Stekeler-Weithofer (2008).

<sup>7</sup> Bruner (1995).

Nicht jede dieser Verhaltensweisen ist spezifisch-menschlich. So hat man auch bei Raben,<sup>8</sup> Affen,<sup>9</sup> Delphinen,<sup>10</sup> Ziegen<sup>11</sup> und anderen Tieren beobachtet, dass sie der Blickrichtung eines Menschen mit ihren Augen folgen. Allerdings nutzen diese Tiere den Blick des anderen exploiativ für ihre je idiosynkratischen Ziele. Die zielgerichtete Änderung der Blickrichtung eines Artgenossen signalisiert also schon vielen Tieren die Anwesenheit von etwas, zu dem sich das Tier entsprechend der Objektanforderungen (z.B. durch Flucht oder Annäherung) verhält. Hier lässt sich von einer rein subjektiven Sicht auf die Umwelt sprechen. Tiere teilen mit dem Menschen die Absolutheit ihrer Perspektivität,<sup>12</sup> die Kant in der Anthropologie unter dem Titel des „Egoism“ diskutiert.<sup>13</sup>

Anders als das Tier aber überwindet der Mensch seine Subjektivität, indem er darauf achtet „sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen“.<sup>14</sup> Dies ist schon im frühen Kleinkindalter zu beobachten. So ist selbst das Verhalten des Blickfolgens bei Einjährigen schon von unmittelbar subjektiven Handlungsabsichten entkoppelt und markiert stattdessen den Beginn einer Episode *gemeinsamer* Aufmerksamkeit mit der anderen Person. Wenn ein einjähriges Kind den Gegenstand der Aufmerksamkeit eines Erwachsenen identifiziert hat, blickt es oft mit einem als „*knowing smile*“<sup>15</sup> bezeichneten Lächeln zu seinem Gegenüber zurück und vokalisiert dabei. Es geht dem Kind dann um die *gemeinsame* Anschauung von – und gegebenenfalls Beschäftigung mit – dem Gegenstand und nicht um einen wie auch immer gearteten rein individuellen Umgang mit ihm. Dabei gibt es eine ganze Reihe von zunächst praktisch bekannten Formen und Normen, auf deren Grundlage die *Gemeinsamkeit* des Tuns bewertet wird,<sup>16</sup> ohne dass dabei die Subjekte immer schon darüber nachdenken könnten und wüssten, was die anderen denken und wollen. Unzweifelhaft ist, dass die gemeinsame Interaktion von Kindern *eingefordert* wird. So führt die einseitige und plötzliche Beendigung des gemeinsamen Tuns oft zu einem Zusammenbruch der ‚guten Stimmung‘, was sich oft unmittelbar im Gemütszustand des Kindes niederschlägt.<sup>17</sup>

Für die Kontrolle der Blickrichtung, die hier immer auch eine Rolle spielt, ist dabei bedeutsam, dass der Mensch als einzige Primatenspezies eine weiße Sklera hat, die sich visuell sowohl von der Iris als auch der umliegenden Gesichtshaut deutlich abhebt.<sup>18</sup> Nichtmenschliche Primaten haben hingegen eine bräunliche Sklera, die sich kaum von der sonstigen Augenpartie abhebt, so dass ihr Blick den Artgenossen meist verborgen bleibt. Tomasello, Hare, Lehmann und Call interpretieren diesen Befund so, dass sich die kooperative Natur des Menschen in der Morphologie seiner

<sup>8</sup> Schloegl/Kotrschal/Bugnyar (2007).

<sup>9</sup> Tomasello/Hare/Agnetta (1999).

<sup>10</sup> Pack/Herman (2004).

<sup>11</sup> Kaminski/Riedel/Call/Tomasello (2005).

<sup>12</sup> Stekeler (2014).

<sup>13</sup> AA VII, 128 ff.

<sup>14</sup> AA VII, 128.

<sup>15</sup> Carpenter/ Liebal (2011).

<sup>16</sup> Gilbert (2014).

<sup>17</sup> Mesman/Ijzendoorn/Bakermans-Kranenburg (2009).

<sup>18</sup> Kobayashi/Koshima (2001).

Augen widerspiegelt.<sup>19</sup> Der Mensch kann es sich aufgrund seiner kooperativ verfassten Sozialität leisten, andere die Richtung seiner Aufmerksamkeit schnell und zuverlässig erkennen zu lassen. Die auffällige Augenpartie des Menschen erleichtert dabei auch die reziproke Kontrolle der Gemeinsamkeit.

Ein besonders wichtiger Unterschied zu Tieren besteht auch darin, dass Kinder ihre Reaktion auf die Gesten anderer von Beginn an mit deren aktiver Produktion komplementieren. In etwa demselben Alter, in dem sie den Zeigegesten anderer folgen, produzieren sie diese auch selbst. Sie beherrschen also beide Seiten nicht-sprachlicher Kommunikation, die des Rezipienten und die des Produzenten. Ein nicht-intentionales Abspreizen des Indexfingers ist bereits bei etwa drei Monate alten Babies zu beobachten,<sup>20</sup> und im ersten Lebensjahr wird dieser Finger bevorzugt verwendet, um Oberflächen abzutasten und mit der Fingerspitze auf Gegenstände zu tippen.<sup>21</sup> Mit etwa einem Jahr tritt erstmalig das Zeigen als Verweisen auf Gegenstände ohne deren Berührung (dafür häufig mit vokalischer Begleitung) auf.

Die Motive, die Kinder zum Zeigen veranlassen, sind von Beginn an divers. Bates unterscheidet imperatives von deklarativem Zeigen.<sup>22</sup> Imperatives Zeigen ist ein Ausdruck von Begierde nach dem Gegenstand und ein Appell an die Umstehenden, diesen dem Kind zu geben. Der Erwachsene fungiert gewissermaßen als „Werkzeug“ zur Erlangung des Gegenstands. Diese Form des Zeigens lässt sich manchmal auch bei akkulturierten Affen beobachten.<sup>23</sup> Beim deklarativem Zeigen, welches nur beim Menschen zu finden ist, fehlt diese eindeutige Zielorientierung im engeren Sinne.<sup>24</sup> Das Kind zeigt auf Dinge, die es ganz offensichtlich nicht erlangen möchte, sondern auf die es gemeinsam mit dem anderen aufmerken oder über deren Anwesenheit es den Erwachsenen informieren möchte.<sup>25</sup> Dass Kinder nicht nur zeigen, um damit an begehrte Objekte zu gelangen, ist vor allem dann evident, wenn sich der Gegenstand in Reichweite befindet (der Bauklotz vor den eigenen Füßen oder gar in der anderen Hand), weit außerhalb des Eingriffsbereichs des Erwachsenen liegt (das Flugzeug am Himmel), oder wenn das Kind nicht auf ein Ding sondern auf ein Ereignis (das Vorbeifahren einer Straßenbahn, das Verhalten einer Person) verweist. Allerdings ist nicht jedes Zeigen in dem engen Sinn sozial, dass es notwendigerweise einer anderen Person gilt. Hat das Kind einmal das Zeigen für sich entdeckt, so macht es davon anfangs scheinbar ständig Gebrauch. Es führt den Finger durch die Luft, als zeichne es damit die Bewegungen seiner visuellen Aufmerksamkeit nach, auch wenn niemand in der Nähe ist. Es scheint, als nutzten die Kinder den Zeigefinger als eine Art Taschenlampe, um ihren eigenen visuellen Fokus zu unterstreichen (wie wenn ein Leseanfänger mit dem Finger unter der Zeile auf dem Papier entlangfährt). Die Fähigkeit zur gemeinsamen Aufmerksamkeit hat

<sup>19</sup> Tomasello/Hare/Lehmann/Call (2007).

<sup>20</sup> Masataka (2003).

<sup>21</sup> Carpendale/Carpendale (2010).

<sup>22</sup> Bates (1976).

<sup>23</sup> Leavens/Hopkins/Bard (2005).

<sup>24</sup> Vgl. Stekeler-Weithofer (2005b) und Stekeler-Weithofer (2012) für wichtige konzeptuelle Unterscheidungen.

<sup>25</sup> Liskowski/Carpenter/Striano/Tomasello (2006).



hier schon Rückkopplungseffekte auf die individuelle Objektwahrnehmung. Dies bestätigt die These des transformativen Charakters geteilter Intentionalität.<sup>26</sup> Geteilte Intentionalität ist damit nicht, oder nicht nur, eine Fähigkeit menschlicher Individuen, in sozialen Kontexten bestimmte Modalitäten gemeinsamen Denkens und Handelns zu aktualisieren. Vielmehr beschreibt geteilte Intentionalität die menschliche Lebensform und durchdringt als solche gleichermaßen das gemeinschaftliche und das individuelle Handeln.

Es ist unstrittig, dass höhere Tiere Objekte wahrnehmen und für sie die Dinge nicht in Serien unverbundener Erscheinungen zerfallen. Auch das Erkennen von Objektpermanenz ist bei vielen Tieren experimentell nachgewiesen, z. B. bei Lemuren,<sup>27</sup> Krähen<sup>28</sup> und Krallenaffen.<sup>29</sup> Katzen und Hunde jagen auch dann noch einem Ball hinterher, wenn dieser hinter das Sofa fällt und nicht mehr zu sehen ist. Ebenso erwartet ein vor dem Supermarkt angeleinter Hund die Rückkehr seines Besitzers von dort. Doch spätestens mit der Fähigkeit zu gemeinsamer Aufmerksamkeit nimmt die Objektwahrnehmung des Menschen eine besondere Wendung. Mit ihr nämlich wird der Gegenstand mit bestimmten Anforderungen (*affordances*<sup>30</sup>) zum Objekt gemeinsamer Anschauung<sup>31</sup> – er wird zum Thema.

Beim Tier steht die Wahrnehmung vollständig im Dienst von Tätigkeiten, und zwar des je individuellen Tuns aus rein subjektiver Sicht. Beim Menschen rückt die gemeinsame Aufmerksamkeit den Gegenstand in die Distanz der Anschauung und bereitet ihn damit schon als Objekt expliziter begrifflicher Prädikation vor.<sup>32</sup> In Heideggers Terminologie ist der Gegenstand (für die Subjekte) zuhanden, bevor er (aus gemeinsamer Sicht) vorhanden ist.<sup>33</sup> Allerdings wäre eine Interpretation dieser Befunde als Beweis für die Vorrangigkeit des Praktischen vor dem Theoretischen verkürzt. Die frühkindlichen Formen der gemeinsamen Auseinandersetzung zeigen vielmehr, wie praktischer Umgang und theoretische Betrachtung ineinander übergehen.

## 2. Übergang zum so genannten Perspektivenwechsel

Das gemeinsame Aufmerken hat für sich genommen noch wenig mit Perspektivenwechsel oder gar dem Verstehen von Perspektiven zu tun. Die Unterschiede in den je verschiedenen Sichtweisen auf das betrachtete Objekt bleiben in der frühen Entwicklungsphase unbeachtet.<sup>34</sup> Anfänglich ist nur wichtig, dass Dasselbe betrachtet wird. Genau wie sprachliche Kommunikation zunächst erfordert, dass man

<sup>26</sup> Kern/Moll 2017

<sup>27</sup> Deppe/Wright/Szelistowski (2009).

<sup>28</sup> Hoffmann/Rüttler/Nieder (2011).

<sup>29</sup> Mendes/Huber (2004).

<sup>30</sup> Vgl. Gibson (1979).

<sup>31</sup> Werner/Kaplan (1963).

<sup>32</sup> Bates (1976); Bruner (1977).

<sup>33</sup> Heidegger (1927).

<sup>34</sup> Moll/Meltzoff (2011b); Moll/Meltzoff (2011c).

über Dasselbe spricht (um nicht aneinander vorbei zu reden), ist es beim non-verbalen gemeinsamen Aufmerksamkeitsbezug vorerst wichtig, Dasselbe zu betrachten und es auf diesem Weg erst als *Anschauungsobjekt* zu konstituieren. Um es mit einem perspektivischen Unterschied zu tun zu haben, bedarf es der gemeinsamen Anschauung eines Gegenstandes des individuellen Wahrnehmens, hinsichtlich dessen sich die Perspektiven unterscheiden.<sup>35</sup> Diese Anschauung eines identischen Gegenstands bildet also den notwendigen Hintergrund, vor dem das Kind eine Einsicht in verschiedene Perspektiven auf diesen gewinnen kann. Gemeinsame Aufmerksamkeit, so die These, ebnet den Weg zu den Vorformen und ersten genuinen Formen von Perspektivenwechsel. Empirisch gestützt wird diese Idee durch eine Serie von Studien zum frühkindlichen Verstehen von Bezugnahme.

In einer Studie wurden dem Kind nacheinander drei Gegenstände präsentiert.<sup>36</sup> Die ersten beiden Gegenstände lernte das Kind in gemeinsamer Aufmerksamkeit mit einem Erwachsenen kennen, der nach Beendigung des Spiels mit dem zweiten Gegenstand den Raum verließ. Während seiner Abwesenheit wurde dem Kind von einem Assistenten ein dritter Gegenstand gezeigt. Schließlich wurden alle drei Gegenstände vor das Kind gelegt und der Erwachsene, dem der dritte Gegenstand entgangen war, kehrte zurück. Seinen Blick auf die Gegenstände gerichtet, äußerte er unspezifisch seine positive Überraschung über „das da“ und bat das Kind, „es“ ihm zu geben. Die Kinder mussten denjenigen Gegenstand identifizieren, den der Erwachsene in diesem Moment zum ersten Mal sah, und auf den er sich in seiner unspezifischen Aufforderung bezog.

Die Ergebnisse zeigten, dass Kinder schon mit 14 Monaten bestimmen konnten, welcher Gegenstand dem Erwachsenen *neu* war. Allerdings gelang ihnen dies nur, wenn sie die beiden anderen Gegenstände mit dem Erwachsenen in *gemeinsamer Aufmerksamkeit* teilten. Wenn sie nur distanziert beobachteten, wie sich der Erwachsene entweder individuell<sup>37</sup> oder mit einer dritten Person<sup>38</sup> mit den Gegenständen befasste, konnten sie seine mehrdeutige Aufforderung später nicht disambiguieren – offenbar, weil sie unter diesen Umständen seine Vertrautheit mit den ‚alten‘ Gegenständen nicht erkannten. Ob der Erwachsene die ihm bekannten Gegenstände manuell explorierte oder nur betrachtete, hatte keinen Einfluss, solange er seine Aufmerksamkeit mit dem Kind teilte. Dieses Ergebnis konnte in weiteren Studien repliziert werden.<sup>39</sup>

In einer weiteren Variante dieses Untersuchungsparadigmas sahen 14 bis 24 Monate alte Kinder, wie ein Erwachsener mit positiver Überraschung einen Gegenstand betrachtete und „Oh, schau mal!“ äußerte.<sup>40</sup> Es wurde experimentell variiert, was sich zuvor ereignet hatte. In einer von zwei Versuchsbedingungen hatte der Erwachsene gerade erst den Raum betreten (nachdem sich das Kind und ein Assistent das Spielzeug angesehen hatten) und sah den Gegenstand zum ersten Mal. In der ande-

<sup>35</sup> Perner/Brandl/Garnham (2003).

<sup>36</sup> Moll/Tomasello (2007).

<sup>37</sup> Moll/Tomasello (2007).

<sup>38</sup> Moll/Carpenter/Tomasello (2007).

<sup>39</sup> Moll/Richter/Carpenter/Tomasello (2008).

<sup>40</sup> Moll/Koring/Carpenter/Tomasello (2006).

ren Versuchsbedingung hatten sich Kind und Erwachsener kurz zuvor mit dem Spielzeug beschäftigt. Im ersten Fall sollte man davon ausgehen, dass der Erwachsene seine Aufmerksamkeit auf den ganzen Gegenstand richtet, da er ihn noch nicht kennt. Im zweiten Fall sollte seine Überraschung auf etwas Bestimmtes *an* dem Gegenstand gerichtet sein, z. B. einen noch nicht beachteten Teil oder Aspekt. Entsprechend verhielten sich auch die Kinder in dieser Studie: Hatte der Erwachsene den Gegenstand im Moment seiner Überraschungsäußerung zum ersten Mal gesehen, so ignorierten sie den (ihnen ja bereits bekannten) Gegenstand oder bezogen sich (holistisch) auf ihn, indem sie ihn benannten, auf ihn zeigten oder ihn dem Erwachsenen gaben. Hatten sie gerade zuvor mit dem Erwachsenen mit dem Gegenstand gespielt, dann betrachteten sie ihn aus der Nähe, oftmals aus demselben Blickwinkel wie der Erwachsene, und zeigten von dort auf ein hervorstechendes Merkmal. Das Versuchsparadigma wurde in eine Spracherwerbsstudie umgewandelt, indem der Erwachsene „Oh schau mal, ein Modi!“ sagte, als er mit Überraschung auf den Gegenstand blickte.<sup>41</sup> In einer darauffolgenden Testphase zeigte sich, dass die Zweijährigen den Ausdruck „Modi“ für eine Bezeichnung des ganzen Gegenstandes oder eines bestimmten Teils hielten, je nachdem, in welcher experimentellen Bedingung sie sich befanden. Dieses Ergebnis ist informativ dafür, wie Kinder Worte lernen und wie ihnen diese beigebracht werden. Zunächst wird holistisch vom Objekt ausgegangen und erst später, wenn das Objekt bereits als bekannt vorausgesetzt werden kann, kommt die Bezeichnung von Teilen hinzu. Bruner artikuliert dies ebenfalls in seiner ontogenetischen Sprechakttheorie.<sup>42</sup>

In ihrer Gesamtheit betrachtet zeigen diese Studien, dass das gemeinsame Aufmerken auf einen Gegenstand hilfreich und zu Beginn der Entwicklung sogar notwendig ist, um zu registrieren, womit sich jemand befasst oder beschäftigt. Eine distanzierte Beobachtung Dritter, an deren Handlungs- und Aufmerksamkeitsbezügen das Kind keinen Anteil nimmt, ist gegenüber der gemeinsamen Aufmerksamkeit nachrangig. Laut einer intellektualistischen und individualistischen Konzeption beruht das gemeinsame Aufmerken auf gegenseitigen Wissenszuschreibungen (*common knowledge*) der Art, dass das Kind weiß, dass der andere weiß, dass das-und-das der Fall ist.<sup>43</sup> Entgegen dieser Konzeption legen die Befunde nahe, dass derartige Zuschreibungen erst später erfolgen und aus den gemeinsamen Anschauungen und Vollzügen, die diese Konzeption zu erklären versucht, erst hervorgehen. Ein Verstehen der individuellen Bezugnahmen oder gar eine Vorstellung der Gedanken des anderen ist für die gemeinsame Aufmerksamkeitsbildung nicht erforderlich, sondern hat umgekehrt in deren Vollzugspraxis seinen Ursprung.<sup>44</sup> Philosophische Ansätze wie die von Eilan,<sup>45</sup> Peacocke<sup>46</sup> oder Gilbert<sup>47</sup> betonen, dass die Geteiltheit der Erfahrung für die Beteiligten sich aus einem gemeinsamen Kontext und Hand-

<sup>41</sup> Grassmann/Stracke/Tomasello (2009).

<sup>42</sup> Bruner (1974).

<sup>43</sup> Z. B. Bratman (1993).

<sup>44</sup> Vgl. Barresi/Moore (1996).

<sup>45</sup> Eilan (2005), Eilan (2016).

<sup>46</sup> Peacocke (2005).

<sup>47</sup> Gilbert (2007).

lungsprozess sozusagen von selbst als ‚offensichtlich‘ ergibt und stimmen eben darin mit unserem Entwicklungsmodell überein.

Es gibt also gemeinsame Handlungen, die keineswegs voraussetzen, dass jeder Teilnehmer explizit intendiert, dass sie zusammen ausgeführt werden und davon ausgeht, dass der andere dasselbe intendiert und von der intendierten Gemeinsamkeit des jeweils anderen weiß. In der gemeinsamen Aufmerksamkeit von Kind und Erwachsenen aktualisiert sich vielmehr eine implizite, um es mit Karl Bühler auszudrücken „empraktische“<sup>48</sup>, Form gemeinsamen Handelns. Das „plurale Subjekt“<sup>49</sup> ist im dyadischen Fall das Wir, zu dem Kind und Erwachsener vereint sind. Es ist dabei zwischen einem distributionellen und kooperativen Wir zu unterscheiden. Im distributionellen Sinn sagen wir etwa „wir spielen mit der Eisenbahn“ schon dann, wenn jeder von uns für sich mit der Eisenbahn spielt, was das Kind, wenn es gemeinsam spielen will, nicht befriedigen würde. Im kooperativen Sinn spielen wir erst dann, wenn diese Gemeinsamkeit gegeben ist.

Explizite Abmachungen, etwas zusammen zu tun, treten erst im Vorschulalter auf.<sup>50</sup> Der Fall von bewusst und geplant miteinander kooperierenden Erwachsenen ist daher kein guter Prototyp für das vorgängig gemeinsame Handeln und Zusammenspielen. Beide Fälle sind aber schon normativ verfasst, weil von den Beteiligten kontrolliert wird, ob die anderen noch (richtig) mitspielen. Das Mitspielen besteht also darin, dass Begrenzungen des kooperativen Tuns bestehen und anerkannt werden, und dass deren Überschreitungen das gemeinsame Tun oder Zusammenspielen beenden.

Dies zeigt, dass die ersten Schritte sozialen Lernens weder im Rahmen bewusst geplanten gemeinsamen Handelns erfolgen, wie es in etwa in Bratmans Planungsmodell vorgesehen ist,<sup>51</sup> noch durch ‚mind reading‘ oder Beobachtung dritter Personen vermittelt sind. Stattdessen hat das soziale Lernen in gemeinsamer Aufmerksamkeitsbildung mit zweiten Personen, der Imitation ihres Tuns<sup>52</sup> und der beidseitigen Kontrolle des Zusammen- oder „Mitseins“<sup>53</sup> ihren Ursprung. Dritte Personen sind nach diesem Verständnis immer erst potentielle zweite Personen. MacMurray verleiht dem Ausdruck, wenn er Kleinkinder als Personen in Beziehung (*persons in relation*) bezeichnet.<sup>54</sup>

### 3. Herausforderungen an ein volles Verstehen von ‚Sehen‘

Wahrnehmung wird gemeinhin als grundlegend für Kognition im Allgemeinen angesehen. Entlang der geläufigen „Schichtenkonzeption“ menschlicher Kognition bildet sie die Basis für die sogenannten höheren kognitiven Fähigkeiten, wie Er-

<sup>48</sup> Bühler (1934).

<sup>49</sup> Gilbert (2014).

<sup>50</sup> Kachel/Svetlova/Tomasello (2018).

<sup>51</sup> Bratman (2014).

<sup>52</sup> Heal (2005).

<sup>53</sup> Heidegger (1927).

<sup>54</sup> MacMurray (1961).

innern, Aufmerken, Kennen, Wissen etc., die ihr aufsitzen.<sup>55</sup> Nach diesem Modell wäre zu erwarten, dass Kinder zuallererst Wahrnehmung, und auch Wahrnehmungsperspektiven, verstehen und sich dann, mit fortschreitendem konzeptuellen Verständnis, die höheren Vermögen erarbeiten. So würde man davon ausgehen, dass das Verstehen bloßen Sehens dem Verstehen dessen vorausgeht, was jemand aus vergangener Erfahrung kennt oder womit er sich beschäftigt hat. Letzteres verlangt Erinnerung an das vorher Geschehene und scheint deshalb schwieriger zu sein als ein einfacher Bericht über die momentanen Wahrnehmungsinhalte einer anderen Person. Es häufen sich aber Befunde, dass die ontogenetische Entwicklung genau umgekehrt verläuft, und dass ein Verstehen bloßen Sehens, ohne jedweden pragmatischen oder Vollzugskontext, eine besondere Herausforderung darstellt.<sup>56</sup>

Dies mag folgende Studie mit zweijährigen Kindern illustrieren.<sup>57</sup> In vier Versuchsbedingungen spielten ein Kind und ein Erwachsener wieder gemeinsam nacheinander mit zwei Gegenständen. Dem Kind wurde dann ein dritter Gegenstand präsentiert, den der Erwachsene allerdings erstmalig in der Testphase sah. In einem  $2 \times 2$ -Versuchsdesign wurde variiert, ob a) der Erwachsene abwesend oder ko-präsent blieb und b) ob er weiterhin mit dem Kind verbal kommunizierte, während sich das Kind mit dem dritten Gegenstand befasste. Wie in den vorherigen Studien war es Aufgabe der Kinder zu bestimmen, welcher Gegenstand dem Erwachsenen unbekannt war, als dieser später eine überraschte Geste und unspezifische Aufforderung machte. Entsprechend der bereits vorgestellten Ergebnisse wählten Zweijährige den richtigen Gegenstand, wenn der Erwachsene den Raum verlassen und die Kommunikation eingestellt hatte. Unter diesen Umständen hatten sie keine Schwierigkeiten, seine Unkenntnis des dritten Gegenstands zu bemerken. In allen drei anderen Bedingungen aber konnten sie die Referenz der Aufforderung nicht bestimmen und wählten Gegenstände nach Zufall. Die Beeinträchtigung ihres Unterscheidungsvermögens war besonders groß, wenn der Erwachsene ko-präsent war, während sie sich mit dem Zielgegenstand befassten. Kommunikation allein, ohne physische Ko-präsenz des Erwachsenen, verringerte ihr Unterscheidungsvermögen zwischen Altem und Neuem weniger stark.

Dieses Experiment legt nahe, dass Kinder wissen, womit sich jemand beschäftigt hat, bevor sie angeben können, was jemand von seiner Perspektive sieht. Wenn der Erwachsene abwesend war, fiel es den Kindern leicht zu bestimmen, welchen Gegenstand er „verpasst“ hatte. Blieb er aber ko-präsent, so verhielten sie sich, als hätten sie den dritten Gegenstand genauso zusammen angeschaut wie die ersten beiden. Sie verstanden nicht, dass die Sichtbarriere ihn daran hinderte, den Gegenstand wahrzunehmen. Dieses Ergebnis ist im Einklang mit anderen Studienresultaten, die Kleinkindern eher schwache Fähigkeiten beim visuellen Perspektivenwechsel attestieren. Wenn ein Erwachsener in Richtung eines Gegenstandes blickt und das Kind zu beurteilen hat, ob der Erwachsene diesen sieht oder, aufgrund einer

<sup>55</sup> Vgl. z. B. Hurley (2001).

<sup>56</sup> Moll/Kadipasaoglu (2013).

<sup>57</sup> Moll/Carpenter/Tomasello (2011).

Barriere, nicht sieht, haben Kinder unter 2 bis 3 Jahren Schwierigkeiten.<sup>58</sup> Zusammenfassend lässt sich sagen, dass es Kindern in den ersten beiden Lebensjahren nicht möglich ist anzugeben (verbal oder durch entsprechende Handlungen), was genau ein anderer sieht und was nicht – auch dann nicht, wenn die räumlich-projektiven Anforderungen minimal sind. Gleichzeitig sind sie, wie oben erläutert, sehr wohl in der Lage zu bestimmen, womit man sich (mit ihnen gemeinsam) beschäftigt hat.

Es scheint, dass Kinder zunächst ein unspezifisches Verständnis von „Beschäftigung“ (auf etwas aufmerken, mit etwas befasst sein) entwickeln. Jemand beschäftigt sich in ihren Augen mit etwas, wenn er sich ihm interessiert zuwendet usw. Der posturalen Komponente von Aufmerksamkeit kommt hier eine große Bedeutung zu. Es besteht aber noch kein differenziertes Wissen über die spezifischen Funktionen der einzelnen Sinne, ihre je konkreten Glückens- und Misserfolgsbedingungen und epistemischen Beiträge; z. B., dass sich die Farbe eines Gegenstandes nur über den Sehsinn erschließt, seine Form aber auch taktil erfasst werden kann.<sup>59</sup>

Außerdem zeigt die Studie, dass Kleinkinder im Mitsein anderer von einem geteilten perceptiven Raum ausgehen. Das physische Mitsein eines anderen ist der beste Indikator für geteilte Erfahrungen.<sup>60</sup> Dies mag insbesondere auf Kleinkinder zutreffen, für die das Zusammensein mit geringem körperlichen Abstand die primordiale Situation gemeinsamen Erlebens darstellt – welches eben der Situation entspricht, die in den Versuchen mit der Sichtbarriere hergestellt wurde. Dass auch verbales Kommunizieren trotz physischer Distanz die Leistung der Kinder (wenn auch in geringerem Maß) beeinträchtigte, zeigt, dass sprachlicher Austausch auch den Eindruck eines geteilten Raumes erwecken kann. Dies stimmt mit der Erfahrung überein, dass Kinder viel Erfahrung benötigen, bevor sie verstehen, dass ihr Gesprächspartner am Telefon sie nicht sieht und folglich auch ihre Gesten und demonstrativen Ausdrücke wie „dieses hier“ nicht nachvollziehen kann.

#### 4. „Sehen als“ und Perspektiven

Wie erwähnt, setzt eine strikte Konzeption eines Perspektivenunterschieds voraus, dass derselbe Gegenstand betrachtet wird und dieser sich nur hinsichtlich seiner „Weise des Gegebenseins“<sup>61</sup> von den je eigenen Standpunkten unterscheidet. Selbst wenn z. B. dasselbe Auto gesehen wird, einer aber die Motorhaube und sein Gegenüber den Kofferraum anschaut, hat man es streng genommen nicht mit einer perspektivischen Differenz zu tun, sondern wiederum nur mit verschiedenen Wahrnehmungsgegenständen.<sup>62</sup> Erst wenn verstanden wird, dass die Motorhaube als „zu einem hinweisend“ oder „von einem wegweisend“ gesehen werden kann, ist ein

<sup>58</sup> McGuigan/Doherty (2002); Moll/Tomasello (2006).

<sup>59</sup> O'Neill/Chong (2001); Wimmer/Hogrefe/Perner (1988).

<sup>60</sup> Vgl. Schiffer (1972).

<sup>61</sup> So auch Frege (1892).

<sup>62</sup> Perner/Brandl/Garnham (2003).

Perspektivenverständnis gegeben. Auch Davidson hat gezeigt, dass zur Erzeugung von Objektivität und unterschiedlichen subjektiven Auffassungen nicht nur ein gemeinsamer Wahrnehmungsgegenstand, sondern auch sprachlich vermittelte soziale Interaktion mit demjenigen notwendig ist, der einen anderen Standpunkt einnimmt.<sup>63</sup>

Bislang hat man die Fähigkeit, sich in diesem Sinn in die Perspektive anderer zu versetzen, mit dem Erwerb des Konzepts der Perspektive gleichgesetzt: ein Kind, das seine Perspektive transzendieren und die eines anderen einnehmen konnte, verfügte damit auch zugleich über eine Einsicht in die Unterschiedlichkeit der Perspektiven. Alle Formulierungen enthalten jedoch metaphorische Ausdrucksformen. Empirische Befunde zeigen entsprechend, dass die Fähigkeit, Perspektiven einzunehmen (*taking*) und die, sich bewusst zu machen, dass Weltzugang (ob von Selbst oder Anderem) immer perspektivisch ist, zwei verschiedene Kompetenzen sind, die zu verschiedenen Zeitpunkten erworben werden. Letzteres Vermögen zeigt sich erst dann, wenn das Kind zwei Perspektiven gegeneinander stellen oder konfrontieren (*confronting*) kann, ohne in ihnen einen Widerspruch zu sehen. Die These ist, dass dieses Vermögen den Erfolg bei einer ganzen Batterie von Tests zur sogenannten Theorie des Geistes im Alter von 4 bis 5 Jahren erklären kann, und dass die Rede von einer solchen Theorie durch die eines Perspektivenverständnis ersetzt werden sollte.

Der Unterschied zwischen dem Einnehmen und Konfrontieren von verschiedenen Perspektiven soll anhand folgender Untersuchungen deutlich werden. In einer Studie zeigten wir dreijährigen Kindern, dass ein blaues Bild, wenn es hinter einen gelben Farbfilter gelegt wird, grün erscheint.<sup>64</sup> Daraufhin wurden zwei gleiche blaue Bilder vor dem Kind positioniert. Hinter einem der Bilder stand ein gelber Farbfilter, hinter dem anderen eine transparente Akrylglasplatte. Ein Erwachsener, der dem Kind gegenüber stand, sah das eine Bild durch den Farbfilter, so dass es ihm grün erschien, und das andere durch die transparente Platte. Eines der beiden Bilder wurde also auf dieselbe Weise von Kind und Erwachsenen gesehen (blau), während das andere unterschiedlich gesehen wurde (blau von dem Kind, grün von dem Erwachsenen). Der Erwachsene machte dann eine mehrdeutige Aufforderung dem Kind gegenüber, ihm „das Grüne“ oder „das Blaue“ zu geben. Kinder im Alter von 36 Monaten wurden beiden Aufforderungen gerecht und wählten jeweils denjenigen Gegenstand, den der Erwachsene in der entsprechenden Farbe sah. Sie konnten seine Perspektive auf die Gegenstände einnehmen.

Wurden die Kinder allerdings hinterher befragt, in welcher Farbe sie und der Erwachsene das jeweils unterschiedlich wahrgenommene Bild sahen, gaben sie falsche Antworten.<sup>65</sup> Interessanterweise entschieden sich viele der Kinder für die Antwort „grün“ zur Beschreibung ihrer eigenen Wahrnehmung – obwohl sie das Bild blau sahen. Wenn man sie also dazu brachte, die beiden unterschiedlichen Perspektiven miteinander in expliziten Urteilen zu konfrontieren, gelang es ihnen nicht.

---

<sup>63</sup> Davidson (1992).

<sup>64</sup> Moll/Meltzoff (2011a).

<sup>65</sup> Moll/Meltzoff/Merzsch/Tomasello (2013).

Erst mit 4,5 Jahren konnten Kinder sagen, wie sie und der Erwachsene den Gegenstand sahen. Dabei war es unerheblich, ob die Antworten verbal oder per Zeigegeste auf entsprechende Farbmuster gegeben wurden. Daran lässt sich erkennen, dass die Schwierigkeit der jüngeren Kinder beim Konfrontieren von Perspektiven nicht bloß verbaler, sondern konzeptueller Natur ist.

Ein analoger Befund stammt von einer Studie zum Erkennen des Unterschieds von Sein und Schein. Es gilt als unumstritten, dass Kinder unter 4,5 Jahren nicht verstehen, dass ein Gegenstand eine andere Identität haben kann, als seine Erscheinung suggeriert; man denke an einen Schwamm, der wie ein Stein aussieht.<sup>66</sup> Die These war, dass auch hier die Schwierigkeit in der Konfrontation zweier Perspektiven auf denselben Gegenstand liegt: Schein und Sein desselben Objekts müssen gegeneinander gestellt werden. Um dies zu prüfen, wurde Kindern die Auswahl zwischen zwei Gegenständen als Antwort auf die Frage gegeben, welcher „nur so aussieht wie ein Schwamm“ und welcher „ein wirklicher Schwamm ist“.<sup>67</sup> In dieser Variante, in dem das Kind nur *eine* Perspektive auf einen Gegenstand einnehmen oder zwischen „normalen“ und „täuschenden“ Gegenständen differenzieren muss, waren Dreijährige erfolgreich. Auch bei konzeptuellen Perspektiven ist es also deren Konfrontation auf einen Gegenstand, die Kindern unter vier Jahren Probleme bereitet.

Die Analyse der logischen Unterscheidung von Schein und Wirklichkeit in Konfrontation der eigenen lokalen Perspektive mit allgemeinen Geltungsbedingungen findet sich auch in Hegels Wesenslogik.<sup>68</sup> Hegels ominöse Dialektik ist keine bloß formale Logik zeitallgemeiner Texte, Sätze und Wörter, sondern des Sinns konkreter Sprechhandlungen unter Berücksichtigung der Differenz der Perspektiven von Sprecher und Hörer. Sie beginnt mit der Anerkennung der Grundtatsache, dass je ich von hier und jetzt her wahrnehme und urteile, gemäß dem Prinzip der *performativen Subjektivität* des Erkennens im präsentischen Dasein. Ein Objekt der Erfahrung ist nach Hegel kein vom Subjekt konstruiertes Bündel von Wahrnehmungsqualitäten, wie bei Hume in Nachfolge des subjektiven Idealismus Berkeleys. Hegels Kritik zufolge fügt sogar noch Kant, grob gesagt, diesem Bündel nur eine Gliederung in zeitliche und räumliche Dimensionen durch die Formen der (subjektiven) Anschauung zu und übergeht völlig, dass Objekte der Erfahrung Gegenstände *gemeinsamer* Anschauung sind. In Hegels Dialektik steht der Begriff der Aufhebung in enger Beziehung dazu, dass wir explizit auf relevante Unterschiede der Perspektiven achten und sie in gewisser Weise einander zuordnen müssen, um scheinbare Widersprüche der jeweils bloß subjektiven Anschauungen aufzulösen, wobei sowohl die je relevanten Unterscheidungsinteressen als auch die Rede- und Reflexionsebenen zu beachten sind.<sup>69</sup>

Entgegen der traditionellen Annahme liegt die Hürde bei dem Verstehen von Perspektiven nicht darin, die eigene Perspektive zugunsten einer fremden aufzugeben.

<sup>66</sup> Vgl. Flavell (1992).

<sup>67</sup> Moll/Tomasello (2012).

<sup>68</sup> Stekeler (2020).

<sup>69</sup> Stekeler (2019); ders. (2020).



Haben Kinder einmal verschiedene Perspektiven (etwa beim Platzwechseln) kennengelernt, bereitet ihnen der Wechsel zwischen ihnen keine Schwierigkeit. Egozentrismus ist deshalb ein irreführendes Konzept, weil es nahelegt, das Kind habe eine tiefere Verbindung zur je eigenen momentanen Perspektive und verstehe diese besser als die der anderen. Da sich aber beim Konfrontieren von konzeptuellen Perspektiven, wo von eigener und fremder Perspektive keine Rede sein kann, dieselben Schwierigkeiten zeigen wie bei dem Konfrontieren visueller Perspektiven, ist das Problem woanders zu verorten. Nicht eine angeblich schwer überbrückbare Kluft zwischen Selbst und Anderem hindert das Kind. Vielmehr liegt das Problem in der Konfrontation von zwei sich (anscheinend oder scheinbar) zunächst widersprechenden Perspektiven (wie man für ein entsprechendes ‚Aussehen‘ sagt). Das gilt ganz unabhängig davon, ob Selbst, Anderer oder überhaupt bestimmte Personen die jeweiligen Perspektiven *aktuell innehaben*. „Egozentrismus“ ist also nichts weiter als ein erwartbares Antwortmuster („richtig“ bei der Frage nach der eigenen Perspektive, „falsch“ bei der Frage nach der eines anderen) in einem speziellen Versuchsaufbau, in dem die Perspektiven *interpersonal* verteilt sind – was bei visuellen Perspektiven (die einander in der Hinsicht ausschließen, dass sie nicht von derselben Person zu einer Zeit eingenommen werden können) notwendig ist. Bevor das Kind Perspektiven konfrontieren kann, versteht es aber seine eigene Perspektive ebenso wenig wie die anderer.

Wie profund und pervasiv die Unfähigkeit zur Konfrontation von Perspektiven bei Kindern unter 4 Jahren ist, lässt sich anhand des berühmten Hasen-Entenkopfs<sup>70</sup> illustrieren. Kinder im Alter von zwei Jahren erkennen problemlos Hasen und Enten auf eindeutigen (nicht doppeldeutigen) Bildern. Sie kennen die Bezeichnungen „Hase“ und „Ente“ und verwenden diese richtig. Wenn man aber Kindern zwischen zwei und vier Jahren den Bildhasen vorlegt und sie fragt, was sie sehen, so nennen sie entweder den Hasen oder die Ente, nicht aber beide. Auch Hilfestellungen in Form von suggestiven Fragen („Ist da noch ein anderes Tier?“) ändern nichts an ihrer „Aspektblindheit“.<sup>71</sup> Das sich zwischen 4 und 5 Jahren entwickelnde Vermögen, beide Tiere in derselben Zeichnung zu sehen, korreliert mit dem Lösen anderer Aufgaben wie dem Verstehen von Homonymie<sup>72</sup> und Kontrafaktizität.<sup>73</sup> Der gemeinsame Nenner dieser Aufgaben liegt in der Notwendigkeit, verschiedene Perspektiven auf denselben Gegenstand (Bild, Wortform, Sachverhalt) konfrontieren zu können.

---

<sup>70</sup> Jastrow (1900).

<sup>71</sup> Wittgenstein (2001/1953).

<sup>72</sup> Doherty/Wimmer (2005).

<sup>73</sup> Kosegarten (2009).

### 5. Abschließende Bemerkungen und *thetischer Ausblick*

Eine wichtige Frage, die noch offensteht, ist wie Kinder von der einen Stufe auf die nächste gelangen, und wie es ihnen gelingt, zunächst verschiedene Perspektiven nacheinander einnehmen und später miteinander konfrontieren zu können. Babies, die oft noch vor ihrem ersten Geburtstag beginnen, mit anderen Personen gemeinsam auf Dinge aufzumerken, bedenken in keiner Weise, dass der gemeinsame Anschauungsgegenstand sich ihrem Gegenüber aus einer anderen Perspektive darbietet.

Doch wenn der gemeinsame Fokus auf einen Gegenstand einmal stabil ist, und der betrachtete Gegenstand als gemeinsam bekannt vorausgesetzt werden kann, beginnen Erwachsene in kommunikativen Akten, die Aufmerksamkeit des Kindes auch auf bestimmte *Teile* und *Aspekte* des Gegenstandes zu lenken. So lernt das Kind, mal den einen und mal den anderen Aspekt oder Teil zu beachten und zu benennen. Es nimmt damit verschiedene perzeptuelle und konzeptuelle Perspektiven auf den Gegenstand ein und kann flexibel zwischen ihnen wechseln. Diese Perspektivenwechsel werden auch im solitären Spiel, oft begleitet von (zu Unrecht als egozentristisch bezeichneten) Monologen, weiter eingeübt. In diesem Stadium müsste das Kind im Rahmen einer Bilder Geschichte mit einem Hasen als Protagonisten das darin erscheinende Hasen-Enten-Bild problemlos als Hasen erkennen, und zu einem anderen Zeitpunkt im Rahmen einer Bilder Geschichte über eine Ente dasselbe Bild als Ente sehen. Allerdings macht es sich auch auf dieser Stufe noch nicht bewusst, dass derselbe Gegenstand von wechselnden Perspektiven oder durch unterschiedliche konzeptuelle „Brillen“ gesehen werden kann. Es reflektiert nicht sein Tragen einer konzeptuellen Brille, sondern macht einfach von den verschiedenen Brillen, die ihr sprachlich-kulturell zur Verfügung gestellt werden, Gebrauch. Wohl nur die gemeinsame und gleichzeitige Anschauung eines Gegenstandes, gepaart mit einem Diskurs über die verschiedenen Sichtweisen auf ihn, kann das Kind zu dem kritischen Sprung vom sequentiellen Wechseln zwischen Perspektiven zu deren simultaner Konfrontation führen.<sup>74</sup> Diese Einsicht in die Perspektivität gewinnen Kinder mit etwa 4 bis 5 Jahren. Sie erlaubt es ihnen nicht nur, bestimmte Wahrnehmungsweisen gegenüberzustellen, sondern öffnet ihnen den Horizont zur Pluralität möglicher Sichtweisen und Handlungsoptionen.

Der Perspektivenwechsel hat nicht nur in der gemeinsamen Anschauung, sondern auch in der Imitation seine Ursprünge, denn diese sichert, dass die Austauschbarkeit von Selbst und Anderem als Inhaber verschiedener Perspektiven praktiziert und dann auch verstanden wird. Schon Einjährige ahmen die Handlungen anderer nach.<sup>75</sup> Dieses Imitationsverhalten ist offenbar eine anthropologische Grundtatsache. In der Rede von Spiegelneuronen wird sie metaphorisch artikuliert. Indem man die Metapher wörtlich nimmt, meint man, das Verhalten allgemein neurophysiologisch erklärt zu haben oder verspricht, dass die Neurophysiologie solche Erklärungen noch liefern werde. Nur eines von mehreren Problemen ist dabei, dass die Neu-

<sup>74</sup> Moll/Ni/Stekeler-Weithofer (eingereicht).

<sup>75</sup> Gergely/Bekkering/Kiraly (2002); Tomasello (1999).

ronen, die feuern, wenn das Individuum eine bestimmte Handlung entweder selbst ausführt oder (bei anderen) beobachtet, zwar bei Affen festgestellt wurden, Affen aber nicht wie Kinder imitieren. Ob die Verhaltensreproduktionen bei Affen überhaupt als Imitation bezeichnet werden können, ist fraglich, weil Affen eher nur die Effekte einer Handlung und nicht deren Verlauf reproduzieren.<sup>76</sup> Welche Rolle diese nicht spezifisch-menschlichen Neuronen für die spezifisch-menschliche Imitation spielen, bleibt also unklar. Das gemeinsame Aufmerken und Handeln ist bei Kleinkindern jedenfalls nicht von Fremdzuschreibungen von Absichten und Annahmen hinsichtlich des gemeinsamen Tuns gestützt, sondern es ist basal.

Die philosophische Bedeutung dieser Untersuchung liegt am Ende darin, dass sie Stufen im Übergang von der bloßen Subjektivität zu einem Wir als Instanz gemeinsamer Weltbezüge und Inhalte explizit(er) macht, und damit philosophische Ansichten, die sich z.B. bei Kant finden lassen, modifiziert. Im menschlichen Weltbezug und im bewussten Handeln (dem ‚praktischen Denken‘ des Descartes) sind schon alle Intentionen ihrem Gehalt nach durch das Vermögen eines *gemeinsamen Anschauens und Redens* vermittelt. Während animalische Perception insgesamt bloß ‚enaktiv‘, also empfindungsbegleitete, subjektive Reaktion auf präsentische Geschehnisse (mit variabler Dauer) ist,<sup>77</sup> ist das menschliche Wahr-Nehmen beim gebildeten, also erwachsenen, Menschen normalerweise schon apperzeptive Anschauung von Gegenständen, die sowohl das Vermögen raumzeitlicher Perspektivenwechsel von mir zu dir als auch ein begleitendes Reden über die Art und die Identität der Gegenstände empraktisch voraussetzt. Das zeigt Hegel besonders in seiner *Wissenschaft der Logik*, so dass Wilfrid Sellars ihn mit vollem Recht den großen Gegner jeder Unmittelbarkeit („that great foe of ‚immediacy‘“<sup>78</sup>) nennt. Hierbei werden frei produzierbare symbolische Repräsentationen im Zeigen und Sprechen wichtig – gerade auch in der Steuerung der hier in ihren praktischen Anfängen skizzierten Perspektivenwechsel. Die Rede über das, was in der Welt vorhanden ist, transzendiert eben daher längst schon die bloß präsentische und damit zunächst perspektivische Bezugnahme auf gegenwärtig Zuhandenes. Dazu hatte schon Leibniz in seinem Konzept der Monade die Bedeutung der *ontologischen Differenz* hervorgehoben, wie Heidegger den Unterschied nennt zwischen dem immer lokalen, raumzeitlichen, Sein im subjektiven Vollzug des Daseins einerseits und einem transsubjektiven *Bezug* auf Dinge und Sachen andererseits nennt. Monaden oder Subjekte haben insbesondere keine Türen und Fenster. Die Metapher besagt, dass niemand je aus sich heraustreten und sich oder die Welt von außen betrachten kann.

Gegenstände aber sind immer schon durch (potentiell) gemeinsame Zugänge und deren Gleichwertigkeit oder Äquivalenz in ihrer Identität geformt, gesetzt und damit auch dort vermittelt, wo sie nur vorhanden und uns ggf. noch gar nicht (oder sogar nie) bekannt sind. Es bedarf für jede Bezugnahme auf sie der Koordinierung von möglichen (apperzeptiven) Zugängen zur selben Sache – aus je verschiedenen präsentischen und lokalen Perspektiven, aber eben darum auch ihrer teils deiktisch-

<sup>76</sup> Tennie/Call/Tomasello (2006); Tomasello (1999).

<sup>77</sup> Noë (2004).

<sup>78</sup> Sellars (1956), § 1, 14.

praktischen, teils sprachlichen Vertretung in Vergegenwärtigungen, Repräsentationen zunächst ihrer Art und dann ihres Ortes.

Möglicherweise ist die Unterscheidung zwischen einer empirischen Untersuchung von gestuften Vermögen, wie sie sich in der Ontogenese personaler bzw. geistiger Fähigkeiten zeigen, und einer philosophischen, also begrifflichen, Reflexion auf die Kompetenzformen nur die zwischen einem stärkeren Fokus auf besondere Einzelheiten und der expliziten Formulierung generisch-allgemeiner Grundtatsachen. Dabei bedeutet eine *phänomenologische Konkretisierung* der gestuften Formen gemeinsamer Tätigkeiten gerade die nötige Vertiefung jeder bloß erst formalen Analyse von Begriffen und Denkinhalten, Intentionen und Propositionen, Gegenständen und Eigenschaften.

Rein empirisch wären nur anekdotische Erzählungen. Jeder Wissenschaft geht es um allgemeine Formen, der Philosophie aber um das Wissen über die logische Verfassung dieser Formen sowohl des Seins oder Vollzugs als auch der Bezüge oder Gegenstände.

Die *praktischen* Formen gemeinsamen Handelns, darunter auch des Sprechens, sind und bleiben dabei immer basaler als die reflektierenden Kommentare und verbalen Explikationen. Daher kann es nicht nur sein, sondern ist tatsächlich so, dass die Instanzierungen von Formen gemeinsamen Handelns dem bewussten (praktischen) Denken der personalen Subjekte vorhergehen.

#### LITERATURVERZEICHNIS

- Barresi, J./Moore, C. (1996), „Intentional relations and social understanding“, in: *Behavioral and Brain Sciences*, 19, 107–122.
- Bates, L. (1976), *Language and context. The acquisition of pragmatics*, New York.
- Bratman, M. (1993), *Faces of intention*, Cambridge.
- (2014), *Shared agency: A planning theory of acting together*, New York.
- Bruner, J. (1974), *Entwurf einer Unterrichtstheorie*, Berlin.
- (1977), *Child's talk. Learning to use language*, New York.
- (1995), „The autobiographical process“, in: *Current Sociology* 43, 161–177.
- Bühler, K. (1934), *Sprachtheorie*, Jena.
- Carpendale, J. I. M./Carpendale, A. B. (2010), „The Development of Pointing. From Personal Directedness to Interpersonal Direction“, in: *Human Development* 53, 110–126.
- Carpenter, M./Liebal, K. (2011), „Joint attention, communication, and knowing together in infancy“, in: A. Seemann (Hg.), *Joint attention. New developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*, Cambridge, MA, 159–181.
- Davidson, D. (1992), „The second person“, in: *Midwest Studies in Philosophy* 17, 255–167.
- (2001), *Subjective, intersubjective, objective*, Oxford.
- Deppe, A. M./Wright, P. C./Szelistowski, W. A. (2009), „Object permanence in lemurs“, in: *Animal Cognition* 12(2), 381–388.
- Doherty, M. J./Wimmer, M. C. (2005), „Children's understanding of ambiguous figures. Which cognitive developments are necessary to experience reversal?“, in: *Cognitive Development* 20, 407–421.
- Eilan, N. (2005), „Joint Attention, Communication, and Mind“, in: N. Eilan/C. Hoerl/T. McCormack/J. Roessler (Hg.), *Joint Attention: Communication and Other Minds. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford, 1–33.
- (2016), *The second person. Philosophical and psychological perspectives*, London.

- Flavell, J. H. (1992), „Perspectives on perspective taking“, in: H. Beilin/P. B. Pufall (Hgg.), *The Jean Piaget Symposium Series. Vol. 14: Piaget's Theory. Prospects and Possibilities*, Hillsdale, NJ, 107–139.
- Frege, G. (1892), „Über Sinn und Bedeutung“, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* C, 25–50.
- Gibson, J. J. (1979), *The ecological approach to visual perception*, Boston.
- Gilbert, M. (2007), „Mutual recognition, common knowledge, and joint attention“, in: T. Rønnow-Rasmussen et al. (Hgg.), *Hommage à Wlodek. Philosophical Papers dedicated to Wlodek Rabinowicz*, Lund.
- (2014), *Joint commitment. How we make the social world*, Oxford.
- Grassmann, S., Stracke, M./Tomasello, M. (2009), „Two-year-olds exclude novel objects as potential referents of novel words based on pragmatics“, in: *Cognition* 112, 488–493.
- Heal, J. (2005), „Joint attention and understanding the mind“, in: N. Eilan/C. Hoerl/T. McCormack/J. Rössler (Hg.), *Joint attention: Communication and other minds. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford, 34–44.
- Hegel, G. W. F. (1820/2009), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg.
- Heidegger, M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen.
- Hoffmann, A., Rüttler, V./Nieder, A. (2011), „Ontogeny of object permanence and object tracking in the carrion crow, *corvus corone*“, in: *Animal Behaviour* 82, 359–367.
- Hurley, S. (2001), „Perception and action. Alternative views“, in: *Synthese* 129, 3–40.
- Jastrow, J. (1900), *Fact and fable in psychology*, Boston, MA.
- Kachel, U., Svetlova, R./Tomasello, M. (2018), „Three-year-olds' reactions to a partner's failure to perform her role in a joint commitment“, in: *Child Development* 89, 1691–1703.
- Kaminski, J./Riedel, J./Call, J./Tomasello, M. (2005), „Domestic goats, *Capra hircus*, follow gaze direction and use social cues in an object choice task“, *Animal Behaviour* 69 (1), 11–18.
- Kant, I. (1798), „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, in: *Akademieausgabe*, hg. Preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1900 ff.
- Kern, A./Moll, H. (2017), „On the transformative character of collective intentionality and the uniqueness of the human“, in: *Philosophical Psychology* 30, 319–337.
- Kobayashi, H./Koshima, S. (2001), „Unique morphology of the human eye and its adaptive meaning. Comparative studies on external morphology of the primate eye“, in: *Journal of Human Evolution* 40, 419–435.
- Kosegarten, J. (2009), *If a duck were a rabbit. The logic of perceptual ambiguity and the importance of context*, unveröffentlichte Dissertation.
- Leavens, D./Hopkins, W. D./Bard, K. A. (2005), „Understanding the point of chimpanzee pointing. Epigenesis and ecological validity“, in: *Current Directions in Psychological Science* 14, 185–189.
- Liszkowski, U./Carpenter, M./Striano, T./Tomasello, M. (2006), „12- and 18-month-olds point to provide information for others“, in: *Journal of Cognition and Development* 7, 173–187.
- MacMurray, J. (1961), *Persons in relation*, London.
- Masataka, N. (2003), *Cambridge studies in cognitive and perceptual development. The onset of language*, Cambridge.
- Mendes, N./Huber, L. (2004), „Object Permanence in Common Marmosets (*Callithrix jacchus*)“, in: *Journal of Comparative Psychology* 118, 103–112.
- Mesman, J./Ijzendoorn, M./Bakersman-Kranenburg, M. J. (2009), „The many faces of the still-face paradigm. A review and meta-analysis“, in: *Developmental Review* 29, 120–162.
- McDowell, J. (1994), *Mind and World*, Cambridge, MA.
- McGuigan, N./Doherty, M. J. (2002), „The relation between hiding skill and judgment of eye direction in preschool children“, in: *Developmental Psychology* 38, 418–427.
- Moll, H./Carpenter, M./Tomasello, M. (2007), „Fourteen-month-olds know what others experience only in joint engagement“, in: *Developmental Science* 10, 826–835.
- , Carpenter, M./Tomasello, M. (2011), „Social engagement leads 2-year-olds to overestimate others' knowledge“, in: *Infancy* 16, 248–265.
- /Kadipasaoglu, D. (2013), „The primacy of social over visual perspective-taking“, in: *Frontiers in Human Neuroscience* 7(558). Doi: 10.3389/fnhum.2013.00558
- Moll, H./Koring, C./Carpenter, M./Tomasello, M. (2006), „Infants determine others' focus of attention by pragmatics and exclusion“, in: *Journal of Cognition and Development* 7, 411–430.

- /Meltzoff, A. N. (2011a), „How does it look? Level 2 perspective-taking at 36 months“, in: *Child Development* 82, 661–673.
- /Meltzoff, A. N. (2011b), „Joint attention as the fundamental basis of perspectives“, in: A. Seemann (Hg.), *Joint attention. New developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*, Cambridge, MA, 393–413.
- /Meltzoff, A. N. (2011c), „Perspective-taking and its foundation in joint attention“, in: N. Eilan/H. Lerman/J. Rössler (Hg.), *Perception, Causation, and Objectivity. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford, 286–304.
- /Meltzoff, A. N./Merzsch, K./Tomasello, M. (2013), „Taking versus confronting visual perspectives in preschool children“, in: *Developmental Psychology* 49, 646–654.
- /Richter, N./Carpenter, M./Tomasello, M. (2008), „Fourteen-month-olds know what ‚we‘ have shared in a special way“, in: *Infancy* 13, 90–101.
- /Stekeler-Weithofer, P./Ni, Q. (eingereicht), „Ontogenetic levels of belief understanding“.
- /Tomasello, M. (2012), „Three-year-olds understand appearance and reality—just not about the same object at the same time“, *Developmental Psychology* 48, 1124–1132.
- /Tomasello, M. (2007), „How 14- and 18-month-olds know what others have experienced“, in: *Developmental Psychology* 43, 309–317.
- /Tomasello, M. (2006), „Level 1 perspective-taking at 24 months of age“, in: *British Journal of Developmental Psychology* 24, 603–613.
- O’Neill, D./Chong, S. (2001), „Preschool children’s difficulty understanding the types of information obtained through the five senses“, in: *Child Development* 72, 803–815.
- Noë, Alva (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA.
- Pack, A. A./Herman, L. M. (2004), „Bottlenosed dolphins (*Tursiops truncatus*) comprehend the referent of both static and dynamic human gazing and pointing in an object-choice task“, in: *Journal of Comparative Psychology* 118, 160–171.
- Peacocke, C. (2005), „Joint Attention. Its Nature, Reflexivity, and Relation to Common Knowledge“, in: N. Eilan/C. Hoerl/T. McCormack/J. Roessler (Hgg.), *Joint Attention: Communication and Other Minds. Issues in Philosophy and Psychology*, Oxford.
- Perner, J./Brandl, J. L./Garnham, A. (2003), „What is a perspective problem? Developmental issues in belief ascription and dual identity“, in: *Facta Philosophica* 5, 355–378.
- Schiffer, S. (1972), *Meaning*, Oxford.
- Schloegl, C./Kotrschal, K./Bugnyar, T. (2007), „Gaze following in common ravens, *Corvus corax*: Ontogeny and habituation“, in: *Animal Behaviour* 74, 769–778.
- Sellars, W. (1956), „Empiricism and the Philosophy of Mind (§ 1, 14)“, in: H. Feigl/M. Scriven (Hg.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 1, Minneapolis, 253–329; resp. Sellars, W. (1963), *Science, Perception, and Reality*, London.
- Stekeler-Weithofer, P. (2002), „Die holistische Verfassung von Praxisformen“, in: U. Baltzer/G. Schönrich (Hg.), *Institutionen und Regelfolgen*, Paderborn, 59–79.
- (2005a), „Was ist eine Praxisform? Bemerkungen zur Normativität begrifflicher Inhalte“, in: T. Rentsch (Hg.), *Einheit der Vernunft? Normativität zwischen Theorie und Praxis*, Paderborn, 181–205.
- (2005b), „Absicht und Begierde. Ambiguitäten in der Rede von den Ursachen eines Tuns“, in: P. Grönert/F. Kannezky (Hg.), *Sprache und Praxisform (= Leipziger Schriften zur Philosophie 17)*, Leipzig, 17–43.
- (2008), *Formen der Anschauung*, Berlin.
- (2010), „Explikation von Praxisformen“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 3, 265–290.
- (2012), *Denken. Wege und Abwege in der Philosophie des Geistes*, Tübingen.
- (2014), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg.
- (2019), *Hegels Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg.
- (2020a), *Hegels Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg.
- (2020b), *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts. Ein dialogischer Kommentar*, Hamburg.
- Tomasello, M. (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, MA.
- /Hare, B./Agnetta, B. (1999), „Chimpanzees, *Pan troglodytes*, follow gaze direction geometrically“, in: *Animal Behavior*, 769–777.
- /Hare, B./Lehmann, H./Call, J. (2007), „Reliance on head versus eyes in the gaze following of great apes and human infants. The cooperative eye hypothesis“, *Journal of Human Evolution* 52, 314–320.

- Werner, H./Kaplan, B. (1963), *Symbol Formation. An Organismic-Developmental Approach to Language and Expression of Thought*, London.
- Wimmer, H./Hogrefe, G. J./Perner, J. (1988), „Children’s understanding of informational access as a source of knowledge“, in: *Child Development* 59, 386–396.
- Wittgenstein, L. (2001/1953), *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt.

University of Southern California  
Department of Psychology  
3620 S. McClintock Avenue  
Los Angeles, CA 90089–1061, USA  
[hmoll@usc.edu](mailto:hmoll@usc.edu)

University of Leipzig  
Institute for Philosophy  
Germany  
[stekeler@uni-leipzig.de](mailto:stekeler@uni-leipzig.de)

## Extern, intern oder immanent?

Anmerkungen zu Rahel Jaeggis Sozialkritik

Sven ELLMERS (Oldenburg)

Nach Rahel Jaeggi gibt es drei Möglichkeiten, eine Gesellschaft unter normativen Gesichtspunkten zu kritisieren. Man könne extern, intern oder immanent verfahren. Nach Abwägung der jeweiligen Vor- und Nachteile spricht sie sich für den immanenten Kritikmodus aus. Auf der einen Seite komme er, anders als die externe Kritik, ohne die problematische Annahme universell gültiger Normen aus, auf der anderen Seite setze er nicht, wie die interne Kritik, auf bloß kontingente Überzeugungen. Vielmehr könne immanente Kritik, darin einer Intention des frühen Marx folgend, entlang der Krisen- und Erosionserscheinungen der alten Gesellschaft die Grundprinzipien der neuen Gesellschaft entwickeln.

Die Hauptthese des Artikels ist, dass diese interessante Idee nicht aufgeht. Im ersten Teil wird Jaeggis knappe – und darum interpretationsbedürftige – Erörterung der externen Kritik nachvollzogen. Dabei zeigt sich, dass bereits die Charakterisierung der externen Kritik Ambivalenzen aufweist (1.1), Jaeggis Kritik universalistischer Ethiken auf Prämissen beruht, die nicht selbstverständlich sind (1.2), und auch ihre Kritik am Essentialismus und Paternalismus älterer Entfremdungstheorien es nicht vermag, der externen Normbegründung einen entscheidenden Schlag zu versetzen (1.3). Im zweiten Teil wird in knapper Form Jaeggis präzise Erörterung der internen Kritik nachgezeichnet. Die von Jaeggi präferierte immanente Kritik überzeugt indes nicht. Sie erweist sich als normativ unselbständig, weshalb sie keine Alternative zur externen und internen Kritik darstellt (Teil 3).

### *1. Externe Kritik*

Jürgen Habermas warf im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der ersten Generation der Frankfurter Schule Fragen auf, die bis heute die Debatten prägen: Wie und aus welchen Gründen ist die bestehende Gesellschaft zu kritisieren? Welche normativen Kriterien liegen unserer Bewertung des *status quo* zugrunde? Und was ist die Quelle dieser Kriterien? Adorno und Horkheimer, so Habermas (1985), hätten auf Grundlage ihrer Vernunft-Genealogie in der *Dialektik der Aufklärung* keine schlüssige Antwort auf diese Fragen mehr geben können; die von Beginn an mit Instrumentalisierung und sozialer Herrschaft verstrickte, schließlich im Mensch-



heitsverbrechen des Holocaust mündende Vernunft konnte ihnen nicht länger als emanzipatorischer Bezugspunkt dienen. Die Begründer der Kritischen Theorie hätten die normativen Grundlagen ihrer eigenen Kritik diskreditiert und sich damit buchstäblich den Boden unter den Füßen weggezogen.

Um dieses normative Begründungsdefizit seiner Vorgänger zu beheben, arbeitete Habermas (2009) an einer sprechakttheoretischen Lösung: Jeder, der sich auf eine Argumentation einlässt, erhebe (implizit) Geltungsansprüche, aus denen sich ein oberstes Moralprinzip ableiten lasse. Ähnlich wie der kategorische Imperativ Kants formuliert die Diskursethik nicht selbst konkrete soziale Normen, sondern stellt mit dem Universalisierungsgrundsatz ein Prüfverfahren zur Verfügung, das nicht von den Wertorientierungen dieser Gesellschaft abhängig ist, sondern sich aus den Präsuppositionen der argumentativen Rede ergebe.

Damit ist die Diskursethik ein Paradebeispiel für Theorien, deren Kritikmodus häufig als *extern* bezeichnet wird. Der Universalisierungsgrundsatz und das Diskursprinzip sollen Habermas zufolge ja kein Destillat der normativen Verfasstheit oder des normativen Selbstverständnisses der Gegenwartsgesellschaft sein, sondern sich losgelöst von sozialer Faktizität rechtfertigen lassen. Damit ist wohl gemerkt nicht ausgeschlossen, dass die derzeit in Geltung stehenden sozialen Normen der Prüfung durch das Moralprinzip zu einem gewissen Grad standhalten. Denn *extern* ist die Metanorm nicht etwa, weil sie in einem schroffen Gegensatz zur Empirie stünde, sondern weil sie unabhängig von der Empirie *begründbar* ist. In Bezug auf die normative Faktizität gibt es nur eine Minimalbedingung: Die Metanorm darf nicht *gänzlich* verwirklicht sein, denn wenn sie es wäre, gäbe es keinen Grund mehr, etwas zu *kritisieren*.

### 1.1 Wodurch zeichnet sich externe Kritik Jaeggi zufolge aus?

Von den verschiedenen Varianten einer *externen Kritik* werden [...] Kriterien geltend gemacht, die an die Normen und Praktiken einer gegebenen sozialen Formation von außen herangetragen werden. Die Ansprüche, an denen eine bestehende Situation gemessen wird, gehen über die in ihr geltenden Prinzipien hinaus oder teilen diese nicht. (KvL 261)

Der externe Kritiker oder die Kritikerin teilt die in einer bestimmten Gesellschaft geltenden Normen gerade nicht und steht ihren Lebensgewohnheiten im Zweifelsfall distanziert gegenüber. (KvL 262)

Jaeggi porträtiert den externen Kritiker als sozialen Außenseiter, der die geltenden Normen ablehnt. Er konfrontiere diese mit seinen eigenen Normen. Ganz offenbar bestimmt Jaeggi den Unterschied von externer und interner/immanenter Kritik entlang des *Verwirklichungsgrades* der Norm: Wer sich für eine Norm einsetzt, die weder zum Selbstbild einer Gesellschaft gehört noch nennenswerte Institutionen auf ihrer Seite hat, ist ein externer Kritiker, wer sich hingegen auf Normen beruft, die bereits einen breiten Rückhalt in der Gesellschaft vorweisen können, ist interner/immanenter Kritiker. Diese Unterscheidung halte ich aus zwei Gründen für problematisch:

I. Viele Philosophen und Sozialwissenschaftler, die gemeinhin der externen kritischen Theorie zugeordnet werden – weil sie der Ansicht sind, dass interne und

immanente Kritiken zwar wichtig, aber nicht das Ganze der Kritik sind –, dürften sich in dieser Beschreibung nicht wiederfinden. Sie dürften mit Recht einwenden, dass *nicht ihre persönlichen Normen extern sind* – das heißt keine Anknüpfungspunkte zum faktischen Werte- und Normenkanon aufweisen –, sondern dass die *Gründe*, die sie für ihre persönlichen Normen geltend machen, selbst dann überzeugend wären, wenn die Normen überhaupt keinen Rückhalt in der bestehenden Gesellschaft hätten (was aber nicht der Fall sein muss). *Extern ist nicht die Norm selbst, sondern das Argument für die Norm*. An vielen anderen Stellen ist Jaeggi selbst dieser Auffassung, z.B. wenn sie bemerkt, dass der externe Kritiker einen Maßstab an den *status quo* anlegt, der „unabhängig davon gültig sein soll, ob er in einer bestehenden Gemeinschaft [...] bereits gilt oder nicht“ (KvL 262).

II. Wie Jaeggi im Zusammenhang mit der internen Kritik später selbst ausführt, ergibt sich ein Zuordnungsproblem. Anders als die homogenisierende Rede von *den* Lebensgewohnheiten eines Landes nahelegt, zeichnen sich westliche Gesellschaften dadurch aus, dass vielfältige Wertorientierungen nebeneinander stehen: Die einen mögen mehr, die anderen weniger institutionell und habituell verankert sein, aber auf eine dieser (faktischen) Wertorientierungen wird sich ein Gesellschaftskritiker wohl schon berufen. Nur wer ist dann überhaupt noch ein externer Kritiker?

Der Grund, warum Jaeggi bei der Bestimmung der externen Kritik auf die Verwirklichung der Norm abhebt, scheint mir darin zu liegen, dass sie Verfechterin einer bestimmten Variante norminterner Kritik ist.<sup>1</sup> Norminterne Kritik knüpft an (partiell) verwirklichte oder (weithin) anerkannte Normen an, weshalb die theoretische Alternative – die externe Kritik – anscheinend ein grundsätzliches Problem mit den verwirklichten Normen hat. Das ist zwar naheliegend, jedoch ein Fehlschluss. Es ist durchaus möglich, dass ein externer kritischer Theoretiker genau dieselben Normen heranzieht wie der norminterne Kritiker. Nur zieht er sie nicht allein deshalb heran, weil sie bereits (zum Teil) verwirklicht sind.

### 1.2 Partikularismus und Universalismus

Laut Jaeggi gibt es zwei Varianten externer Kritik: eine partikulare und eine universalistische. Externe Kritiken seien partikular, „wenn die Beobachterin eines fremden Landes dieses anhand ihrer eigenen, von ihr mitgebrachten partikularen Normen kritisiert“ (KvL 261), universalistisch seien sie, sobald sie „beanspruchen, außerhalb jeder partikularen Bindung einem ‚Blick von nirgendwo‘ zu entsprechen“ (ebd.).

Die von Thomas Nagel entlehnte Formulierung ‚Blick von nirgendwo‘ gibt bereits einen Hinweis auf Jaeggis metaethische Prämisse: Rationale Moralbegründung ist ihr zufolge ein sinnloses Unterfangen – entweder, weil unser Reflexions- und Distanzierungsvermögen derart begrenzt ist, dass wir unsere kulturelle Prägung nicht abschütteln und deshalb die universellen Moralprinzipien (so sie denn existieren) nicht *erkennen* können, oder weil eine universelle Moral nicht begründbar ist, weil sie schlicht nicht *existiert*. Pragmatisch laufen beide Möglichkeiten freilich auf das

<sup>1</sup> Wenn ich von ‚norminterner Kritik‘ spreche, meine ich stets beides: interne und immanente Kritik.

gleiche hinaus. Ein Indiz, dass Jaeggi eine der beiden Positionen vertritt, sind die Gründe, die sie für ihre Ablehnung der externen Kritik anführt. Einen ersten Nachteil sieht sie darin, dass der Universalismus mit schwerwiegenden Begründungspflichten verbunden sei (vgl. KvL 269). Dies ist zweifellos richtig, jedoch kein zwingendes Argument. Eine Aufgabe mag schwer zu lösen sein, aber daraus folgt selbstredend nicht, dass man sie besser gar nicht erst in Angriff nimmt. Jaeggi hält sie jedoch für unlösbar. Universalistische Theorien werden „von einem *imaginierten* archimedischen Punkt ‚außerhalb‘ des zu Kritisierenden her“ formuliert – und Jaeggi lässt keinen Zweifel daran, „dass es für die Kritik gar keine sinnvolle Position außerhalb des Kritisierten geben kann“ (277, Hervorh. S. E). In ihrer Dissertation werden die kontextualistischen (oder: relativistischen) Konsequenzen von ihr noch offen ausgesprochen:

Der Einwand, dass ein solches Verständnis (und mit ihm die Entfremungsdiagnose) kulturell relativ ist, trifft sicher zu. Im Gegensatz zum universalistischen Gehalt einer anthropologisch ansetzenden Theorie ist die Reichweite einer solchen Rekonstruktion [der grundlegenden Werte der durch die Aufklärung geprägten Kultur, S. E.] begrenzt. Selbst da nämlich, wo sie mit tiefenhermeneutischen Mitteln auf Selbstwidersprüchlichkeiten oder interne Defizite hinweist, kann der Einzugsbereich einer solchen Kritik immer nur der einer geteilten Lebensform sein – sie ist also nicht kontextübergreifend wirksam. (E 60)

Universalisten unterliegen einer „Selbsttäuschung“.<sup>2</sup> Sie blenden die vorhandenen normativen sozialen Kontexte aus, die sie überhaupt erst in die Lage versetzen, ein normatives Ideal zu entwickeln. Dieses Ideal kann nur deshalb Gehör finden, weil es schon in den sozialen Praktiken (oder in den mit ihnen verbundenen Problemen) steckt.<sup>3</sup> Universalisten ignorieren also die Entstehungs- und die Anwendungsbedingungen ihrer normativen Kritik; sie bilden sich die gesellschaftsübergreifende Geltung ihrer in Wahrheit kulturell relativen Normen lediglich ein. Reflektierte Theoretikerinnen und Theoretiker wissen hingegen um ihre konstitutive Involviertheit in das soziale Institutionengefüge, weshalb es für sie auch keine Alternative dazu gibt, zunächst an dessen (in sich widersprüchliche) normative Grammatik anzuknüpfen (um diese dann in einem zweiten Schritt über sich hinauszutreiben). Was könnten Universalisten dazu sagen?

a) Auf das Argument, dass normative Ideale (wie das der Autonomie) erst in bestimmten historischen Konstellationen entstanden sind, würden sie antworten, dass dies zwar richtig ist, jedoch nur die Frage der Genesis und nicht die Frage der Geltung betreffe. Jaeggi entgegnet dem: „Wenn der kantianische Konstruktivist [...] erwidert, ‚nun ja, das betrifft aber eben nur die Genesis, nicht die Geltung der entsprechenden Norm‘, so liegt genau hierin das Problem. Auch die Geltung nämlich ist aus Sicht einer immanenten Kritik ohne Genesis nicht zu haben.“<sup>4</sup> Nun ist jedem Kantianer bewusst, dass übersubjektiv gültige Aussagengehalte von empirischen Subjekten unter bestimmten Bedingungen hervorgebracht werden. Darum kann der Streit nicht gehen. Dass Geltung ohne Genesis nicht zu haben sei, soll dement-

<sup>2</sup> Jaeggi (2019a), 332.

<sup>3</sup> Vgl. Jaeggi (2019a), 332 f.

<sup>4</sup> Jaeggi (2019a), 333.

sprechend besagen, dass es keine normative Geltung jenseits von empirischer Geltung, das heißt jenseits von *faktischem Anerkanntsein* gibt: Die Normen des externen Kritikers sind „immanent entstanden – oder sie sind nicht existent“.<sup>5</sup> Ich kann hier beim besten Willen kein Argument entdecken. Der Universalist wird sich folglich denken, dass Jaeggi zwar das Gegenteil von ihm behauptet, aber kaum Gründe anführt, mit denen er sich auseinandersetzen könnte.

b) Der Universalist wird folglich auf eine Präzisierung der These und der Argumente drängen. Die These, dass es keinen archimedischen Punkt gibt, der die Erkenntnis universeller Normen ermöglicht (weshalb alle Normen kulturrelativ seien), könnte mit dem Anspruch formuliert sein, dass sie *wahr*, das heißt *nicht* kulturrelativ sei. Dann wäre für genau diese These jedoch ein archimedischer Punkt unterstellt, das heißt Jaeggi verträte einen Bereichsrelativismus: Es gibt demzufolge Klassen von Aussagen, die wahrheitsfähig sind – der klassische Kandidat für kontextübergreifend gegenstandsadäquate Aussagen wäre die Mathematik –, und es gibt Aussageklassen, die nicht wahrheitsfähig sind – neben moralischen Urteilen werden häufig ästhetische Urteile genannt. Ein solch lokaler Relativismus ist grundsätzlich möglich. Insbesondere ist er weniger anfällig für Selbstaufhebungsargumente, denn als Theorie fällt er nicht in seinen eigenen Gegenstandsbereich. Jedoch entbindet dies nicht von der Pflicht, ihn gut zu begründen. Das von Jaeggi vorgebrachte Argument ist ein erkenntnistheoretisches: Es gib keinen Blick von nirgendwo. Warum ist das so? Mit Alice Crary geht Jaeggi davon aus, wir seien „immer schon in einer ethisch imprägnierten und ethisch bedeutungsvollen Welt, *Inside Ethics*“.<sup>6</sup> Wie gesagt, Universalisten wissen das. Die Frage ist, ob man sich von dem kulturellen Background hinreichend lösen kann oder nicht. Offenbar können wir es nach Jaeggi nicht. Wir können uns ihr zufolge zwar reflexiv auf unsere Lebensformen beziehen, aber nicht aus ihnen „heraustreten, sie nicht auf die Weise vor uns bringen und zu ihnen Stellung nehmen, dass wir von unserer Beziehung zu ihnen abstrahieren könnten“ (2018, 71). Anscheinend können wir auf unsere Lebensformen nur innerhalb der von ihnen selbst gesteckten Grenzen reflektieren, wir können sie aber nicht im engeren Sinne objektivieren. Diese These ist keineswegs selbstverständlich. Ganz gewiss ist sie nicht hegelianisch, denn für Hegel zeichnet sich das moderne Freiheitsbewusstsein gerade dadurch aus, dass wir gedanklich von allen Bestimmungen absehen können, die uns zu einer konkreten Person machen. „Es gehört der Bildung, dem *Denken* als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß *Ich* als *allgemeine* Person aufgefaßt werde, worin *Alle* identisch sind. *Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist*, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist, dies Bewußtsein, dem der *Gedanke* gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit“.<sup>7</sup> Das Problem des prädikatslosen Selbst besteht nach Hegel nicht darin, dass der Mensch von seinen Bindungen gar nicht abstrahieren könne. Es besteht vielmehr darin, dass das reine Ich sich entweder von allen Bestimmungen abschottet – es verhindert damit jede Form von positiver Frei-

<sup>5</sup> Jaeggi (2019a), 332.

<sup>6</sup> Jaeggi (2019a), 334.

<sup>7</sup> Hegel (2013), § 209 A, 200.

heit – oder in einen gefährlichen Dezisionismus mündet, das heißt in einer spontan-grundlosen Wahl der Attribute des Selbst. Zudem ist das reine Ich noch insofern auf seine besonderen Seiten bezogen, als es sich erst durch eine Abstraktion von ihnen (als Unbestimmtes) bestimmt – in der Realität sind wir nämlich immer schon konkrete Menschen und niemals ein wählendes leeres Ich. Gleichwohl ist die mit der „reinen Unbestimmtheit“<sup>8</sup> angesprochene Fähigkeit zur Abstraktion für Hegel keine Illusion. Sie erst macht den Menschen zum Freiheitswesen. Aber lassen wir Hegel beiseite. Jaeggis These scheint mir auch ein Konsistenzproblem zu haben. Einerseits sollen wir – um eine Formulierung Rortys zu verwenden, die mir in Bezug auf Jaeggi gut zu passen scheint –, derart „radikal situierte“<sup>9</sup> Wesen sein, dass wir von unserer kulturellen Prägung nicht abstrahieren können und universelle ethische Prinzipien uns daher verschlossen bleiben. Andererseits sollen wir einen ethischen Relativismus vertreten können, der unserer universalistischen Auffassung von Moral eklatant widerspricht. Diese universalistische Auffassung liegt sowohl unseren alltäglichen Urteilen als auch grundlegenden sozialen Institutionen zugrunde. So lautet die Fundamentalnorm des Grundgesetzes in Art. 1 Abs. 1 nicht zufällig, dass die Würde *des* Menschen unantastbar *ist* – und nicht, dass sie *in unserem Kulturkreis* als unantastbar *gilt*. Die kategorische Bedeutung des ‚normativen Ist‘ kommt darin zum Ausdruck, dass Art. 1 GG weder *aufgehoben* (Ewigkeitsklausel) noch die Menschenwürde gegen andere Grundrechte *abgewogen* werden kann. Auch die sogenannte Objekt-Formel, auf die das Bundesverfassungsgericht in diversen Urteilen zurückgegriffen hat, um den Würdebegriff inhaltlich zu füllen, geht auf die universalistische Moralphilosophie Kants zurück, deren Fundament das *Freiheitswesen Mensch* ist. Die Kritik des ethischen Universalismus ist insofern ein *revisionäres* Projekt.<sup>10</sup> Es setzt die Fähigkeit zur Distanzierung von unserem ethischen Selbstverständnis voraus – eine Fähigkeit, die uns soeben (bei der Kritik des Blicks von nirgendwo) noch abgesprochen wurde.

Die Alternative zum (bisher diskutierten) Bereichsrelativismus wäre ein globaler Relativismus: Die These, dass es keinen archimedischen Punkt gibt, der die Erkenntnis universell gültiger *Normen* ermöglicht, ist dem globalen Relativismus zufolge nur ein Spezialfall der These, dass *Erkenntnis ganz prinzipiell nur relativ auf X sei*. Das wäre der noch weitaus problematischere Wahrheitsrelativismus.<sup>11</sup>

Schon diese beiden Punkte sollten hinreichend deutlich machen, dass die Kritik, die Jaeggi am ethischen Universalismus übt, den theoretischen Gegner kaum beein-

<sup>8</sup> Hegel (2013), § 5, 32.

<sup>9</sup> Rorty (1988), 100.

<sup>10</sup> „Die metaethische These [des Relativismus] besagt, dass unser alltägliches Selbstverständnis der ethischen Grundbegriffe ‚ethisch richtig‘ oder ‚ethisch gut‘ elliptisch ist, weil wir nicht erwähnen, für wen oder relativ zu welchem Standard etwas ethisch richtig oder gut ist. Gemäß dieser metaethischen These müssen wir ‚ethisch richtig‘ analysieren als ‚ethisch richtig für X‘ oder ‚ethisch richtig gemäß Standard S‘: [...] Metaethische Relativisten sind sich dessen bewusst, dass sie [...] nicht wiedergeben, was wir mit unseren ethischen Aussagen im Alltag faktisch meinen. Sie halten ihre Deutung für einen revisionären philosophischen Vorschlag dafür, was wir mit unseren ethischen Ansprüchen eigentlich meinen sollten“ (Quante 2013, 151 f.).

<sup>11</sup> Zum alethischen Relativismus siehe die Kritiken von Wendel (1990) und Irlenborn (2016), 99–114. Beide gehen auch auf relativistische Verteidigungsstrategien gegen Selbstwiderspruchsargumente ein.

drucken, sondern erst einmal Nachfragen evozieren dürfte. Dass es für den Universalisten verfrüht wäre, sofort zum Gegenangriff überzugehen, ergibt sich schon daraus, dass Jaeggi ihr Projekt gar nicht mehr als kontextualistisch versteht, sondern nun „zwischen Kontextualismus und Universalismus“<sup>12</sup> verortet. In ihren jüngsten Publikationen geht sie im Anschluss an den Neo-Pragmatismus davon aus, dass Lebensformen Problemlösungsinstanzen<sup>13</sup> sind, die sich synchron wie diachron wertend vergleichen lassen, wenn das (immer schon normativ überformte) Problem ebenfalls ein vergleichbares ist.<sup>14</sup> Ist das Problem nicht vergleichbar, etwa weil die normativen Settings, die das Problem prägen, zu stark divergieren, sind es auch die Lebensformen nicht (und die Konsequenz der Inkommensurabilität wäre ethischer Relativismus). Und umgekehrt: Ist das Problem vergleichbar – eine nur empirisch zu beantwortende Frage –, dann lassen sich die Lebensformen daran messen, *wie* sie mit den Schwierigkeiten umgehen, die beim Problemlösen entstehen. Wenn ich recht sehe, tendiert Jaeggi dazu, dass die Probleme sich viel häufiger vergleichen lassen, als es zunächst den Anschein hat, und zwar, weil sie

in den Reproduktionsbedingungen der Gattung fundiert sind. Menschliches gesellschaftliches Leben vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit Widerständen und Problemen, die zu Krisen und Konflikten werden können. Diese sind aber eben gerade nicht nur ‚kontingent‘, sondern mit den Bedingungen verknüpft, die der Gattung bei der Bewältigung ihrer materiellen Lebensverhältnisse gesetzt sind.<sup>15</sup>

Der Kontextualismus wird von Jaeggi also überschritten durch einen *funktionalistischen Materialismus*, der von ihr als eine *an Krisen orientierte Heuristik des sozialen Wandels* ausbuchstabiert wird. Ich habe Zweifel, dass dieses Projekt weniger Angriffsfläche bietet als der ethische Universalismus. Für meine Vermutung, dass dieses Vorhaben nicht ohne einen Begriff des Guten auskommt, werde ich im Schlussteil Gründe anführen.

### 1.3 Essentialismus und Paternalismus

Möglicherweise finden sich gewichtige Argumente gegen die externe Kritik in der Dissertation von Jaeggi, arbeitete sie hier doch die Konturen ihres eigenen Entfremdungsbegriffs in Auseinandersetzung mit älteren (externen) Entfremdungstheorien heraus. Letztere, so Jaeggis Kritik, seien *essenzialistisch* gewesen, weil sie etwas dem Menschen wesenhaft Eigenes voraussetzten, und sie seien *paternalistisch* gewesen, weil sie Menschen als entfremdet einstufte, die dies gar nicht so empfanden.<sup>16</sup> Beide Argumente dürften einen externen Kritiker kaum dazu bewegen, von seinem Projekt Abstand zu nehmen – schon alleine deshalb, weil Jaeggi nicht er-

<sup>12</sup> Jaeggi (2019b), 74.

<sup>13</sup> Jaeggi (2018).

<sup>14</sup> Vgl. Jaeggis Antworten auf Saar, Menke und Siep in Jaeggi (2019a, 2019b).

<sup>15</sup> Jaeggi (2019a), 327.

<sup>16</sup> Vgl. E 45 ff. In ihrer Antwort auf Elif Özmen hat Jaeggi kürzlich erneut den Vorwurf erhoben, universalistische Kritik sei paternalistisch und autoritär. Vgl. Jaeggi (2019b), 74.

läutert, was genau sie unter Essenzialismus versteht. Am frühen Marx kritisiert sie unter Berufung auf Althussers theoretischen Antihumanismus

- a) die Vorstellung einer „Zielbestimmung wahren Menschseins“ (E 46), die
- b) auf eine *Wieder*-Aneignung des Entfremdeten (aber ursprünglich Eigenen) hinauslaufe, was wiederum
- c) eine vollständige Verfügbarkeit völlig transparenter Handlungsergebnisse voraussetze (vgl. E 34).

Ob Jaeggi damit den *Pariser Manuskripten* gerecht wird oder nicht, möchte ich im Folgenden nicht diskutieren. Stattdessen interessiert mich, ob externe Kritik auf essenzialistischen Grundannahmen beruht: Sind alle externen Kritiken essenzialistisch im obigen Sinne? Wäre dies der Fall, hätte sich der externe Kritikmodus in der Tat als eine theoretische Sackgasse erwiesen. Aber offenkundig ist dies *nicht* der Fall. Zunächst einmal besteht zwischen den drei Punkten kein logischer Zusammenhang. Wer eine normative Anthropologie vertritt (a), muss keineswegs auf den Mythos eines harmonischen Naturzustands zurückgreifen, den es wiederzugewinnen gilt (b). Wer eine normative Anthropologie vertritt (a), muss auch nicht dem Ideal einer Gesellschaft ohne eigendynamische oder emergente Strukturen anhängen (c). Aber selbst wenn (b) und (c) keine Implikationen von (a) sind: Sind externe Kritiken möglicherweise nicht schon dann als essenzialistisch abzulehnen, wenn sie die Bedingung (a) erfüllen, also eine „Zielbestimmung wahren Menschseins“ unterstellen? Die Antwort hängt davon ab, was unter „Zielbestimmung wahren Menschseins“ genau zu verstehen ist. Hält man sich nicht an den (recht allgemeinen) Wortlaut, sondern an den Kontext, in dem Jaeggi die Formulierung verwendet, soll sie offenbar zum Ausdruck bringen, dass der frühe Marx eine zu spezifische Vorstellung von der menschlichen Natur hatte: Arbeit sei von ihm als Vergegenständlichung der menschlichen Wesenskräfte zum sozialontologischen Leitbegriff, zum „paradigmatischen menschlichen Weltverhältnis“ (E, 32) überhöht und geschichtsphilosophisch aufgeladen worden. Im Unterschied zu pauschalen Essenzialismus-Vorwürfen, die *jede* Vorstellung von menschlicher Natur brandmarken, ist es durchaus sinnvoll, den Essenzialismus-Begriff auf diese oder eine andere Weise zu spezifizieren und in kritischer Absicht zu verwenden. Aber abgesehen von der Frage, ob die frühen Schriften von Marx tatsächlich als essenzialistisch oder vielmehr als „strikt anti-essenzialistisch“<sup>17</sup> einzuschätzen sind, ist offenkundig, dass nicht jede normative Anthropologie in diesem Sinne essenzialistisch zu sein braucht. Sie kann es sein, muss es jedoch nicht.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Lindner (2013), 120.

<sup>18</sup> In ihrem Buch *Entfremdung* gesteht Jaeggi dies auch zu (vgl. E 48). Nicht-essenzialistische Anthropologien wie etwa Martha C. Nussbaums *capability approach* sind Jaeggi zufolge jedoch nur deshalb unproblematisch, weil sie auf recht schwachen/allgemeinen Voraussetzungen beruhten und darum in normativer Hinsicht wenig gehaltvoll seien. Sieht man sich die von Nussbaum erstellten Listen menschlicher Grundfähigkeiten an, für die soziale Institutionen Verwirklichungsbedingungen bereitzustellen haben (u. a. Nussbaum 2006, 112 ff.), kann ich mich diesem Urteil nicht anschließen. Im Vergleich zu den Normen, an die Jaeggi im Rahmen ihrer immanenten Kritik der bürgerlichen Gesellschaft anknüpft, sind sie sogar wesentlich gehaltvoller.

Das gleiche lässt sich für den Paternalismus sagen. Auch diesen Vorwurf dürften viele externe Kritiker mit guten Gründen weit von sich weisen. Beispielsweise besteht Hartmut Rosa (2016) darauf, dass seine Resonanztheorie zwar auf einem menschlichen Grundbedürfnis aufbaut (weshalb sie universalistisch angelegt ist), jedoch keine Resonanzbeziehungen positiv vorschreibt, sondern gut hermeneutisch das Leiden der Menschen an den bestehenden Weltverhältnissen artikuliert. Aber selbst wenn Rosa ganz bestimmte Resonanzbeziehungen als erstrebenswert ausgezeichnet hätte, wäre seine Theorie nicht zwingend paternalistisch. Paternalistisch ist eine Theorie, die zwar vorgibt, das Wohl der Menschen zu wollen, aber gar nicht zu ihnen spricht, weil die Theorie sie als unmündig, das heißt als für Vernunftgründe unzugänglich einstuft. Die Funktion solcher Theorien besteht nicht darin, selbstreflexive Prozesse oder politische Debatten anzustoßen, sondern im Gegenteil autoritative Handlungen zu rechtfertigen. Gleichwohl ist ihr vormundschaftlicher Charakter kein logisches Implikat ihres universellen Geltungsanspruchs. Es gibt universalistisch-externe Kritiken, die paternalistisch sind, und solche, die es nicht sind.

Wie man es auch dreht und wendet, kein Argument von Jaeggi dürfte einen externen Kritiker in eine theoretische Krise stürzen. Möglicherweise ist dies jedoch auch gar nicht nötig. Sollte sich erweisen, dass die norminternen Alternativen ohne schwerwiegende Nachteile leichter zum gewünschten Ziel führen, wären sie der externen Kritik in der Tat vorzuziehen.

## 2. Interne Kritik

Die erste Alternative zur externen Kritik bezeichnet Jaeggi als *interne* Kritik. Diese begründet keine Norm, sondern weist vielmehr darauf hin, dass gewisse Handlungen einer allseits anerkannten Norm widersprechen (vgl. KvL 267). Interne Kritik macht also auf die Lücke aufmerksam, die zwischen dem Selbstverständnis einer Gemeinschaft und der gängigen Praxis dieser Gemeinschaft klafft. Dieser Kritik-Modus habe „*praktisch-pragmatische Vorteile*“ (KvL 268). Denn für gewöhnlich lasse man sich leichter davon überzeugen, anders zu handeln, wenn die Ansprüche, an denen man gemessen wird, die eigenen sind. Der motivationale Vorteil besteht also darin, dass interne Kritik an ein schon vorhandenes Bedürfnis appelliert – an das Bedürfnis, ein konsistenter Akteur zu sein. Bedeutender als dieser pragmatische Aspekt sind für Jaeggi jedoch die „*systematischen*“ (KvL 268) Vorzüge interner Kritik: Sie halte sich nicht lange mit metaethischen Grundsatzfragen auf, kenne keine *burdens of judgement*, sondern prangere die sozialen Missstände ohne Begründungsumwege direkt an. Zumindest in der Theorie. Denn in der Realität ziehen interne Kritiken regelmäßig Anschlussfragen nach sich, die nicht weniger zeitintensiv sind (vgl. KvL 270 ff.). Besteht wirklich ein Widerspruch zwischen Norm und Praxis? Ist eine gegebene Norm auf eine Handlung überhaupt anwendbar? Ist die Norm so eindeutig, wie es der interne Kritiker unterstellt? Kann die Norm nicht auch ganz anders ausgelegt werden? Und selbst angenommen, diese Fragen ließen sich klar und einvernehmlich beantworten: Warum soll die Praxis der Norm und nicht die Norm der Praxis angepasst werden? Kurz, der Maßstab



der Kritik und das Verhältnis zwischen Maßstab und Praxis sind in der Regel interpretationsbedürftig.

Wo es aber einen Spielraum für Interpretationen gibt, da gibt es auch Konflikte um diese. Das einvernehmliche Bild vom Kritiker, der der Gemeinschaft „zu sich selbst“ verhilft, [...] wird dann unglaubwürdig. Angesichts dessen allerdings stellt sich genau die Frage neu, die der interne Ansatz überflüssig gemacht zu haben glaubte. Das Problem der Ausweisung und Gewinnung von Maßstäben der Kritik kehrt jetzt wieder in Gestalt des Problems der „richtigen“ Interpretation von Normen und Praktiken sowie der Frage, wodurch diese autorisiert wird, zurück. (KvL 272)

Unter pragmatischen Gesichtspunkten weist die interne Kritik also ähnliche Schwierigkeiten auf wie die externe. Selbst ihre Vorzüge können sich als Nachteile erweisen. Auf Michael Walzers lokalen Kritiker mag zwar gehört werden, weil er ein anerkannter Teil der Gemeinschaft ist, aber aus Sicht einer kritischen, das heißt auf grundlegende gesellschaftliche Veränderungen drängende Theorie hat seine Distanzlosigkeit einen hohen Preis: Seine Kritik hat nur ein „geringe[s] Transformationspotential“ (KvL 270), entstammen die von ihm geltend gemachten Normen doch der sozialen Konvention. „Damit ist interne Kritik ihrem Wesen nach konservativ (im strukturellen, nicht notwendigerweise politischen Sinn)“ (KvL 273). Die politische Richtung, die interne Kritik einschlägt, ergibt sich aus dem jeweiligen Ethos der Gemeinschaft. Wie schon Habermas bemerkte, begibt sich kritische Theorie damit in eine gefährliche Abhängigkeit. „Wenn die bürgerlichen Ideale eingezogen werden, wenn das Bewußtsein zynisch wird, verfallen jene Normen und Wertorientierungen, für die die Ideologiekritik Einverständnis voraussetzen muss, wenn sie daran appellieren will. Ich habe deshalb vorgeschlagen, die normativen Grundlagen der kritischen Gesellschaftstheorien tiefer zu legen.“<sup>19</sup> Schließlich ist es für pluralistische Gesellschaften schwierig bis unmöglich, zwischen interner und externer Kritik sinnvoll zu unterscheiden. Interne Kritik ist „geschult an der Idee selbstgenügsamer, homogener und statischer Einheiten – einer Vorstellung, die schon aus soziologischen Gründen falsch ist“ (KvL 275).

Zusammengefasst: Interne Kritik bringt drei Probleme mit sich. Ihre Normen sind selbst interpretationsbedürftig – womit sie ihren Vorteil gegenüber der externen Kritik weitgehend einbüßt –, sie sind konventionalistisch – weder sind große politische Veränderungen von ihr zu erwarten noch sind sie inhaltlich auf emanzipatorische Ziele festgelegt –, und sie liegen mit anderen Normen in Konflikt, die zu derselben (pluralistischen) Gesellschaft gehören. Eine Rückkehr zur externen Kritik ist für Jaeggi trotz dieser Probleme keine Option. Sie plädiert vielmehr für eine andere Variante norminterner Kritik, die sie *immanente* Kritik nennt.

---

<sup>19</sup> Habermas (1990), 34.

### 3. Immanente Kritik

Um einen ersten Eindruck von ihr zu gewinnen, werde ich zuerst die wesentlichen Eigenschaften immanenter Kritik kurz benennen, bevor ich diese in ihrem Zusammenhang darstelle.

- I. Anders als interne Kritik, die ein „alltägliches Verfahren“ sei, um die offensichtliche Kluft zwischen Ideal und Praxis zu problematisieren, sei immanente Kritik „theoriegeleitet“ (KvL 278). Sie stelle Zusammenhänge her, die nicht auf der Hand liegen (vgl. KvL 286).
- II. Normativer Bezugspunkt der immanenten Kritik seien deshalb auch nicht die *artikulierten* Ideale, sondern die sozialen Praktiken und sozialen Institutionen. Immanente Kritik weise nach, dass sie auf bestimmten Normen beruhen. Sie macht die „*implizite Normativität sozialer Praktiken*“ (KvL 289) explizit.
- III. Die Ideale der internen Kritik sind kontingenter Natur, die Normen der immanenten Kritik sind es nicht. Der Personalchef, der keine Frauen einstellt (Praxis), kann nur an seinem feministischen Anspruch (Ideal) gemessen werden, wenn er ihn tatsächlich hat. Er muss ihn aber nicht haben. Die Normen der Freiheit und Gleichheit, an die die immanente Kritik anknüpft, seien hingegen „konstitutiv“ (KvL 290) für die bürgerlich-kapitalistische Gesellschaft und ihr Selbstverständnis.
- IV. Während interne Kritik darauf beruht, dass das Ideal seine handlungsleitende Kraft eingebüßt hat – die Praktiken haben keinen Bezug mehr zum Ideal –, sind die Normen der immanenten Kritik weiterhin praktisch wirksam. Es sei gerade ihre praktische Wirksamkeit, die zu Resultaten führt, die sich gegen die Normen selbst richten. Normen und Praxis/Institutionen weisen damit eine „*innere Widersprüchlichkeit*“ (KvL 291) auf.
- V. Entscheidend ist nun, wie diese innere Widersprüchlichkeit von Jaeggi näher bestimmt wird: nämlich als *zielgerichtete* „Krisenhaftigkeit“ (KvL 292). Immanente Kritik sei – diesen Ausdruck übernimmt Jaeggi von Arnold Ruge – insofern eine *objektive* Kritik, als sie das Urteil über den Gegenstand nicht auf Basis subjektiver Überzeugungen trifft, sondern nachvollzieht, wie sich, „wenn man es paradox zuspitzen will, hier die Dinge selbst kritisieren.“ (KvL 279) Immanente Kritik arbeitet die „Instabilität und Defizienz“ (KvL 292) der kapitalistischen Gesellschaft heraus. Der in ihr waltende Widerspruch sei „keine schlichte Inkonsistenz, er bezeichnet aber auch nicht eine logische Unvereinbarkeit, sondern ein *Spannungsverhältnis innerhalb einer Formation, das über sich selbst hinaustreiben wird.*“ (KvL 287). Immanente Kritik sucht „in den Krisenmomenten den Ansatz einer ‚vernünftigen‘ Entwicklung“ (KvL 295).
- VI. In der immanenten Kritik seien Analyse und Kritik deshalb auch nicht unabhängig voneinander. Die Analyse sei „nicht nur eine instrumentelle Vorbedingung von Kritik, sondern Bestandteil des kritischen Prozesses selbst. Sie ist *als Analyse Kritik* (und nicht: eine bloße *Beschreibung* des Bestehenden) und *als Kritik Analyse* (und nicht: eine bloße *Forderung* an das Bestehende).“ (KvL 280)

- VII. Da immanente Kritik nachweist, dass es die verwirklichten Normen selbst sind, die zu Krisen und sozialen Verwerfungen führen, kann sie nicht einfach positiv an diese Normen anknüpfen, sondern muss diese selbst verändern. „Der Maßstab der Kritik verändert sich dann im Prozeß der Kritik.“ (KvL 293) Angewendet auf die Kritik der politischen Ökonomie, die die Verschränkung von rechtlicher Freiheit/Gleichheit und sozialer Unfreiheit/Ungleichheit nachweise, bedeute dies, dass „sich die Konzepte von Freiheit und Gleichheit hin zu einem umfassenderen Verständnis von Freiheit als ‚positiver Freiheit‘ oder hin zu einer umfassenderen, nämlich ‚materialen‘ Auffassung von Gleichheit“ (KvL 294) verändern.
- VIII. Interne Kritik ruft uns zu: *Back to the roots!* Sie möchte zur ursprünglichen Einheit von Ideal und Praxis zurück. Immanente Kritik hingegen „zielt weniger auf die Wiederherstellung einer bestehenden Ordnung [...] als auf deren Transformation“ (KvL 295).
- IX. Das Verfahren der immanenten Kritik sei „das Medium (oder besser: der Katalysator) eines sich [...] anreichernden *Erfahrungs- und Lernprozesses*“, der „aus der Erfahrung des Scheiterns eine neue Position gewinnt.“ (KvL 296) Während die utopische Kritik der sozialen Wirklichkeit ein ihr äußerliches Ideal entgegengesetzt, sei immanente Kritik „nicht rein destruktiv, sondern ebenso *affirmativ*“ (KvL 280), weil sie, im Sinne des hegelschen Aufhebungsbegriffs, gewisse Aspekte der von ihr negierten Gesellschaft zugleich bewahrt.

Dieses Verständnis immanenter Kritik macht sich weniger angreifbar als die interne Kritik und ist aus Sicht der kritischen Theorie auch deutlich attraktiver. Das Hauptangriffsziel externer Kritik war stets die Kontingenz der Ideale, deren Verwirklichung die interne Kritik einforderte. Während dies Habermas nach *Strukturwandel der Öffentlichkeit* veranlasste, auf eine formalpragmatische Begründungsstrategie zu setzen, das heißt sich dem Lager der externen Kritik anzuschließen, zieht Jaeggi eine ganz andere Konsequenz: Sie möchte das Problem der internen Kritik entschärfen, indem sie *konstitutive* Widersprüche in den Mittelpunkt rückt; sie setzt bei Normen an, die die bürgerliche Gesellschaft als bürgerliche Gesellschaft auszeichnen, das heißt sozialformationsintern keiner Veränderung unterliegen können. Jaeggis Modell gibt für das Projekt einer kritischen Theorie zudem wesentlich mehr her als die rückwärtsgewandte interne Kritik, soll immanente Kritik doch die bürgerliche Gesellschaft grundlegend infrage stellen (ohne dabei jedoch ihre Errungenschaften aufzugeben).

Trotz dieser unbestreitbaren Vorzüge möchte ich im Folgenden auf einige Schwierigkeiten hinweisen. Insbesondere werde ich dafür argumentieren, dass Jaeggis Verständnis immanenter Kritik auf zu starken Annahmen beruht und dass selbst eine schwächere Variante immanenter Kritik nicht ohne einen externen normativen Maßstab auskäme.

I. *Die Einheit von Analyse und Kritik*. 1858 umschrieb Marx in einem Brief an Ferdinand Lassalle sein theoretisches Projekt mit zwei knappen Sätzen: „Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist *Kritik der ökonomischen Kategorien* oder, if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Dar-

stellung des Systems und durch die Darstellung Kritik desselben.“<sup>20</sup> Die Einheit von Analyse und Kritik ist seitdem fester Bestandteil des marxistischen Diskurses, wobei selten der Versuch unternommen wurde, zu erläutern, was darunter genau zu verstehen ist. Ausnahmen bilden hier Andrew Sayer (2014) und Urs Lindner (2014), zwei Vertreter des *Critical Realism*. Ihre These lautet, dass sich die Trennung von objektiven Sachurteilen und subjektiven Werturteilen, die Max Weber (1904) in seinem Objektivitäts-Aufsatz forderte, nicht aufrechterhalten lasse: Die Verwendung *dichter ethischer Begriffe* (wie ‚grausam‘, ‚unterdrückerisch‘ oder ‚sexistisch‘), darin folgen sie Hilary Putnam (2002), korrumpiere nicht etwa die Sozialwissenschaften, sondern sei vielmehr Voraussetzung adäquater Beschreibungen und Erklärungen. Wer evaluative Begriffe um der wissenschaftlichen Redlichkeit willen bewusst vermeide, verharmlose die sozialen Verhältnisse, die er zu kritisieren beabsichtige. Herbert Keuth (2015), ein kritischer Rationalist, hat dagegen zu Recht eingewendet, dass erstens Weber gar nicht die Vermeidung von Werturteilen gefordert hat – er wollte sie für den Leser nur von Tatsachenurteilen *unterschieden wissen*<sup>21</sup> – und dass zweitens dichte ethische Begriffe im Rahmen wissenschaftlicher Untersuchungen keineswegs *unverzichtbar* sind.<sup>22</sup> Die gesamte Kritik der politischen Ökonomie ließe sich auch ohne stark wertende Begriffe schreiben. Um Missverständnisse zu vermeiden: Ich sage nicht, dass Marx auf Wertungen hätte verzichten *sollen*, ich sage nur, dass er es hätte tun *können*, ohne dass seine Theorie an Erklärungskraft eingebüßt hätte. Die Einheit von Analyse und Kritik im Sinne Sayers und Lindners abzulehnen, setzt übrigens nicht voraus, Werturteile, wie Keuth oder Weber, auf ein subjektives oder kulturbedingtes Führwahrhalten zu reduzieren. Man kann wie der *Critical Realism* davon überzeugt sein, dass normative Urteile wahrheitsfähig sind, und trotzdem der Ansicht sein, dass die wissenschaftliche Beschreibung/Erklärung und die moralische Bewertung des Sozialen (auf Basis eines wissenschaftlich begründeten normativen Maßstabs) zwei unterschiedliche paar Schuhe sind. Beide Forschungsprogramme sind für sich schon kompliziert genug; wer sie auch konstitutiv miteinander verschränkt wissen will, tut ihnen gewiss keinen Gefallen.

Hat Jaeggi diese Diskussion überhaupt im Sinn, wenn sie für ihren eigenen Ansatz die „*Durchdringung von Deskription und Evaluation*“<sup>23</sup> reklamiert? Ich bin mir nicht sicher. Vermutlich ist die Einheit von Analyse und Kritik eher durch ihren Krisenbegriff zu erklären, der eine normative Gerichtetheit der gesellschaftlichen Entwicklung unterstellt.

II. *Der emanzipatorisch aufgeladene Krisenbegriff*. Immanente Kritik habe zur Voraussetzung, dass ihr Gegenstand „von sich aus in eine Krise geraten ist“ (KvL 279) und er über sich „*hinaustreiben wird*“ (KvL 287). Der „krisenhafte Widerspruch“, in dem die politische Transformation „vorgezeichnet“ (KvL 302) sei, müsse „als ‚produktiv‘ aufgefasst“ (KvL 302 f.) werden. Es hat den Anschein, dass Jaeggi

<sup>20</sup> Marx/Engels (1954), 80.

<sup>21</sup> Vgl. Weber (1904), 31.

<sup>22</sup> Vgl. Keuth (2015), 174 f.

<sup>23</sup> Jaeggi (2009), 281.

der Krise eine *normativ gerichtete* wie *systemtranszendierende* Dynamik unterstellt. Ganz unabhängig davon, was man unter der „Krise“ und dem „krisenhaften Widerspruch“ nun genau versteht, ist hier wohl der Wunsch Vater des Gedankens. Bei *Krise* denkt man zunächst an Ausnahmesituationen wie die Wirtschaftskrise oder die Verelendung großer Teile der Bevölkerung. Es ist richtig, dass der frühe Marx die Aufhebung der Klassenherrschaft in der Unterschreitung des Existenzminimums des Proletariats, in seinem „universellen Leiden“<sup>24</sup>, verbürgt sah. Nach einem intensiven Studium der politischen Ökonomie lehnte Marx eine solche Vorstellung ab – schon weil er erkannte, dass die Produktion des (relativen) Mehrwerts mit Reallohnsteigerungen einhergehen kann. Zwar gaben er und Engels sich zuweilen der Hoffnung hin, dass Wirtschaftskrisen eine politische Revolution auslösen werden. „*Eine neue Revolution ist nur möglich im Gefolge einer neuen Krisis. Sie ist aber auch ebenso sicher wie diese.*“<sup>25</sup> Begründet war diese Erwartung jedoch ebenfalls nicht. Hält man sich an das, was die Kritik der politischen Ökonomie sachlich hergibt, sind ökonomische Krisen zunächst einmal keine Krise der modernen Ökonomie, sondern die Lösungsbewegung ihrer immanenten Widersprüche: Der Kapitalismus stabilisiert sich *durch* die von ihm hervorgerufenen Krisen. Oder in den Worten Adornos: „Die Gesellschaft erhält sich nicht trotz ihres Antagonismus am Leben, sondern durch ihn.“<sup>26</sup> Wenn bei einer Überproduktionskrise die Preise ins Bodenlose fallen, kritisiert sich keineswegs das naturwüchsige System der Privatproduktion selbst (im Sinne eines normativen Urteils), vielmehr signalisiert es den Warenproduzenten vermittelt über den Preis, dass sie zukünftig in einem anderen Geschäftsfeld investieren sollten. Ökonomische Krisen sind kein Indikator für politisch-institutionelle Instabilität, sondern übernehmen nachträglich die Steuerungsfunktion einer ungesteuerten Ökonomie. Und selbst wo der Kapitalismus unter funktionalen Gesichtspunkten wirkliche Probleme erzeugt – zum Beispiel wenn er mit den natürlichen Ressourcen auch die Grundlagen der Akkumulation zerstört –, reagiert er erstaunlich flexibel. Der Emissionsrecht handel beispielsweise kombiniert Aspekte des Umweltschutzes mit der Erschließung neuer Märkte. Mit solchen Instrumenten mag der Klimawandel möglicherweise nicht aufzuhalten sein, aber ich sehe nicht, warum dies den Kapitalismus grundsätzlich infrage stellen sollte (entstehen doch sogar zahlreiche neue Investitionsmöglichkeiten: Neue Deiche müssen gebaut, künstliche Bewässerungssysteme angelegt werden etc.). Allerdings denkt Jaeggi nicht nur an funktionale Störungen im engeren Sinne, wenn sie von Krisen spricht. Die Krisen, um die es ihr geht, haben weniger mit misslingender Autopoiesis denn mit sozialen Verwerfungen des kapitalistischen Normalbetriebs zu tun. Die Krisen seien *normative Krisen*:

Der Kapitalismus bricht nicht nur nicht einfach so in sich zusammen. Er funktioniert auch nicht *einfach so* nicht. Sofern er nicht funktioniert, funktioniert er hinsichtlich bestimmter Zielsetzungen und den damit verknüpften Wertentscheidungen oder Normen nicht. Wir sind

<sup>24</sup> Marx (1988), 390.

<sup>25</sup> Marx/Engels (1973), 440.

<sup>26</sup> Adorno (1997), 314.

es, die diese Wertentscheidungen und Normen unserer Betrachtung zugrunde legen. Der Hinweis auf ein funktionales Defizit lässt sich also nur halten, wenn man das Nichtfunktionieren als immer auch schon normativ geprägtes Nichtfunktionieren versteht.<sup>27</sup>

Aber ist es wirklich sinnvoll, den funktionalen Krisenbegriff normativ aufzuladen? Jaeggi ist sich der Probleme, die damit einhergehen, durchaus bewusst. Denn wer von einem normativen Nichtfunktionieren spricht, verwendet funktionalistisches Vokabular, hat die funktionalistische Perspektive aber erheblich modifiziert; man könnte auch sagen: aufgegeben. Denn die funktionalistische Kritik zieht ihren Reiz gerade daraus, dass sie *ohne* jede normative Prämisse auskommt.<sup>28</sup> Allerdings sind rein funktionalistische Kritiken aus den oben bereits erwähnten Gründen nicht überzeugend, weshalb es naheliegt, sie normativ zu unterfüttern. Damit ergibt sich jedoch ein Anschlussproblem. Wenn der Kapitalismus nicht funktioniert im Hinblick auf normative Zielsetzungen, drängt sich umgehend die Frage auf, wo diese Zielsetzungen herkommen. Wer oder was ist die Quelle der systemtranszendierenden Normen? Das Problem hat sich damit lediglich verschoben. Machte Jaeggi zunächst geltend, dass immanente Kritik insofern eine objektive Kritik sei, als sich der Kapitalismus in Gestalt seiner Krisen *selbst* kritisiere – das Aufzeigen der systemischen Selbstkritik qua Theorie sollte es uns ermöglichen, weder auf eine externe Normbegründung noch auf kontingente Wertvorstellungen zurückgreifen zu müssen –, erweist sich nun die Krise ihrerseits als abhängig von normativen Überzeugungen. Welchen Ursprungs sind sie?

III. *Die Transformation bürgerlicher Aneignungsnormen.* Die Frage nach dem Ursprung der Normen ist schwieriger zu beantworten als die Frage nach ihrem Inhalt. Mit Marx geht Jaeggi davon aus, dass die rechtliche Freiheit und Gleichheit der bürgerlichen Gesellschaft untrennbar mit sozialstruktureller Ungleichheit und Unfreiheit verwoben ist. Weil die Existenz von Klassen der rechtlichen Freiheit und Gleichheit nicht äußerlich ist, könne immanente Kritik letztere auch nicht unverändert übernehmen, sondern müsse ihnen einen neuen, nämlich *positiven* beziehungsweise *materialen* Zuschnitt geben. In ihrem kürzlich veröffentlichten Gespräch mit Nancy Fraser nennt Jaeggi noch ein drittes Kriterium. Nachdem Fraser die Kritik des späten Marx an der *Verselbständigung* der ökonomischen Verhältnisse erwähnt hat – die kapitalistische Verkehrung von Subjekt und Objekt –, attestiert Jaeggi auch dem frühen Marx, eine „Art von kollektiver Selbstbestimmung“<sup>29</sup> angestrebt zu haben – und aus dem Kontext geht hervor, dass Jaeggi dieses normative Ansinnen teilt. Positive Freiheit, materiale Gleichheit und kollektive Selbstbestimmung sind also der normative Inhalt der immanenten Kritik. Obgleich hier noch einige Fragen zu klären wären – wie füllt Jaeggi den Begriff positiver Freiheit? Ist kollektive Selbstbestimmung ein Teilaspekt von ihr? In welchem Verhältnis stehen positive Freiheit und materiale Gleichheit? Handelt es sich um gleichrangige Prinzipien oder geht das eine aus dem anderen hervor? –, scheint mir die wichtigere Frage zu sein, wie es möglich sein soll, sie *immanent*, das heißt ohne Rekurs auf

<sup>27</sup> Jaeggi (2013), 329.

<sup>28</sup> Vgl. Jaeggi (2013), 331 f.

<sup>29</sup> Fraser/Jaeggi (2020), 181.

konventionalistische Ideale oder externe Prämissen zu entwickeln. Es muss ein direkter Weg von der rechtlichen Freiheit zur positiven Freiheit, von der rechtlichen Gleichheit zur materialen Gleichheit führen. Anders gesagt, rechtliche Freiheit und Gleichheit müssen eine Art emanzipatorischen Überschuss aufweisen. Allerdings lassen sich bei Marx, der methodisch und inhaltlich Jaeggis Hauptreferenz ist, gewichtige Argumente finden, die gegen eine solche Selbsttranszendierung der bürgerlichen Aneignungsnormen sprechen:

a) Die rechtliche Freiheit und Gleichheit in der bürgerlichen Gesellschaft ist die der Privateigentümer. Privateigentümer sind nicht nur zum Schein rechtlich frei und gleich; sie sind es *wirklich*: Warenbesitzer können nicht durch Ausübung manifester Gewalt zur Veräußerung ihres Eigentums gezwungen werden; der Austausch ihrer Produkte erfolgt auf Basis eines gemeinsamen, vertraglich festgehaltenen Willensaktes. Wenn rechtliche Freiheit und Gleichheit jedoch verwirklicht *sind*, woher stammt dann ihr emanzipatorischer Überschuss?

b) Sicher, Marx zeigt eindrücklich, wie im Kapitalismus an die Stelle der manifesten Gewalt, die für vorbürgerliche Gesellschaften charakteristisch war, der sachliche oder „stumme Zwang“<sup>30</sup> getreten ist. Außerdem sind gerade die verwirklichten Bestimmungen der Warenzirkulation mit sozialer Unfreiheit und Ungleichheit verschränkt. Wie Marx aber nicht müde wird zu betonen, liegt vom (begrenzten normativen) Standpunkt der Warenzirkulation aus keine Verletzung des Rechts vor, wenn sich der Kapitalist die vom Lohnarbeiter geleistete Mehrarbeit unentgeltlich aneignet. Hat er doch die Ware Arbeitskraft, die länger wirken kann als zu ihrer eigenen Reproduktion erforderlich ist, zu ihrem vollen Wert gekauft. „Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Arbeitstag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tags schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer.“<sup>31</sup>

Jaeggi kennt beide Argumente und hält sie für stichhaltig. Die kapitalistische Produktionsweise ist „ihren eigenen Maßstäben für Gerechtigkeit zufolge [...] unangreifbar“.<sup>32</sup> Es hat den Anschein, dass der Weg, die systemtranszendierenden normativen Prinzipien immanent zu entwickeln, sich endgültig als Sackgasse erwiesen hat. *Die Dialektik von Freiheit und Gleichheit kann nur denjenigen empören, der mindestens schon ein implizites Verständnis von positiver Freiheit und relationaler Gleichheit mitbringt*. Wer dies nicht tut, wird die Mehrwerttheorie nur achselzuckend zur Kenntnis nehmen – aber er wird die Defizite, von denen die immanente Kritik fortlaufend redet, gar nicht als Defizite begreifen. Wie lässt es sich erklären, dass Jaeggi trotzdem am Modus der immanenten Kritik festhält?

Der Schlüssel scheint mir zu sein, dass Jaeggi die Prämissen des ethischen Negativismus teilt. Die auf Adorno zurückgehende und aktuell von Fabian Freyenhagen (2013) vertretene These lautet, dass man vom ethisch Schlechten wissen könne,

<sup>30</sup> Marx (1962), 765.

<sup>31</sup> Marx (1962), 208.

<sup>32</sup> Fraser/Jaeggi (2020), 175.

ohne eine Vorstellung vom ethisch Guten zu haben – und umgekehrt zeige erst ein Verständnis des ethisch Schlechten die Umriss des ethisch Besseren an. Immanente Kritik knüpft also zunächst an die rechtliche Freiheit und Gleichheit positiv an, um dann festzustellen, dass sie normativ defizitär ist – wohlgermerkt noch ohne eine Vorstellung des ethisch Guten zu haben. Die Vorstellung vom ethisch Guten – positive Freiheit, materiale Gleichheit, kollektive Selbstbestimmung – sind dann das Resultat eines durch Krisen vermittelten Lernprozesses, in dem sich allmählich die normativen Kriterien herauskristallisieren. Der Übergang zu einem anspruchsvolleren Freiheits- und Gleichheitsbegriff vollziehe sich also, weil sich die auftretenden Defizite und Probleme nur so lösen ließen. Dies scheint mir doch in mehrfacher Hinsicht eine angreifbare These zu sein:

a) Wie bereits erwähnt, ist es alles andere als selbstverständlich, dass die normativen Krisen auch als solche empfunden werden. Dass die sozialen Verhältnisse defizitär und problematisch sind, ist nur für denjenigen evident, der die anspruchsvolleren ethischen Prinzipien bereits teilt oder zumindest ein implizites Vorverständnis von ihnen entwickelt hat. Wer eine ungenau gehende Uhr als schlecht bezeichnet, tut dies, weil er weiß, was eine gute Uhr ist (welche Funktion sie positiv zu erfüllen hat). Der ethische Negativismus verdreht diesen intuitiv einleuchtenden Sachverhalt ins Gegenteil: Wir wissen, dass eine Uhr schlecht ist, ohne angeben zu können, was eine gute Uhr ausmacht. Nachvollziehbar ist die Aussage, dass man das ethisch Gute nicht kennen müsse, um das Schlechte zu kritisieren, ausschließlich als Absage an detailversessene Utopien. In der Tat kann und sollte man Kapitalismuskritik üben, ohne einen Masterplan für die Zukunft in der Tasche zu haben. Aber daraus folgt keineswegs die *metaethische* Prämisse, dass die Erkenntnis des ethisch Schlechten geltungsunabhängig von der Erkenntnis des ethisch Guten sei.<sup>33</sup>

b) Wenn es sich umgekehrt verhält, das heißt die Erkenntnis des ethisch Schlechten von einem (Vor-) Verständnis des ethisch Guten abhängt, dann müsste immanente Kritik die Verbreitung eines gewissen Wertekanons voraussetzen. Sie begäbe sich damit in genau dieselbe Abhängigkeit wie die interne Kritik. Ihre Überzeugungskraft hinge dann von Werten/Idealen ab, die nicht intrinsisch mit der bürgerlichen Gesellschaft verknüpft, sondern mit dem Siegeszug des Neoliberalismus in die Defensive geraten oder populistisch korrumpiert sind.

c) Selbst wenn wir voraussetzen, dass Werte wie positive Freiheit, materiale Gleichheit und kollektive Selbstbestimmung weit verbreitet sind (und deshalb die normativen Probleme als solche aufgefasst werden), folgt daraus nicht, dass ihre institutionelle Einlösung breite Zustimmung finden muss. Es könnte befürchtet/erwartet werden, dass ihre Institutionalisierung nachteilige Folgen im Hinblick auf andere Werte hat – Werte, die als noch bedeutsamer eingeschätzt werden. Finale Werturteile sind nämlich immer das Resultat einer Abwägung von Zielen.<sup>34</sup> So hatte Heinz Dieter Kittsteiner keinen Zweifel daran gelassen, dass die *Kritik der politischen Ökonomie* das Beste ist, was uns analytisch zur Verfügung steht, aber in An-

<sup>33</sup> Siehe hierzu Ellmers (2020).

<sup>34</sup> Vgl. Weber (1904), 26.



betracht der Geschichte des Sozialismus sah er zum Kapitalismus keine akzeptable realistische Alternative.<sup>35</sup>

Worauf laufen diese Einwände hinaus? Darauf, dass die privatrechtliche Freiheit immanent nicht zu transformativen Prinzipien führt. *Das Verfahren immanenter Kritik ist normativ unselbständig*. Das ganze Problem lässt sich an einem einzigen Satz entfalten: „Ein ‚praktischer Widerspruch‘ ist [...] dadurch gekennzeichnet, dass in einem gesellschaftlichen Prozess Hemmnisse oder Krisen auftreten, die in beiden Hinsichten problematisch sind: *Etwas funktioniert nicht gut, und es ist nicht gut, wie es funktioniert.*“ (KvL, 306) Die erste Hinsicht ist eine funktionalistische, die zweite eine ethische. Die funktionalistische Aussage, *der Kapitalismus funktioniert nicht gut*, lässt sich angesichts seiner reproduktiven, expansiven und ideologischen Vermögen allerdings nur schwer begründen. Vielmehr sind es seine endogen hervorgerufenen sozialen Instabilitäten, die ihn als ökonomische Struktur fortlaufend stabilisieren.<sup>36</sup> Die ethische Aussage wiederum, es sei *nicht gut, wie der Kapitalismus funktioniert*, setzt einen Begriff des Guten voraus, der sich konventionalistisch-intern oder universalistisch-extern, aber nicht immanent gewinnen lässt.<sup>37</sup>

#### 4. Schluss

Jaeggis immanente Kritik des Kapitalismus geht von zu starken Voraussetzungen aus. Insbesondere die Idee eines untergründig treibenden, normativ gerichteten und letztlich systemüberschreitenden Widerspruchs erinnert *strukturell* doch sehr an die materiale Geschichtsphilosophie des jungen Marx – der von Jaeggi auch häufig zitiert wird, um ihr Verfahren immanenter Kritik zu verdeutlichen – oder an die Dialektik von Produktivkräften und Produktionsverhältnissen im Historischen Materialismus.<sup>38</sup> Selbstverständlich ist Jaeggi viel zu reflektiert für jede Form von deterministischer Theorie.<sup>39</sup> Man könnte daher geneigt sein, bestimmte Formulierungen – wie das Spannungsverhältnis, das über sich hinaustreiben *wird* –, nur für unglücklich gewählt zu halten. Damit machte man es sich jedoch zu einfach. Wenn immanente Kritik sich nicht doch noch als (von kontingenten Wertvorstellungen abhängige) interne Kritik entpuppen soll, wenn sie einen transformativen Charakter aufweisen und als Analyse Kritik sein soll, dann *muss* Jaeggi, wie sie selbst ein-

<sup>35</sup> „Nach 200 Jahren schlechter Erfahrung mit den Versuchen, Geschichte als ganze vermeintlich *human* zu gestalten, könnte sich die Menschheit allmählich einmal daran gewöhnen, mit einer nicht-machbaren Geschichte zu leben, ohne dies als Kränkung des *homo faber* zu empfinden.“ (Kittsteiner 2004, 41 f.)

<sup>36</sup> Vgl. Rosa (2017), 339 ff.

<sup>37</sup> So auch Thomas Khurana: „Aber wie bestimmen wir dieses Gute? Wenn dies durch kollektive Setzung festgelegt würde, würden wir hier zu der von Jaeggi selbst zurückgewiesenen konventionalistischen Normbegründung zurückkehren; wenn das Gute ein im Sinne des Wertrealismus Gegebenes wäre, schiene es der Lebensform äußerlich vorgegeben. Im Sinne von Jaeggis Entwurf müssten wird das Gute hingegen als der Lebensform in irgendeinem Sinne inhärent verstehen; durch den von Jaeggi entwickelten Begriff der Lebensform als Problemlösungsinstanz ist aber nicht unmittelbar ersichtlich, wie genau dies der Fall ist.“ (Khurana 2019, 144)

<sup>38</sup> Vgl. Egger (2018).

<sup>39</sup> Vgl. Jaeggi (2019c), 231, 234.

räumt, eine Dynamik unterstellen, die sich als eine „Überwindung zum Besseren“ (KvL 305) auszeichnen lässt. Mit Max Weber ließe sich sagen: Wenn zwischen der Erkenntnis des Seienden und des Seinsollenden kein prinzipieller Unterschied bestehen soll, so muss „das *Seinsollende* [...] mit dem unvermeidlich *Werdenden* zusammenfalle[n]“<sup>40</sup>. Die unglücklichen Formulierungen sind also gar nicht unglücklich, sondern aufschlussreich und prägnant. Sie zeigen an, wie man argumentieren *muss* (ob man es will oder nicht), sobald man Sozialkritik gänzlich unabhängig von konventionalistischen Voraussetzungen und externen Begründungen üben will.

Das Entwicklungsprinzip, das Jaeggi benötigt, hat sie kürzlich in einem Aufsatz<sup>41</sup> und in ihrer Antwort auf Ludwig Siep<sup>42</sup> umrissen. Es sei kein sozialformationspezifisches (nur für den Kapitalismus gültiges) Prinzip, sondern soll ganz grundsätzlich sozialen und normativen Wandel erklären. Soziale Umwälzungen seien immer das Resultat einer durch endogene oder exogene Ereignisse/Entwicklungen hervorgerufenen, jedoch mit den bestehenden Institutionen nicht zu bewältigenden Problemlage oder Krise. Gesellschaften verfolgen keine Ziele, sondern sie lösen Probleme<sup>43</sup> – und sobald sie dies nicht mehr können, geraten die Dinge ins Rutschen. Interessant ist, dass Jaeggi sozialen Wandel nicht nur konstatieren, sondern weiterhin *bewerten* will – und dies soll möglich sein, ohne auf ein ethisches Prinzip zurückzugreifen. Anders gesagt: Ob ein Transformationsprozess fortschrittlich (das heißt: *gut*) ist, soll sich ohne einen Begriff des Guten klären lassen. Wie soll das gehen? „Fortschritt ist, was Teil eines sich anreichernden Problemlösungsprozesses ist, der nicht von Blockaden und Regressionsmomenten behindert ist. Fortschritt ist ein *sich anreichernder Erfahrungsprozess* – also einer, in dem Erfahrungen gemacht und widerstreitende Erfahrungen nicht systematisch blockiert werden.“<sup>44</sup> Nun muss zwischen Regression und Blockaden unterschieden werden.

a) Wird Fortschritt als Abwesenheit von *Regression* bestimmt, so wird ein Begriff durch sein Gegenteil erläutert. Gut ist, was nicht schlecht ist. Nur woher wissen wir, was schlecht ist? Adorno beantwortet die Frage, indem er auf einen somatischen „Impuls“ verweist, der sich einstelle, „wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden“.<sup>45</sup> Das mag richtig sein, nur sehe ich nicht, wie uns das weiterhelfen soll. Damit eine spontane emotionale Reaktion auf drastische Verbrechen oder objektive Notlagen es uns ermöglicht, die bürgerliche Gesellschaft zu kritisieren, müsste nachgewiesen werden, dass sie *zwangsläufig*, das heißt ungeachtet aller nur denkbaren sozialstaatlichen Reformprozesse, objektives Leid produziert (wie z. B. Hunger). Ich bezweifle, dass ein solcher Nachweis möglich ist.

b) Fortschritt als Überwindung von Erfahrungs- und Lern*blockaden*: Bezeichnet man das nicht gemeinhin als *Freiheit*? Tatsächlich hebt Jaeggi immer wieder die „Reflexivität“ und „innere Pluralität“ von Lebensformen hervor; sie seien „Instan-

<sup>40</sup> Weber (1904), 24.

<sup>41</sup> Jaeggi (2019c).

<sup>42</sup> Jaeggi (2019), 94 ff.

<sup>43</sup> Vgl. Jaeggi (2019c), 241.

<sup>44</sup> Jaeggi (2019c), 242.

<sup>45</sup> Adorno (1997), 281.

zierungen von Selbstbestimmung“.<sup>46</sup> Es drängt sich der Verdacht auf, dass der Fortschrittsbegriff entgegen allen Beteuerungen eben doch auf einem ganz bestimmten Begriff des Guten beruht: lernen zu wollen, offen zu sein für neue Erfahrungen, soziale Praktiken und Institutionen auf ihre Rationalität hin zu hinterfragen, sein Leben selbst zu bestimmen etc. – alle diese Bestimmungen sind keineswegs „formale Kriterien“,<sup>47</sup> sondern entstammen dem Fundus des modernen Autonomie- und Authentizitätsdenkens. Letztlich wäre ein freiheitstheoretischer Unterbau auch gar nicht überraschend, stellt Jaeggi ihr Lebensformkonzept doch selbst in die Tradition der hegelschen Sittlichkeitslehre (deren Fundament der Begriff des freien Willens ist).

Was folgt aus meinen Einwänden für die immanente Kritik? Zunächst einmal nur, dass sie ihre normativen Grenzen kennen muss. Erneut kann uns hier der sachliche Gehalt der Marxschen Werttheorie als Vorbild dienen. *Kritisch* ist sie nämlich nur in dem Sinne, dass sie bestimmten *Auffassungen* den Boden entzieht. Erstens weist sie nach, dass die atomistische oder nominalistische Sozialtheorie die Verselbständigung der ökonomischen Objekte verfehlt, zweitens dechiffriert sie als Fetischtheorie den aus der Verselbständigung entspringenden Naturschein der ökonomischen Kategorien (diese präsentieren sich als soziale Universalien, sind jedoch Ausdruck historisch-spezifischer Verhältnisse) und drittens richtet sie sich gegen Theorien, die von der sekundären Aneignung im Warentausch auf die primäre Aneignung in der Produktion schließen (also davon ausgehen, dass Aneignung auf eigener Arbeit beruhe). Für die kritische Theorie ist mit dieser Form immanenter Kritik eine Menge gewonnen, aber sie *ersetzt* nicht das auf einem externen Maßstab beruhende normative Urteil.

Besonders deutlich wird dies, sobald man sich Autoren wie Hayek (2003) zuwendet, die sich gar nicht der Illusion hingeben, dass das Einkommen der Marktakteure auf eigener Arbeit beruht – und die trotzdem die kapitalistische Marktwirtschaft verteidigen. Die Auseinandersetzung muss hier auf dem normativen Terrain selbst erfolgen. Eine immanente Kritik, die diese Auseinandersetzung scheut und deshalb auf einen mysteriösen Geltungsüberschuss der privatrechtlichen Freiheit setzt, macht sich mindestens ebenso angreifbar wie die externe Kritik.

### SIGLEN

- E Jaeggi, R. (2005), *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt/M.  
 KvL Jaeggi, R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlin.

### LITERATURVERZEICHNIS

- Adorno, T. W. (1997), *Negative Dialektik*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt/M.  
 Egger, L. (2018), „Immanente Kritik oder Metakritik der Moral? Zu Normativität als Gegenstand und Grundlage der Marx’schen Gesellschaftskritik“, in: M. Bohlender/A. Schönfelder/M. Spekker (Hg.), *Kritik im Handgemenge. Die Marx’sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz*, Bielefeld, 221–244.

<sup>46</sup> Jaeggi (2018), 88.

<sup>47</sup> Jaeggi (2018), 87.

- Ellmers, S. (2020), „Ein Impuls, Resonanz oder Freiheit – was begründet kritische Gesellschaftstheorie?“, in: *ZEMO. Zeitschrift für Ethik und Moralphilosophie*. Doi: <https://doi.org/10.1007/s42048-020-00063-7>, 167–192.
- Fraser, N./Jaeggi, R. (2020), *Kapitalismus. Ein Gespräch über kritische Theorie*, Berlin.
- Freyenhagen, F. (2013), *Adorno's Practical Philosophy. Living Less Wrongly*, Cambridge.
- Habermas, J. (1973), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M.
- (1985), „Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno“, in: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M., 130–156.
  - (1990), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M.
  - (2009), „Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm“, in: *Philosophische Texte. Band 3*, Frankfurt/M., 31–115.
- Hayek, F. A. v. (2003), *Recht, Gesetz und Freiheit. Eine Neufassung der liberalen Grundsätze der Gerechtigkeit und der politischen Ökonomie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften in deutscher Sprache*, Tübingen.
- Hegel, G. W. F. (2013), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg.
- Irlenborn, B. (2016), *Relativismus*, Berlin/Boston.
- Jaeggi, R. (2009), „Was ist Ideologiekritik?“, in: Dies./T. Wesche (Hgg.), *Was ist Kritik?*, Frankfurt/M., 267–283.
- (2013), „Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik“, in: Dies./D. Loick (Hg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 321–349.
  - (2018), „Lebensformen als Problemlösungsinstanzen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 125:1, 64–89.
  - (2019a), „Macht, Problem, Kritik. Repliken auf Saar, Crary, Menke und Khurana“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 126:2, 321–350.
  - (2019b), „Repliken auf Özmen, Zehnpfennig und Siep“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 126:1, 73–108.
  - (2019c), „Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls: Moralischer Fortschritt und sozialer Wandel“, in: T. Gutmann/S. Laukötter/A. Pollmann/L. Siep (Hg.), *Genesis und Geltung. Historische Erfahrung und Normenbegründung in Moral und Recht*, Tübingen, 223–242.
- Keuth, H. (2015), „'Critical Realism' und die Objektivität von Werten“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Band 2, Heft 1, 171–181.
- Kittsteiner, H. D. (2004), *Out of control. Die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*, Berlin, Wien.
- Khurana, T. (2019), „Die Wiederkehr des Problems in seiner Lösung. Zu Rahel Jaeggis Kritik von Lebensformen“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 126:1, 117–132.
- Lindner, U. (2013), *Marx und die Philosophie. Wissenschaftlicher Realismus, ethischer Perfektionismus und kritische Sozialtheorie*, Stuttgart.
- (2014) „Soziale Strukturen, generative Mechanismen und das gute Leben. Critical Realism als Philosophie der Sozialwissenschaften. Critical Realism als Philosophie der Sozialwissenschaften“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Band 1, Heft 2, 198–275.
- Marx, K. (1954), „Marx an Lassale“, in: *Briefe über „Das Kapital“*, Berlin, 80–81.
- (1962), *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Berlin.
  - (1988), „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Berlin, 378–391.
- Marx, K./Engels, F. (1973), „Revue. Mai bis Oktober 1850“, in: *Marx-Engels-Werke*, Bd. 7, Berlin, 421–463.
- Nussbaum, M. C. (2006), *Die Grenzen der Gerechtigkeit: Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Frankfurt/M.
- Putnam, H. (2002), *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Cambridge.
- Quante, M. (2013), *Einführung in die Allgemeine Ethik*, Darmstadt.
- Rorty, Richard (1988), „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“, in: Ders., *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart, 82–125.
- Rosa, H. (2016), *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin.
- (2017), „Eskalation oder Ausweg? Das Ende der dynamischen Stabilisierung und das Konzept der Resonanz“, in: S. Ellmers/P. Hogh (Hg.), *Warum Kritik? Begründungsformen kritischer Theorien*, Weilerswist, 339–363.
- Sayer, A. (2014), „Macht, Kausalität und Normativität. Eine kritisch-realistische Kritik an Foucault“, in: *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*, Bd. 1, Heft 2, 325–349.

- Weber, M. (1904), „Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis“, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 19 (1), 22–87.
- Wendel, H. J. (1990), *Moderner Relativismus. Zur Kritik antirealistischer Sichtweisen des Erkenntnisproblems*, Tübingen.

Carl von Ossietzky Universität Oldenburg  
Institut für Philosophie  
Ammerländer Heerstr. 114–118  
26129 Oldenburg  
[sven.ellmers@uni-oldenburg.de](mailto:sven.ellmers@uni-oldenburg.de)

## JAHRBUCH-SCHÄTZE

### Kommentar zu Robert Spaemanns Abhandlung „Die zwei Grundbegriffe der Moral“

Wilhelm VOSSENKUHL (München)

Robert Spaemann las den Text dieser Abhandlung im Januar 1964 als Antrittsvorlesung an der Technischen Universität Stuttgart. Sie enthält einen wesentlichen Teil des Programms seines moralphilosophischen Denkens, das er in den Monographien *Glück und Wohlwollen* (1989) und *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘* (1996) und in den Sammlungen seiner Aufsätze *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns* (2001) und *Schritte über uns hinaus* (Bd. 1, 2010, Bd. 2, 2011) weiter ausgearbeitet hat. Die Abhandlung über die zwei Grundbegriffe der Moral erschien erstmals im zweiten Halbband des *Philosophischen Jahrbuchs* 1967 (368–384) und dann in einer korrigierten Version in der Aufsatzsammlung *Grenzen* (2001, 64–82). Bei dem im Folgenden wiederabgedruckten Text handelt es sich um die Jahrbuch-Version, in der kleinere sprachliche Fehler korrigiert wurden. Die originalen Seitenzahlen wurden in Klammern vermerkt.

#### 1. Ausgangspunkt und Ziel der Argumentation

Spaemann geht von zwei Grundbegriffen der Moral aus. Der eine ist die „gelebte Moral“, die „anerkannten Regeln des Verhaltens“, also die Sittlichkeit, die nicht begründet, sondern schon da ist und vorgefunden wird. Der andere Grundbegriff ist die Ethik als Begründung jener vorgefundenen Regeln. Die Sittlichkeit liegt vor dem Handeln, die Begründung ist nachträglich. Beide Grundbegriffe bilden zusammen das Ganze der Moral. Spaemann beruft sich, was die Dualität der Grundbegriffe angeht, auf Friedrich Nietzsche und dessen Unterscheidung zwischen moralischen Gefühlen und Begriffen und auf den Soziologen Vilfredo Pareto und dessen analoge Unterscheidung zwischen Residuen und Derivaten.

Spaemann will nachweisen, dass zwischen den beiden Grundbegriffen der Moral eine unverzichtbare Spannung herrscht, die dann, wenn sie zugunsten der Begründung einseitig aufgelöst wird, die Moral insgesamt gefährdet. Dieses Ziel seiner Argumentation verfolgt er, indem er Beispiele von der Antike bis in die jüngere Vergangenheit analysiert, in denen die Spannung erhalten oder einseitig aufgelöst wird.

## 2. Einzelne Argumentative Schritte

Der Erfolg der Argumentation hängt vom genauen Verständnis der Moralbegründung ab. Spaemann trennt zwischen Begründung und Rechtfertigung, indem er zeigt, dass es der Begründung der bürgerlich-christlichen Moral ursprünglich um eine „Entlarvung“ und eine Aufdeckung kompromittierender Gründe geht. Am Ende dieses Prozesses kann entweder die Vernünftigkeit der geltenden Sittlichkeit oder deren drohender Verfall stehen. Die Moral bleibt entweder in ihrer traditionellen Form, als Residuum, lebendig, oder sie muss, um vor dem Verfall gerettet zu werden, theoretisch abgesichert werden.

Spaemann zeigt, wie Plato dies in seiner Auseinandersetzung mit den Sophisten tut. Den Erfolg seiner Argumente für das Gute sichert Plato nicht apriorisch deduktiv, sondern mit Hilfe des sittlichen Bewusstseins, das in der Polis bereits gilt. Nichts anderes tut Aristoteles, wenn er den Anstoß zur Tugend einer nicht-rationalen Leidenschaft und nicht der Vernunft zuordnet. Die beiden Grundbegriffe der Moral sind, wie Spaemann weiter argumentiert, auch in Äschylos' *Eumeniden* lebendig, repräsentiert durch die auf der Tradition der Vergeltung beharrenden Erinnyen und der recht gesinnten, vernünftigen Athene. Die Moral der Polis integriert beide Seiten. Die alte Tradition lebt in der neuen Ordnung residual fort.

Als moderne Zeugen der notwendigen Spannung und Dualität der Grundbegriffe der Moral ruft Spaemann Hobbes, Schumpeter und Hegel auf. Die beiden Grundbegriffe leben in den Prinzipien der Ehre und der Rationalität fort. Wenn die Spannung zwischen beiden Seiten einseitig zugunsten der Rationalität aufgehoben wird, kann das geschehen, was der Friedenspriester Sarastro in Mozarts Zauberflöte tut, wenn er singt „Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht ein Mensch zu sein“. Die vermeintliche Versöhnung wird zu ihrem Gegenteil, zur Ausgrenzung, und aus der Rationalität wird Irrationalität. Die Einseitigkeit gefährdet das Ganze.

Wie schwer es aber ist, dem Prinzip der Ehre gerecht zu werden und die Spannung zum Prinzip der Rationalität aufrecht zu erhalten, zeigt Spaemann anhand der Dreyfus-Affäre. Eine einseitige Auflösung der Spannung zwischen den beiden Grundbegriffen der Moral sieht Spaemann in Max Webers Unterscheidung zwischen Verantwortungsethik und Gesinnungsethik. In jeder dieser vermeintlichen Alternativen löst sich die Moral auf und verschwindet. Max Webers Unterscheidung kann aber, wie Spaemann zu bedenken gibt, dazu dienen, die ihr zugrunde liegende Alternative zwischen Wert- und Zweckrationalität als fragwürdig zu durchschauen. Dementsprechend ist auch die Wahl zwischen einer Zweckethik und einer Wertethik eine Scheinalternative.

Spaemann kommt noch einmal auf Plato zurück, um zu zeigen, dass das Gute kein Wert ist, obwohl es der oberste Zweck des Handelns ist. Die beiden Grundbegriffe der Moral durchlaufen mehrere Metamorphosen. Neben derjenigen von Ehre und Rationalität gibt es auch die von Funktionellem und Substantiellem. Mit einem langen Karl Mannheim Zitat betont Spaemann noch einmal die Notwendigkeit der Verbindung der beiden Grundbegriffe. Das reibungslose Funktionieren einer Gesellschaft setze eine substantielle Moral voraus. Die Moral dürfe nicht zur Privatsache werden. Weitere Zeugen dafür, dass die Spannung zwischen den beiden

Grundbegriffen lebendig bleiben sollte, sind erneut Nietzsche und Hegel. Als unverzichtbares Medium dieser Spannung nennt Spaemann am Ende seiner Argumentation die Erinnerung als eigentliche Aufgabe der Philosophie. Er bezieht sich dabei auf Wittgensteins Diktum, dass die Arbeit der Philosophen das Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck sei. Der Zweck, um den es geht, ist die Wahrung der konkreten Freiheit, das zu wählen, was dem Ganzen eines sinnvollen Lebens dient.

### 3. *Kommentar*

Spaemann argumentiert mit den zwei Grundbegriffen in zweifacher Hinsicht kritisch. Er kritisiert zum einen zeitbezogen die eben beginnende ideologische Auseinandersetzung, die Ende des Jahrzehnts an den Hochschulen weltweit eskaliert. So ist sein Hinweis zu verstehen, dass eine Philosophie, die „Wege in die Zukunft“ weise, Ideologie werden wolle. Zwischen den Zeilen sind der Neomarxismus und der Neopositivismus erkennbar. Spaemanns Absage an den sozialen Funktionalismus und Formalismus richtet sich gegen den damals in den Sozialwissenschaften und in der Politik präsenten Neopositivismus. So ist auch seine Kritik an Max Weber zu verstehen. Spaemann erkennt die ersten Anzeichen des kurze Zeit später aufbrechenden gesellschaftspolitischen Problems der unversöhnlichen Auseinandersetzungen zwischen Marxismus und Positivismus.

Die zweite Seite seiner Kritik ist nicht zeitbezogen, sondern richtet sich gegen eine Entwicklung des moralphilosophischen Denkens, die anhält. Es ist die zunehmende rationalistische Theoretisierung dieses Denkens. Ethik verkümmert zur Begründung einer Moral, die es dann auch nur noch als Theorie und nicht mehr als gelebte Praxis gibt. Spaemann kritisiert, dass die vorgefundenen Verhaltensregeln, die tradierte Sittlichkeit, als traditionalistisch abgetan wird, für den Nachweis der moralischen Geltung nicht herangezogen und theoretisch verworfen werden kann. Dies führt zu einem Verlust des Substantiellen der Moral. Die Ethik wird zunehmend begrifflich abstrakt oder verkümmert zu einer fragwürdigen Theorie von Werten. Hegel hat eine ähnliche Gefahr mit Kants Moralphilosophie heraufkommen sehen und deswegen entschieden für die Bedeutung der Sittlichkeit argumentiert. Spaemann hat, wie seine Hinweise auf Hegel zeigen, ein analoges Anliegen.

Beide kritischen Anliegen seines Textes zu den zwei Grundbegriffen nennt Spaemann nicht ausdrücklich. Sie sind aber unverkennbar leitend für seine Überlegungen. Während seine zeitbezogene Kritik im Nachhinein nicht weniger Gewicht hat als zum Zeitpunkt der Antrittsvorlesung, nimmt das Gewicht der zweiten Art von Kritik eher noch zu. Sie ist jung geblieben. Spaemann beklagt mit guten Gründen, dass sich die Moralphilosophie in ihren diversen theoretischen Spielarten von der Moral, die einem sinnvollen menschlichen Leben dient, mehr und mehr entfernt. Er betont dagegen die Bedeutung der Ethik zur Erhaltung der Freiheit als Leistung, die von der Rationalität allein nicht erbracht werden kann. Beide Grundbegriffe der Moral müssen dazu ins Verhältnis gesetzt, miteinander verbunden und gepflegt werden.



Wilhelm Vossenkuhl, *Kommentar zu R. Spaemanns „Die zwei Grundbegriffe der Moral“* 65

Dieser Kommentar kann das Lesen der „zwei Grundbegriffe“ nicht ersetzen. Wie kaum ein anderer Autor kann Spaemann die historischen und literarischen Grundlagen seiner Überlegungen entfalten und dabei analytisch und scharfsinnig in die Tiefe der Probleme gehen. Dies kann nur die Leseerfahrung mit seinem Text selbst vermitteln.

## Die zwei Grundbegriffe der Moral\*

Robert SPAEMANN

Als gelebte Moral bezeichnen wir anerkannte Regeln des Verhaltens, als – volkstümliche oder philosophische – Ethik die Begründung dieser Regeln. Diese Begründung wirkt normalerweise auf die Verhaltensregeln zurück, und Ethik wird so zu einem Bestandteil der Moral selber. Im Verlauf der folgenden Überlegungen werde ich dem, was ich die zwei Grundbegriffe der Moral nennen möchte, verschiedene inhaltliche Bestimmungen zu geben versuchen. Die formalste und allgemeinste habe ich vorausgeschickt: Regeln des Verhaltens und Begründung dieser Regeln. Das Verhältnis dieser beiden Grundbegriffe soll uns beschäftigen. Es wird zum Problem, wenn man entdeckt, daß die Begründung später ist als die Regeln, also nachträglich. Dies war die Entdeckung Nietzsches:

„Moralische Gefühle und moralische Begriffe. Ersichtlich werden moralische Gefühle so übertragen, daß die Kinder bei den Erwachsenen starke Neigungen und Abneigungen gegen bestimmte Handlungen wahrnehmen und daß sie als geborene Affen diese Neigungen und Abneigungen nachmachen; im späteren Leben, wo sie sich voll von diesen angelernten und wohlgeübten Affekten finden, halten sie ein nachträgliches Warum, eine Art Begründung, daß jene Neigungen und Abneigungen berechtigt sind, für eine Sache des Anstandes. Diese ‚Begründungen‘ aber haben weder mit Herkunft noch dem Grade des Gefühls bei ihnen etwas zu tun: man findet sich eben nur mit der Regel ab, daß man als vernünftiges Wesen Gründe für sein Für und Wider haben müsse, und zwar angebbare und annehmbare Gründe. Insofern ist die Geschichte der moralischen Gefühle eine ganz andere als die Geschichte der moralischen Begriffe. Erstere sind mächtig vor der Handlung, letztere namentlich nach der Handlung, angesichts der Nötigung, sich über sie auszusprechen.“<sup>1</sup>

Nietzsche glaubte damit, die rechtfertigende Selbstbegründung der traditionellen europäischen Moral disqualifiziert zu haben.

Die These von der Nachträglichkeit der Moralbegründung ist unabhängig von Nietzsche ausführlich und thematisch entwickelt worden von dem Soziologen Pareto.<sup>2</sup> Was ich die beiden Grundbegriffe der Moral nennen möchte, heißt bei Pareto Residuen und Derivationen. Unter Residuen verstand Pareto nichtlogische Handlungsschemata, unter Derivationen die nachträgliche theoretische Begründung und Rechtfertigung solcher Handlungsschemata. Pareto versuchte an vielen Bei-

\*Antrittsvorlesung an der Technischen Hochschule Stuttgart am 8. Januar 1964.

<sup>1</sup> Nietzsche, Morgenröte. Werke Ed. K. Schlechta, I, S. 1037.

<sup>2</sup> Vgl. V. Pareto, Traité de Sociologie générale, Lausanne 1917–1919.

spielen, z. B. dem der Naturrechtslehre, zu zeigen, daß diese Derivationen in Wirklichkeit nichts begründen und rechtfertigen.

Nun hat allerdings Moralbegründung in ihrer ursprünglichen Form gar nicht die Tendenz der Rechtfertigung, sondern die der Entlarvung. Und die entlarv[369]ende Kritik von Marx, Nietzsche und Freud an der bürgerlich-christlichen Moral des 19. Jahrhunderts nimmt insofern ein altes Thema auf, das Thema der Sophisten im 5. Jahrhundert vor Christus. Entlarvung, das heißt: Aufdeckung eines Grundes der herrschenden Moral, den diese Moral selbst nicht eingestehen kann, ohne sich aufzuheben, also Aufdeckung eines kompromittierenden Grundes. Ein kompromittierender Grund ist ein solcher, der selbst nicht mit jener Moral in Einklang ist, die von ihm hervorgebracht wird, also z. B. Neid der Götter, Egoismus der Mächtigen oder Ressentiment der Schwachen. Schon das 1. Buch Moses muß sich offenbar mit einer solchen Entlarvungstendenz auseinandersetzen. Die Schlange im Paradies gibt als Grund des göttlichen Verbots, vom Baum zu essen, die Mißgunst Gottes an, der die Gottgleichheit des Menschen nicht zulassen will. Der durch die Entlarvung behauptete Grund einer Moral ist eine Absicht, ein Zweck, und zwar ein verborgener Zweck. Der Zweck muß verborgen bleiben, weil er mit den Zwecken, die diese Moral selbst vorschreibt, im Widerspruch steht. Entlarvung des verborgenen Zwecks und Aufhebung der geltenden Moral ist daher ein und dasselbe. Gegenüber dieser Entlarvungstendenz ist die der Rechtfertigung eine spätere. Auch hier wird nach einem Zweck gesucht, aber nicht nach einem kompromittierenden, sondern einem legitimierenden Zweck. Allerdings geschieht auch diese Suche in kritischer Absicht. Auch sie erschüttert die Unmittelbarkeit der geltenden Normen. Aber nicht dadurch, daß sie sie durch Aufdeckung ihres verborgenen Zweckes kompromittiert, sondern dadurch, daß sie diese geltenden „Tabus“ durch Vergleich mit einem als vernünftig vorausgesetzten Grund auf ihre Vernünftigkeit hin überprüft. Diese Prüfung kann auf völlige Rechtfertigung hinauslaufen oder sie kann zu der Einsicht führen, daß die geltenden Verhaltensregeln dem unterstellten Zweck nicht oder nur mangelhaft genügen. Und dieser Mangel kann wieder zwei Gründe haben: entweder die Moral selbst ist verfallen, hat sich allmählich von ihrer immanenten Vernünftigkeit entfernt; oder die Zeitumstände haben sich so geändert, daß der Zweck, der der überlieferten Moral zugrunde lag, selbst eine Veränderung ihrer Normen erforderlich macht, wenn er weiter erreicht werden soll. Repräsentativ für die erste These, für die Dekadenztheorie, ist Plato. Seine Erklärung der Dekadenz ist einfach: Jede Kunst, die keine Einsicht in ihre eigenen Zwecke besitzt, wird zur bloßen Routine und degeneriert.<sup>3</sup> Beispiel: die Schiffsbaukunst. Wo keine Schiffe mehr gebraucht werden, wo es keine Steuerleute mehr gibt, die wissen, warum ein Schiff so und nicht anders sein muß, und die den Schiffsbauer darüber informieren, da verfällt auch die Schiffsbaukunst. Falls in diesem Land trotzdem aus irgendeinem Grunde weiter Schiffe gebaut werden, so werden die Kunstregeln einige Generationen lang unverstanden weitergegeben, und es ist unvermeidlich, daß sie im Zuge einer solchen Weitergabe herunterkommen. Der Informationsverlust führt dazu, daß schließlich Schiffe gebaut werden, die, wenn es einmal nötig sein sollte, nie-

<sup>3</sup> Vgl. *Plato*, Staatsmann 299.

mand mehr fahren kann. So ist es mit einer Moral, die nicht von Einsicht in ihren Grund, d. h. Zweck begleitet ist. Sie verliert den Bezug zu ihrem Grund und kommt her[370]unter. Deshalb die Forderung Platons: die politische und moralische Gesetzgebung müsse in den Händen derer liegen, die jene Einsicht besitzen, also der Philosophen.

Da aber solche Einsicht nicht jedermanns Sache ist, sollen die Philosophen das Recht haben, der Menge statt der wahren Gründe einen Mythos zu erzählen, nicht weil die wahren Gründe kompromittierend wären, sondern weil sie zu spekulativ sind, um allgemein verständlich zu sein.<sup>4</sup> Für die Menge soll also die von den Philosophen als vernünftig begriffene Moral weiterhin den Charakter einer Tabuethik haben. Anders im Christentum. Das Neue Testament will das jüdische Gesetz, wie es im Matthäus-Evangelium heißt, „erfüllen“.<sup>5</sup> Das bedeutet: Wiederum wird hier nach einem Grund gesucht, auf dem „das ganze Gesetz und die Propheten“ ruhen. Und zwar soll jeder sich das Prinzip, den Grund, den Zweck des Gesetzes so sehr zu seinem eigenen machen, daß er gegenüber den inhaltlichen Bestimmungen des Gesetzes und ihrem Tabucharacter frei wird. „Liebe und tu, was du willst“, „Dilige et quod vis fac“, mit diesem Wort faßt Augustinus diese Intention zusammen. Jeder soll hier die Freiheit erhalten, die bei Plato den Philosophen vorbehalten ist. In beiden Fällen handelt es sich, in den Begriffen des amerikanischen Soziologen Riesman,<sup>7</sup> um den Übergang von einer Ethik der „Traditionslenkung“ zu einer der „Innenlenkung“. Dieser Übergang ist gleichbedeutend mit dem Versuch, die ethischen Verhaltensregeln auf so etwas wie einen letzten Grund oder Zweck hin zu rationalisieren, auf ein „höchstes Gut“, wie es in der Sprache der philosophischen Tradition heißt. Diese Rationalisierung bedeutet zweierlei: die Moral wird zugleich absoluter und relativer, absoluter durch ihre Verankerung in einem als absolut gesetzten Prinzip, relativer, weil die einzelnen Normen einer kritischen Überprüfung ihrer Übereinstimmung mit diesem Grund unterworfen werden.

Ich möchte mich im folgenden der Frage zuwenden, wie weit eine solche Rationalisierung oder Formalisierung der Ethik gelungen ist, d. h. was der Begriff des Zieles oder höchsten Gutes zu leisten vermag und was nicht. Paretos skeptische These war die, daß Derivationen nichts, oder wenigstens nichts Theoretisches leisten, nichts im platonischen Sinne zur Rechtfertigung, aber auch nichts im sophistischen oder nietzscheschen Sinne zur Entlarvung und Destruktion von Residuen. Denn Residuen sind ja bei ihm gerade dadurch definiert, daß sie nicht logisch, nicht funktional also auch nicht logisch bzw. funktional begründbar oder widerlegbar sind.

Die Frage ist, ob der klassische Begriff des Telos, des Zieles oder des höchsten Gutes überhaupt zum Zwecke einer solchen funktionalen Deduktion eingeführt wurde oder ob es sich hier um eine andere Art von Begründungszusammenhang handelt. Das Problem, das uns beschäftigen soll, ist am elementarsten wiederum

<sup>4</sup> Vgl. *Plato*, Staat 414c–415d.

<sup>5</sup> *Matth.* 5, 17.

<sup>6</sup> *Augustinus*. In Ep. Joh. VII, 7.

<sup>7</sup> *D. Riesman*, *The lonely crowd*, deutsch: *Die einsame Masse*, Neuwied 1965.

greifbar bei Plato. Und zwar begegnet es bei ihm im Zusammenhang mit den beiden Begriffen des Schönen und des Guten. Schön nennt Plato Handlungs[371]weisen, insofern sie sich allgemeiner Anerkennung und Billigung erfreuen, also moralisch im landläufigen Sinne sind. Gut dagegen nennt er Handlungen, insofern mit ihnen der Handelnde jenen Zweck erreicht, um den es ihm im Handeln eigentlich geht, gut ist also das Wünschbare, Nützliche, Erstrebenswerte, Förderliche. Die Frage, die in der Auseinandersetzung mit den Sophisten immer wieder erörtert wird, ist die, ob das Schöne auch gut sei.<sup>8</sup> Ob also rechtschaffenes Handeln für den Handelnden einen anderen Sinn habe als den, Beifall zu ernten. Wenn es nämlich keinen andern Sinn hat, dann ist es sozusagen nur per accidens gut, dann ist, so argumentiert Plato, gar nicht tugendhaftes Handeln das eigentlich Wünschenswerte, sondern der Schein tugendhaften Handelns. Und der glücklichste Mensch ist dann der, der ganz ungerecht ist und ganz gerecht zu sein scheint. Plato erörtert das Problem gern an diesem extremen Beispiel, an dem des Unrechttuns und Unrechtleidens. Dabei stellen sich drei Positionen heraus. Erstens die des common sense, die zugleich die Ausgangsposition der Sophisten ist. Hier gilt die These: Unrechtleiden ist zwar schöner als Unrechttun, aber Unrechttun ist besser. D. h. Unrechttun wird allgemein als unsittlich mißbilligt, aber für den, der vor der Alternative steht, ist Unrechtleiden nachteiliger. Bei dieser Position kann nicht stehengeblieben werden. Entweder sie führt zu einer Kritik des Schönen, also der sittlichen Konvention, die mit den natürlichen Bedürfnissen und Strebungen des Menschen nicht im Einklang sei, oder zu einer kritischen Revision der Begriffe des Nutzens, der Lust und des Guten. Das erste ist die Position der jüngeren Sophistik, bei Plato durch die Gestalten des Kallikles und des Thrasymachos charakterisiert. Für Kallikles ist die geltende Moral eine Ressentimentideologie der Schwachen.<sup>9</sup> Für Thrasymachos eine Herrschaftsideologie des Mächtigen.<sup>10</sup> Bei beiden wird der traditionellen Moral ein kompromittierender Zweck unterschoben und aufgrund eines neuen Zweckbegriffs die Revision der geltenden Moral gefordert. Das Schöne ist nicht gut und deshalb auch nur aufgrund einer tückischen Konvention, aber nicht in Wirklichkeit, nicht von Natur schön. Vielmehr „ist das das Schöne und Rechte von Natur, daß derjenige, welcher richtig leben will, seine eigenen Begierden so groß als möglich werden lassen muß, ohne sie im Zaum zu halten; wenn sie aber recht groß sind, dann muß er imstande sein, ihnen zu frönen durch Tapferkeit und Einsicht und die Begierde zu befriedigen, worauf sie sich auch jedesmal richten mag. Aber das können, denke ich, die meisten nicht. Daher tadeln sie Männer dieser Art aus Ärger, um ihre eigene Ohnmacht zu verbergen, und bezeichnen die Zügellosigkeit als häßlich“<sup>11</sup>.

Auch Plato selbst kommt in einer bemerkenswerten Argumentation zur Forderung der Identität des Schönen und des Guten, sittlicher Geltung und anthropologischer Wünschbarkeit. Aber seine Konsequenz ist umgekehrt wie in der Sophistik. Er revidiert nicht den Begriff des Schönen aufgrund eines postulierten Naturzweckes,

<sup>8</sup> Vgl. z.B. *Plato*, *Gorgias* 474d ff.

<sup>9</sup> *Gorgias* 483 ff.

<sup>10</sup> *Staat* 339.

<sup>11</sup> *Gorgias* 491e–492d.

wie z. B. dem der Selbsterhaltung oder des größtmöglichen [372] Lustgewinns, sondern er revidiert und moralisiert den Begriff des Guten, d. h. er bestimmt das Gute, d. h. das Erstrebenswerte, das existenziell Wünschbare und immer schon Erwünschte so, daß die Schönheit eines menschlichen Verhaltens selbst ein integrierender Bestandteil jenes eigentlichen und letzten Handlungszweckes wird. Das Resultat ist, Unrecht tun sei nicht nur häßlicher als Unrecht leiden, sondern auch schlechter, d. h. für das wohlverstandene Interesse des Betreffenden nachteiliger. Wodurch wird dies erreicht? Dies wird dadurch erreicht, daß das Interesse, das dem Handeln unterstellt wird, bereits selbst als durch jene Inhalte bestimmt gedacht wird, die aus ihm abgeleitet werden sollen. Das aber bedeutet, daß diese Inhalte, diese Verhaltensregeln zu jenem Zweck oder jenem formalen Prinzip, durch das sie legitimiert werden, nicht einfach in einem deduktiven Verhältnis, einem Zweck-Mittel-Verhältnis, stehen. Daß sie zeitlich früher sind, daß die bewußt artikulierten Gründe des sittlichen Handelns zeitlich nachträglich sind, das ist trivial. Aber auch für die nachträgliche Reflexion läßt sich ein solcher deduktiver Zusammenhang nicht herstellen. Dies ist die Entdeckung der platonischen und aristotelischen Ethik gewesen: alle inhaltlich eindeutigen, alle materialen Interpretationen des höchsten Gutes, d. h. des obersten Handlungszweckes bzw. der höchsten Wünschbarkeit führen zum Verschwinden des Schönen, d. h. des Sittlichen, wenn nicht die Inhalte des Sittlichen schon von vornherein in diesen obersten Zweck hineininterpretiert worden sind. Im gleichen Sinne schreibt zwei Jahrtausende später Kant, daß alle eudämonistischen Tugendlehren eine *petitio principii* enthalten: „Um den Lasterhaften als durch das Bewußtsein seiner Vergehungen mit Gemütsunruhe geplagt vorzustellen, muß man ihn der vornehmsten Grundlage seines Charakters nach schon zum voraus als wenigstens in einigem Grade moralisch gut sowie den, welchen das Bewußtsein pflichtmäßiger Handlungen ergötzt, vorher schon als tugendhaft vorstellen. Man kann also diese Zufriedenheit und Seelenruhe nicht vor der Erkenntnis der Verbindlichkeit fühlen und sie zum Grund der letzteren machen. Man muß wenigstens auf dem halben Wege schon ein ehrlicher Mann sein, um sich von jenen Empfindungen auch nur eine Vorstellung machen zu können.“<sup>12</sup> Die naturalistische Ethik hat immer wieder versucht, einen nicht intentionalen, also reinen, durch keine vorausgesetzten Inhalte qualifizierten Begriff der Lust als das höchste Gut anzusetzen. Sokrates verspottet diesen Versuch im „Gorgias“ dadurch, daß er sagt, es müsse dann der glücklichste Mensch der sein, der immer die Krätze hat und sich immer kratzen kann.<sup>13</sup> Gegenüber dem vorplatonischen Hedonismus faßt die platonisch-aristotelische Ethik den Begriff des Glücks – im Unterschied zum Begriff der Lust – so, daß die moralischen Residuen in seiner Definition schon enthalten sind. Die moralischen Normen werden nicht aus dem Begriff des Glücks abgeleitet, sondern der Begriff des Glücks meint den Inbegriff eines geglückten Lebens, wobei das geglückte Leben unter anderem dadurch bestimmt ist, daß es ein sittliches Leben ist. Und was [373] dies heißt, wird nicht deduziert, sondern im sittlichen Bewußtsein der Polis vorgefunden.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Cassirer-Ausgabe, V. S. 44 f.

<sup>13</sup> Gorgias 494c.

<sup>14</sup> Vgl. hierzu Joachim Ritter, Naturrecht bei Aristoteles, Stuttgart 1961, S. 22 ff.

Ist aber dann ein solcher Begriff des Glücks nicht eine bloße Tautologie? Fügt ein solcher Begriff eines Zieles oder höchsten Gutes dem, was in ihm enthalten ist, aber nicht von ihm abgeleitet werden kann, irgend etwas hinzu? Die klassische Ethik war überzeugt, daß dieser Begriff eines höchsten Gutes der vorphilosophischen, unreflektiert geltenden Moral etwas hinzufüge, nämlich den rationalen Entwurf des Inbegriffs eines geglückten Lebens im Ganzen. Die vorphilosophische Ethik besteht aus einer Anzahl von Tabus, die jedes für sich absolute Geltung beanspruchen. Das Bedürfnis nach einer Begründung stellt sich dort ein, wo diese Tabus, diese Handlungsschemata die gelebte Wirklichkeit nicht mehr fassen. Wo sie zweideutig oder antinomisch werden und miteinander kollidieren. Oder auch dort, wo die Lebensbereiche, auf die die traditionellen Normen Anwendung finden, gleichgültig werden gegen diese Normen, weil neue Wirklichkeiten durch diese Normen gar nicht gefaßt werden. Beispiel: Die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg. Wo alle großen Kriege gegenüber dieser traditionellen Lehre wegen des Umfangs ihrer Zerstörungen den Charakter von ungerechten Kriegen annehmen, entsteht eine Situation, für die diese traditionelle Lehre keine Anweisungen mehr enthält, wo also hinter sie zurück gefragt werden muß. Was in solchen Zeiten der einsetzenden Reflexion auf ein „höchstes Gut“ als gut gelten soll, muß sich ins Ganze eines guten Lebens einfügen lassen und erhält erst aus dieser Einfügbarkeit seine Legitimation. Die Idee eines solchen Ganzen wird zum Telos, zum Ziel, zum Maßstab für alle geltenden Normen. Aber diese können gleichwohl nicht positiv aus ihr abgeleitet werden. Man muß schon wissen oder fühlen, daß Freundschaft ein ausgezeichnete Inhalt menschlichen Glücks ist, um aus dem Glücksstreben den Willen zur Freundschaft entstehen zu lassen. Die Ethik des Aristoteles hatte dieser Einsicht Rechnung getragen und war so wesentlich hermeneutisch, nicht apriorisch-deduktiv. Aristoteles hatte von daher gegen Platos Idee des Guten polemisiert. Sie sei, so sagte er, leer, und es lasse sich aus ihr nichts Bestimmtes herleiten. Ich will hier Sinn und Berechtigung dieses Vorwurfs nicht diskutieren. Tatsächlich hatte auch Plato die Inhaltlichkeit des Sittlichen aus der Moral der Zeit aufgenommen. Aristoteles tat dies reflektiert und ausdrücklich. Er spricht von einem „natürlichen Impuls zum Schönen“, der dem aufs Ganze des glücklichen Lebens gerichteten Logos vorausgehe. So heißt es in der sogenannten Großen Ethik: „Es ist von Natur in der Seele eine besondere Anlage, mit der wir uns ohne rationale Steuerung dahin bewegen, wo für uns die Möglichkeit eines guten Zustandes liegt. Und wenn jemand den mit dieser Anlage Ausgestatteten fragen wollte: ‚Warum gefällt es dir, so zu handeln‘, so sagt er: ‚Ich weiß es nicht. Es gefällt mir eben.“<sup>15</sup>

An anderer Stelle schreibt Aristoteles: „Es ist nicht der Logos, wie die andern meinen, Anfang und Führer der Tugend, sondern vielmehr nichtrationale Leidenschaft. Denn Voraussetzung ist, daß ein gewisser irrationaler Impuls in uns entsteht, was ja in der Tat der Fall ist, und dann muß, auf dieser Basis, als zweite Instanz der Logos die Sache zur Abstimmung und Entscheidung bringen.“<sup>16</sup>

<sup>15</sup> *Aristoteles*, Große Ethik 1207b.

<sup>16</sup> a. a. O. 1206b.

Ich möchte hier nicht auf der Charakteristik jenes primären ethischen Impulses als natürlich oder als irrational insistieren. Was in diesem Zusammenhang interessiert, ist die formelle Struktur des ethischen Handelns: erstens die Unmittelbarkeit einer Wertschätzung, die sich nicht durch Gründe vermittelt, zweitens eine ausschlaggebende Entscheidung durch die Vernunft, die die Impulse zum Schönen koordiniert und am Ziel des guten Lebens im Ganzen kritisch mißt. Diese Struktur finden wir auf eine klassische Weise dargestellt in den Eumeniden des Äschylos. Hier, am Ende der Orestie, wird der Ursprung der Polis, des griechischen Stadtstaates, dargestellt. (Die Polis aber ist die Voraussetzung für den Ursprung der Philosophie. Das richtige Leben im Ganzen, um das es der Philosophie geht, ist das Leben in der politischen Gemeinschaft. Und umgekehrt: das politische, das bürgerliche Leben ist es, das gegenüber der vorpolitischen bäuerlichen oder aristokratischen Moral der reflektierten Rationalität bedarf.) Und zwar wird dieser Ursprung der Polis bei Äschylos beschrieben als Einsetzung eines Gerichtshofs, vor dem die Erinnyen, die den Muttermörder Orest verfolgen, erscheinen und ihre Stimme abgeben müssen. Sie, die Repräsentanten der archaischen Tabus einer matrilinearen Stammesethik dürfen ihren Anspruch nicht unmittelbar vollstrecken, sondern nur vermittelt durch einen Gerichtshof. Vor diesem Gerichtshof erscheint nun Athene und setzt durch ihre Stimmabgabe die Erinnyen matt. Die Erinnyen sind empört, weil sie den Muttermord nicht rächen dürfen. Bezeichnend aber ist nun, daß Athene nicht in der Vollmacht des Zeus die Erinnyen kurzerhand verjagt. Sie sagt vielmehr: „Den Zorn verzeih ich, denn du bist die ältere und bist in vielem weiser auch als ich. Doch dank ich Zeus die Gabe, recht gesinnt zu sein.“ Sie besänftigt die Erinnyen, indem sie ihnen feierlich gelobt, daß das gleiche Recht, das ihnen jetzt die Erfüllung ihrer Wünsche versagt, ihnen doch hinfort „Sitz und stillen Ort“ in der Polis garantieren wird. Und zu den Bürgern der Stadt gewandt knüpft sie das Wohlergehen der Stadt daran, daß die alten Göttinnen, die vor der Stadt waren, in der Stadt geehrt sein werden. „Wenn die Freundlichen ihr mit freundlichem Sinn hochehrt hinfort, wird Stadt, wird Land euch erblühen allzeit in dem Schutz unbeugsamen Rechts.“<sup>17</sup>

G. Thomson, ein marxistischer Literaturhistoriker, hat Äschylos den Vorwurf gemacht, das Auftreten der Athene sei nicht konsequent durchdacht.<sup>18</sup> Die überkommene Ethik werde zwar verworfen, aber eigentlich keine neue an die Stelle gesetzt. Tatsächlich soll aber gar keine neue an die Stelle gesetzt werden. Das der Polis zugeordnete Prinzip der Rationalität erweist vielmehr darin seine humanisierende und friedensstiftende Kraft, daß es sozusagen offen ist nach unten und nach rückwärts, das heißt offen für das, was nicht durch es selbst gesetzt [375] ist. Friede, Ausgleich, Gerechtigkeit als Rechtsförmigkeit und Sicherheit, all das, was die neue, auf Vernunft gegründete Polisethik ausmacht und wodurch sie die traditionellen Handlungsschemata zum Ganzen eines guten Lebens verbindet, all das kann seine Funktion nur erfüllen, solange die neue Ethik diese Schemata gerade nicht durch solche zu ersetzen beansprucht, die sie selbst gesetzt hat. Nun wohnt allerdings dem Prinzip der rationalen Integration eine Tendenz inne, sich gegen seine eigenen natür-

<sup>17</sup> Äschylos, Die Eumeniden.

<sup>18</sup> G. Thomson, Äschylos and Athens. A study in the social origins of drama. London 1950.



lichen und geschichtlichen Voraussetzungen zu kehren und sie aufzulösen bzw. zu funktionalisieren. Die Geschichte der europäischen Ethik kann ohne diese Tendenz nicht begriffen werden. So ruht, um ein modernes Beispiel zu wählen, auf das Schumpeter aufmerksam gemacht hat,<sup>19</sup> das Funktionieren der kapitalistischen Produktion auf dem Nochvorhandensein gewisser vorkapitalistischer Schichten und Institutionen. Ich möchte hinzufügen: auch gewisser vorkapitalistischer Verhaltensweisen, also z.B. der Tatsache, daß viele mehr und besser arbeiten, als es aus dem kapitalistischen Rationalitätsprinzip des kleinstmöglichen Aufwands folgt. Gleichzeitig aber kehrt sich das Prinzip gegen diese Voraussetzung und baut sie allmählich ab, wie wir heute sehen. Damit aber gerät es selbst in eine Krise. Bezeichnend ist, daß heute öffentliche Appelle an Gemeinschaftssinn, an Berufsehre, kurz an vorkapitalistische Residuen, notwendig erscheinen, um den Fortbestand der kapitalistischen Wirtschaft zu garantieren. Es handelt sich bei diesen Appellen von seiten der staatlichen Autorität freilich wiederum um eine Rationalisierung und Funktionalisierung dieser Residuen, nämlich auf den Zweck der *Erhaltung* einer bestehenden Ordnung. Denn der Staat, der hier gegenüber der Rationalität der Wirtschaftsgesellschaft die sittliche Substanz beschwört, ist doch seinerseits schon das Resultat einer Rationalisierung.

Wir stehen hier vor einer grundsätzlichen Ambivalenz des Staatszweckes und damit des ethischen Prinzips der Rationalität überhaupt: der Staatszweck ist einerseits die *Ermöglichung* und *Verwirklichung* des guten Lebens im Ganzen, das nicht durch den Staat selbst gesetzt und definiert ist. Andererseits ist es die *Erhaltung der Bedingungen* dieses guten Lebens. Welches aber diese Erhaltungsbedingungen sind, wird durch den Staat selbst entschieden. Das ist der Sinn der Souveränität. Die Rationalität, die das Handeln auf diese Bedingungen der staatlichen Selbsterhaltung hin ausrichtet, nennen wir Staatsraison. Diese Staatsraison hat, wie jedes rationale Prinzip, die Tendenz, das Dasein total den Bedingungen seiner Erhaltung zu unterwerfen, und also auch die Inhalte des guten Lebens den wirklichen oder eingebildeten Bedingungen der Erhaltung des guten Lebens, die Freiheit der Erhaltung der Freiheit usw. Die Frage ist, ob nicht die Ansetzung des „höchsten Gutes“ als „Zweck“ bereits ein Ausdruck der Unterwerfung des Daseins unter seine Erhaltungsbedingungen ist. Die neuere soziologische Organisationstheorie hat gezeigt, daß das Zweck-Mittel-Schema, wie es noch Max Weber verwendete, nicht geeignet ist, das Funktionieren eines umweltoffenen Systems angemessen zu beschreiben.<sup>20</sup> Es gibt nur [376] eine eindeutige Funktion des Zweckes, und der besteht darin, „die Leistungen zu bezeichnen, die das System an seine Umwelt abführen muß, um sich zu erhalten.“<sup>21</sup> Von hier aus wird sichtbar, was es bedeutet, wenn die Integrationsfunktion innerhalb einer Gesellschaft und ihrer Moral als „Zweck“ gefaßt wird. Die Konsequenz aus dieser „Rationalisierung“ hat Hobbes gezogen, der die Idee des sum-

<sup>19</sup> Vgl. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York 1942.

<sup>20</sup> Vgl. T. Parsons, *General Theory in Sociology*, in: Merton, Broom. *Cottrel: Sociology today*. New York, S. 3 ff.

<sup>21</sup> Luhmann S. 150. *Zweck-Herrschafts-System*. Grundbegriffe und Prämissen Max Webers, in: *Der Staat*. Zeitschrift für Staatslehre und öffentliches Recht. III, 2, 1964.

mum bonum ausdrücklich zugunsten der Idee der Selbsterhaltung preisgab und damit erst die theoretische Grundlage für die neuzeitliche „Staatsraison“ schuf.<sup>22</sup> Das Argument der Staatsraison gegen die Anarchie der nicht funktionalisierten Residuen oder Tabus ist zum erstenmal klassisch formuliert in der Argumentation des Kreon gegen Antigone bei Sophokles. Auch er argumentiert vaterrechtlich gegen die matrilinear denkende Antigone. Antigone beruft sich gegen die männliche Vernunft auf das ältere ungeschriebene Gesetz der Götter, von dem sie sagt: „Denn nicht von heute oder gestern, ewig lebt dieses ja, und keiner weiß, seit wann.“ Es ist das Unvordenkliche, immer schon Vorauszusetzende.

Als solches ist es zunächst auch für die Philosophie das Fremde. Bezeichnenderweise geht es in der Antigone um die Beerdigung der Brüder. Der Totenkult ist in der Tat eines der ältesten Residuen, konstitutiv für alle Humanität, und gleichzeitig am wenigsten funktional rationalisierbar. Wo dieses Residuum sich weigert, sich durch die aufs Ganze gerichtete Vernunft zu vermitteln, da hat die Philosophie Bedenken und stellt sich auf die Seite der Politik. So hatte Sokrates Bedenken, als man im Athener Arginusenprozeß siegreiche Feldherrn formlos zum Tode befördern wollte, weil sie es unter der Notwendigkeit des Kampfes versäumt hatten, die Toten zu begraben. „Laßt die Toten ihre Toten begraben“<sup>23</sup> ist auch ein Wort Jesu im Neuen Testament. Aber die Philosophie ergreift hier nicht ein für allemal nach einer Seite Partei. Es ist die Größe der klassischen Philosophie, eine Rationalität zu realisieren, die nicht dadurch der Irrationalität verfällt, daß sie ihre eigenen natürlichen und geschichtlichen, also nicht rationalen Voraussetzungen vergißt. Hegel hat die Dialektik der Staatsraison mit folgenden Worten beschrieben: „Das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Macht und Ehre genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt. Die ihrer selbst sichere und sich versichernde Gewißheit des Volks hat die Wahrheit ihres Alle in Eins bindenden Eides nur in der bewußtlosen und stummen Substanz aller, in den Wassern der Vergessenheit. Hierdurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegenteil, und er erfährt, daß sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigener Untergang ist.“<sup>24</sup>

Als Gegenbeispiel gegen die offene Rationalität der klassischen Polisethik, wie sie in der Athene in den Eumeniden des Äschylos erscheint, möchte ich auf den Sarastro der Zauberflöte verweisen. Auch der steht fürs Prinzip des Lichtes, [377] des Vaterrechts, der aufgeklärten Rationalität. Die Königin der Nacht entspricht den Rachegeistern, den Erinnyen, die sich selbst Töchter der Nacht nennen. Und wie diese war die Königin der Nacht in einer ursprünglicheren märchenhafteren Fassung der Zauberflöte zugleich Segensgeist, von dem das Heil ebenso abhängt wie vom Verbleiben der Erinnyen in der Polis.<sup>25</sup> Das wird an der einfachen, meist unbeachteten Tatsache ersichtlich, daß Tamino und Pamina die Prüfungen des Sarastro nur bestehen mit Hilfe des Talismans, der ein Geschenk der Königin der Nacht ist, eben der Zauber-

<sup>22</sup> Vgl. *Th. Hobbes*, de homine XI, 15.

<sup>23</sup> *Matth.* 8, 22.

<sup>24</sup> *Hegel*, Phänomenologie des Geistes, ed. Meiner, S. 339.

<sup>25</sup> Vgl. *Aloys Greither*, Die sieben großen Opern Mozarts, Heidelberg, S. 210ff.

flöte, nach der die Oper Mozarts heißt. Aber im Unterschied zur Athene des Äschylos ist Sarastro für diesen Zusammenhang blind. Die Königin der Nacht ist zur Liquidierung bestimmt, ihr Mutterrecht auf die Tochter wird nicht respektiert und ihr Rachedurst noch diffamiert. „In diesen heil’gen Hallen kennt man die Rache nicht“ – singt der Friedenspriester Sarastro. Aber die Vernunft, die er repräsentiert, hat die Kraft eingeübt, das Andere ihrer selbst in seinem Anderssein zu belassen und zu bestätigen. Sie ist nicht mehr dialektisch, sondern abstrakt, und das heißt: totalitär. Der edle Hymnus der Versöhnung endet mit dem abgründigen Satz: „Wen solche Lehren nicht erfreuen, verdient nicht ein Mensch zu sein.“ Das Menschsein selbst muß sich nun ausweisen durch Zustimmung zu seiner rationalen Interpretation. Aber diese Interpretation und der aus ihr folgende Gedanke des Friedens erweist sich eben damit als ohnmächtig: er gilt nur „in diesen heil’gen Hallen“, er versöhnt nicht das Entzweite, sondern entfremdet es vollends dadurch, daß sich die eine Seite als Partei der Versöhnung etabliert und dadurch die andere per definitionem von der Möglichkeit der Versöhnung ausgeschlossen sein läßt. Die Rationalität wird auf diese Weise, indem sie exklusiv wird, ebenso irrational, ebenso Sache einer willkürlichen Option, wie die von ihr ausgeschlossenen irrationalen Residuen. Vernunft, die nicht ihre natürlichen und geschichtlichen Voraussetzungen erinnernd bewahrt, fällt selbst in bloße Natur zurück. Alle Moral differenzierter Zivilisationen gründet in einer stabilisierten Spannung, und zwar einer Spannung, so können wir jetzt sagen, zwischen dem Gesichtspunkt des Wertes und dem des Zieles oder „des Gutes“, wie es in der Sprache der klassischen Moral heißt. Anders ausgedrückt, eine Spannung zwischen dem Prinzip der Ehre und dem Prinzip der Rationalität.

Wir haben gesehen, daß jede reflektierte Moral die unmittelbar akzeptierten und gelebten Wertvorstellungen in das Reflexionsganze eines richtigen Lebens integriert. Dieses Reflexionsganze, als höchster Zweck gesetzt, steht in einer notwendigen Spannung zur Unmittelbarkeit jener Werte, die in ihm integriert sind. Es tendiert dazu, die sittlichen Verhaltensschemata zu bloßen Mitteln für das „höchste Gut“ zu machen. Es ist dann ausschließlich dieser Zweck, der die Mittel heiligt. Damit aber wird der Zweck selbst jener Inhalte entleert, die ihn zu einem sittlichen Zweck machen. Andererseits sind Moralen, die sich auf die bloße Unmittelbarkeit überkommener Wertvorstellungen berufen, ohne diese noch einmal am Maßstab einer möglichen Integration in das Ganze eines richtigen Lebens zu messen und zu [378] kritisieren, zur Unwirksamkeit und zum Absterben verurteilt. Jede Moral muß deshalb auf irgendeine Weise die Spannung stabilisieren, ohne sie aufzuheben.

Ich habe das Prinzip des Handelns, das sich an der Unmittelbarkeit eines Wertes orientiert, auch das Prinzip der Ehre genannt. Als Karl V. Luther freies Geleit nach Worms zugesichert hatte, verlangte es seine Ritterehre, diese Zusicherung zu halten. Er hat später rückblickend dennoch Skrupel gehabt.<sup>26</sup> Das Wohl der *res publica christiana*, der Christenheit und des Reiches, wie er es verstand, und dem er als Kaiser verpflichtet war, wäre möglicherweise, so glaubte er, durch eine Gefangennahme Luthers gerettet worden, und so hatte man ja auch um des höheren Zweckes

<sup>26</sup> *Sandoval*, *Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V.*, ed. C. S. Serrano, Madrid 1956, III, S. 499.

willen das Wort gebrochen, das man dem Johannes Hus gegeben hatte. Aber, so könnte man fragen, was wäre die *res publica christiana* und wodurch wäre sie es wert, erhalten und als höchster politischer „Zweck“ gesetzt zu werden, wenn sie nicht mehr diejenige Ordnung wäre, in der man ehrenhaft handeln und sein Wort halten kann? Dies war es, was am Ende des 19. Jahrhunderts Charles Péguy denen entgegenhielt, die der Meinung waren, man müsse um des Wohles Frankreichs willen an der Schuld des jüdischen Hauptmanns Dreyfus festhalten, der zu Unrecht wegen Spionage verurteilt worden war.

Die konservativen und klerikalen Antisemiten bezeichneten eine solche Vorstellung von Wahrheit und Ehre, die nicht aufs Ganze des richtigen Lebens, d. h. auf die Politik, bezogen ist, als abstrakt. Der gleiche Ausdruck wird für die gleiche Sache von der politischen Moral der Kommunisten gebraucht. Von Ehre sprachen dagegen jene französischen Offiziere, die in den algerischen Dörfern den Kollaborateuren ihr Wort verpfändet hatten, Frankreich würde sie niemals im Stich und schutzlos lassen. Das Dilemma, in das sie gerieten, als von ihnen im höheren Interesse Frankreichs verlangt wurde, anders zu handeln, als sie versprochen hatten, brachte die Spannung zwischen Ehre und Rationalität auf besonders deutliche Weise zum Ausdruck. Wohin es führt, wenn in der Auflehnung gegen die verzehrende Rationalität des modernen Staates das Prinzip der Ehre selbst zum aktiven politischen Prinzip wird, hat dann der Terror der OAS gezeigt. Das Prinzip der Ehre setzt dem politischen Handeln Grenzen, es ist nicht selbst Prinzip eines möglichen politischen Handelns. Auch dies hatte Péguy gesehen, wenn er sich dagegen wehrte, den „Dreyfusismus“ in eine politische Waffe zu verwandeln: „Quand et où l'affaire Dreyfus commence, la politique finit. Quand et où la politique recommence, l'affaire Dreyfus finit.“<sup>27</sup> Die Existenz des Soldaten hat diese Spannung am intensivsten zu erleiden: auf der einen Seite ist der Soldat Funktionär, Instrument der Staatsmacht zur gewaltsamen Durchsetzung ihrer Zwecke. Aber da er hierfür seine Existenz aufs Spiel setzen muß, neigt er, um sein Menschsein nicht durch die totale Instrumentalisierung einzubüßen, dazu eine besonders intensive Art von Standesehre zu entwickeln. Diese Standesehre bringt ihn in eine gewisse Distanz zur Rationalität der Staatsmacht, der er dient. [379] Die Spannung von Rationalität und Ehre ist nicht aufzuheben, ohne daß das Sittliche selbst aufgehoben würde. Max Weber hat mit seiner Vorliebe für reine Modelle den Gegensatz von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik, von Wertrationalität und Zweckrationalität konstruiert.<sup>28</sup> Diese Modelle verteilen die beiden Grundbegriffe der Moral auf zwei verschiedene Moralen. Reine Gesinnungsethik orientiert sich nur an der Unmittelbarkeit der Wertvorstellungen. Es kommt ihr darauf an, jeweils einem gebilligten Verhaltensschema zu entsprechen, ohne das Verhalten auf seine Folgen hin zu überprüfen. Die Verantwortungsethik orientiert sich umgekehrt an der Verantwortung für denjenigen Zustand, der durch die eigene Handlungsweise herbeigeführt wird. Tatsächlich würden beide Arten von Ethik in Reinform das Sittliche zum Verschwinden bringen. Reine Gesinnungsethik wäre nicht einmal Gesinnungsethik, weil jedes als gut oder

<sup>27</sup> Ch. Péguy, *Œuvres en prose I*, Paris, S. 639.

<sup>28</sup> Vgl. Max Weber, *Gesammelte kritische Schriften*, S. 442 f.

schlecht qualifizierbare Handeln intentional ist, d. h. auf die Hervorbringung einer Wirkung zielt und eben durch diese Hervorbringung definiert ist. Es gehört zu einer sittlichen Gesinnung, auch die Folgen des Handelns zu bedenken. Eine reine Verantwortungsethik wäre keine Verantwortungsethik, weil sie ohne bestimmte nicht funktionale Wertvorstellungen gar nichts hätte, wofür oder wovor sie verantwortlich wäre.

Dennoch sind die beiden Typen, die Max Weber konstruiert hat, wertvoll, um von ihnen aus auf bestimmte Akzentuierungen und Tendenzen innerhalb jeder Ethik aufmerksam zu werden. Es scheint mir, daß heute in der Tat die Tendenz besteht, die Ethik abstrakt werden zu lassen und als Ethik unmittelbaren Werterfassens oder als Ethik des höchsten Gutes zu konstruieren. Im Osten herrscht heute zweifellos eine Verantwortungsethik bzw. eine Ethik des höchsten Gutes. Das höchste Gut ist ein bestimmter in der Zukunft liegender Gesellschaftszustand, und Moralität besteht darin, seine Verantwortlichkeit für die Realisierung dieses Zustands auf sich zu nehmen. Für den Westen ist charakteristisch das Vorherrschen der Wertethik, wie sie in bewußter Antithese zum Rationalitätsprinzip von Nietzsche entworfen und von Max Scheler systematisch entwickelt worden ist. Wenn man von der metaphysischen Begründung absieht, herrscht sie heute praktisch in der ganzen westlichen Welt. Aber gerade an der philosophischen Wertethik läßt sich das Umschlagen einer einseitigen Ethik der Unmittelbarkeit in den Verlust von Unmittelbarkeit verfolgen. Auch das Prinzip der Rationalität, der Selbsterhaltung oder der Integration des Handelns zum Ganzen eines richtigen Lebens wird in dieser Ethik unter dem Wertbegriff subsumiert. Das dialektische Verhältnis von Unmittelbarkeit des Werterfassens und rationaler Vermittlung wird zu einem hierarchischen Verhältnis höherer und niederer Werte. Die Einheit des Handelns wird durch diese Hierarchie und entsprechende Vorzugsgesetze gewährleistet. Das aber führt konsequent zu einer Tyrannei des jeweils obersten Wertes auf Kosten der übrigen, und die Wertethik schlägt auf diese Weise um in eine reine Zweckethik, die unter Umständen alle Verhaltensschemata auf diesen obersten Wert hin funktionalisiert, in der politischen Ethik z. B. auf die als obersten Wert gesetzte Erhaltung der Freiheit.<sup>29</sup> Wir sind so wieder bei einer reinen Zweckethik oder Ethik des höchsten Gutes angelangt.

Zu diesem Widerspruch kommt einer des tatsächlichen Verhaltens in unserer Zivilisation. Wir beobachten heute eine Reduktion politischer und sittlicher Entscheidungen auf die Unmittelbarkeit des Wertgefühls. David Riesman hat darauf aufmerksam gemacht, wie sehr heute politische Entscheidungen und Stimmabgaben, also gerade jene Handlungen, die an sich besonders teleologisch bestimmt sind und unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung stehen, unrational und gefühlsmäßig sich vollziehen: Man wählt einen Mann nicht mehr seines Programms wegen, sondern weil er als Erscheinung irgendwelchen Wertvorstellungen korrespondiert, weil er einem gefällt.<sup>30</sup> Aber gerade die Unmittelbarkeit solcher Wertungen erweist sich als höchst vermittelt, jedoch durch Zwecke, die von den Handelnden nicht reflek-

<sup>29</sup> Vgl. hierzu E. Böckenförde und R. Spaemann, Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre, in: Atomare Kampfmittel und christliche Ethik, München, S. 161.

<sup>30</sup> D. Riesman, a. a. O., 270/310.

tiert, sondern von außen manipuliert werden. Die Empfindung des Einzelnen, die sich für unmittelbar hält, ist in Wirklichkeit längst funktionalisiert und Mittel zum Zweck. Daß dieser Zweck nicht reflektiert wird, heißt nicht, daß er nicht da wäre, sondern heißt nur, daß es nicht der eigene Zweck ist, daß die Autonomie des Subjekts verlorenging. Freiheit und Aufklärung sind unzertrennlich.

Aufklärung zielt, so sahen wir zu Beginn dieser Überlegungen, auf rationale, d. h. auf einen gewußten Zweck hin angelegte Kritik geltender Werte. Und zwar Kritik im Sinne der kritischen Destruktion, Rechtfertigung oder Modifikation. Als solche ist Aufklärung Bedingung der Autonomie. Sie ist aber offensichtlich nicht hinreichende Bedingung, denn wir erleben heute Aufklärung im Dienste der Heteronomie, der Unfreiheit. Aufklärung mit dem Ziel, jeden Widerstand, jedes Aufbegehren gegen eine etablierte Herrschaft als Aufbegehren gegen die Vernunft, als Donquichotterie zu disqualifizieren. Die Herrschenden jedes Systems haben immer mehr die Logik auf ihrer Seite, wenn sie dem Einzelnen den Zusammenhang seiner eigenen Erhaltung und der Erhaltung des Systems, in dem er lebt, vor Augen führen. Die technische Zivilisation macht diesen Zusammenhang immer perfekter und unauflöslicher. Schon Thomas Hobbes versprach sich von der totalen Aufklärung die totale Unterwerfung des Menschen unter die Staatsmacht, weil die Aufklärung den Menschen total der Todesfurcht ausliefere, indem sie seine überschwenglichen Wünsche und Hoffnungen abbaue.

In dieser Situation scheint Freiheit, Widerstand gegen die totale Integration des Menschen, gerade aus den noch nicht funktionalisierten Residuen zu kommen. Und das unangepaßte Individuum, für das es immer noch eine Sache der Ehre ist, daß ein Stuhlbein, eine Kathedralenfigur oder ein Nylonstrumpf so gut und haltbar wie möglich gemacht wird, dieses Individuum hat vielleicht Freiheit und Vernunft auf seiner Seite, wenn auch nicht die Vernunft des Systems, in dem es lebt. Gerade durch die Intransigenz derer, die die Logik des jeweiligen Systems nicht einsehen wollen, die nicht vergessen können, was einmal Inhalt des guten Lebens war, wird Vernunft gezwungen, substantiell zu bleiben [381] und statt der glattesten Lösungen die humanen zu suchen. Sie wird gezwungen, Vernunft des Lebens und nicht des Todes zu sein, sie wird gezwungen, ihren Zusammenhang mit Phantasie nicht preiszugeben. Sache der Philosophie kann es nicht sein, die Lösungen leichter, sondern die Aufgaben schwerer zu machen. Die Funktionalität rechtfertigt immer nur so viel, wie der Zweck rechtfertigt. Damit dieser Zweck und die auf ihn bezogene Rationalität unbedingte und damit konstitutiv für alle Sittlichkeit sein könnte, müßte in ihm die menschliche Existenz sich selbst denkend vollkommen eingeholt haben. In diesem Zweck müßte alles, was für die menschliche Gattung überhaupt je möglicher Zweck sein kann, enthalten sein. Das aber ist utopisch. Nietzsche schreibt: „Nur wenn die Menschheit ein allgemein anerkanntes Ziel hätte, könnte man vorschlagen ‚so und so soll gehandelt werden‘: einstweilen gibt es kein solches Ziel. Also soll man die Forderungen der Moral nicht in Beziehung zur Menschheit setzen, es ist dies Unvernunft und Spielerei.“<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> Nietzsche, Morgenröte. Werke ed. K. Schlechta, I, S. 1080.

Man könnte die Folgerung Nietzsches umkehren: weil es kein Ziel der Menschheit als Ganzes gibt, ist nicht erlaubt, was nur von einem solchen Ziel her sinnvoll wäre.

Jede menschliche Zwecksetzung ist natürlich und geschichtlich bedingt, und eben deshalb ist es unsittlich, die Substanz sittlicher Unbedingtheit auf irgendeinen angebbaren Zweck hin zu funktionalisieren, also z. B. Verhalten wie Treue oder Aufrichtigkeit zum Zwecke der Herstellung eines Reiches der Menschlichkeit, der klassenlosen Gesellschaft oder dessen, was man für die Ehre Gottes hält, zu suspendieren. So wie es unsittlich ist, die physische Fortexistenz der menschlichen Gattung als ganzer im Kampf um eine bestimmte politische Gestalt dieser Gattung zu engagieren, ebenso ist es unsittlich, ihre sittliche Substanz in einem solchen Kampf als Betriebskapital zu verbrauchen. Alle großen Lehrer der Moral haben das gewußt. Wenn Plato sagt, die Idee des Guten als oberster Zweck des Handelns sei „jenseits der Wesenheiten“, dann heißt das genau dies: die Idee eines obersten Zweckes darf nicht mit irgendeinem angebbaren Inhalt mit einem „Wert“ gefüllt werden, wenn sie nicht ihre Unbedingtheit einbüßen soll. Das Christentum, sofern es nicht zu kirchlichem Utilitarismus entartet, faßte die Idee des Reiches Gottes als obersten Handlungszweck so, daß aus der Idee dieses Reiches die Beschaffenheit des sittlichen Handelns nicht wie die Mittel aus einem Zweck herleitbar ist. Dieses Reich wird vielmehr als Inbegriff dessen gedacht, was schon zuvor als gut und schön gewußt wird.<sup>32</sup> Und es wird zudem als schon gekommen gedacht, d. h. als jetzt schon gegenwärtiger Bezugspunkt alles Handelns, das unabhängig von diesem Bezugspunkt als gut und richtig gewußt wird. Und wiederum hat Kant dies gegenüber den neuzeitlichen Ethiken eines höchsten Gutes wieder in Erinnerung gerufen. Als Geschichtsphilosoph hat Kant die Herstellung einer Weltrepublik des reinen Menschenrechts vor Augen. Aber Inhalt des kategorischen Imperativs ist nicht [382] das, was zur Herstellung dieser Republik führt, sondern das, was zum Vollzug des Lebens einer solchen Republik gehören würde, wenn sie bereits existierte, all das, wovon man wollen kann, daß es Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung wäre. Was das ist, läßt sich allerdings, wie dann Hegel bemerkt hat, aus dieser formalen Maxime nicht herleiten, wenn man es nicht schon wüßte, wenn also der tatsächlich bestehende way of life nicht genügend sittliche Substanz enthielte, um den Formalismus des kategorischen Imperativs mit geschichtlichem Inhalt zu füllen. Die Philosophie ist wesentlich retrospektiv, wenn sie nicht durch die Anmaßung, Wege in die Zukunft zu weisen, Ideologie werden will.

Ich habe von der bisherigen Moral gesprochen, und zwar genauer von jener Moral, die in einer philosophischen Ethik reflektiert worden ist. Also z. B. nicht von der archaischen Tabumoral, die noch keine rationalisierende Integration kennt. Ich habe aber auch nicht von dem gesprochen, was möglicherweise kommt. In einer Epoche wachsender Interdependenz alles Handelns, wachsender Funktionalisierung aller Verhaltensschemata und wachsender Außenlenkung ist es denkbar, daß die

<sup>32</sup> Vgl. z. B. *Thomas v. A.*: Summa contra gentiles III, 122: „Non autem videtur esse responsio sufficiens, si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus.“

philosophische Ethik ihren spezifischen Gegenstand verliert. Denn in dieser Epoche wird es denkbar, daß die vorrationalen Residuen, die Unbedingtheit der Ehre, die immer an einen definierten gesellschaftlichen Status gebunden ist, verschwindet und aufgesogen wird. Karl Mannheim hat 1935 in einem Buch „Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus“ diesen Vorgang so beschrieben:

„Auch im Gebiete der Moral können wir den Gesichtspunkt des Funktionellen und Substantiellen – wenn auch mit Modifikationen anwenden. Die funktionelle Seite einer Moral besteht in jenen Normen, durch deren Wirksamwerden im Handeln ein reibungsloses Funktionieren der Gesellschaft garantiert ist. Deren gibt es mehrere, sie variieren der Struktur der Gesellschaft entsprechend. Die substantielle Seite einer Moral ist durch bestimmte konkrete Gehalte (Glaubensgesetze, Gefühls- und Norminhalte), die in ihrer Qualität völlig irrational sein können, charakterisiert. Wir können von den primitivsten Zeiten bis heute zwei Formen der Verbote und Tabuierungen unterscheiden, solche, die das Funktionieren der betreffenden Gesellschaft garantieren und solche, die besonderen Gefühlseinstellungen, Traditionen oder gar Idiosynkrasien einer Gesellschaft Rechnung tragen. Je mehr die moderne Massengesellschaft funktionell durchrationalisiert wird, um so mehr tendiert sie dazu, die substantielle Moralität zu neutralisieren oder sie auf das Nebengeleise des ‚Privaten‘ zu schieben. Im öffentlichen Geschehen will sie sich auf funktionelle Normen beschränken. Die Idee der Toleranz ist nichts anderes als die weltanschauliche Formulierung der Tendenz, alle subjektiven oder gruppengebundenen Glaubensgehalte, d. h. substantielle Irrationalismen zugunsten funktionell optimaler Verhaltensweisen auszuschalten.“<sup>33</sup>

Man muß sich klarmachen, daß durch die Beseitigung aller substantiellen Moralität im Sinne Mannheims aus öffentlicher Bedeutsamkeit auch Rationalität im Sinne bewußter und anerkannter Zwecke verschwindet in einem zwecklosen, aber perfekten Regelkreis zwischenmenschlichen Verhaltens, der nicht mehr von einer philosophischen Ethik, sondern nur von einer mit dem kybernetischen Modell arbeitenden Soziologie und Psychologie beschreibbar wäre. Einziges Ziel bleibt: Das Funktionieren. Wer Mitglied dieses Funktionszusammenhangs sein soll, bleibt dann allerdings völlig unbestimmt. Daß z. B. Amerika das Problem der Integration der restlichen Indianer nicht durch deren Ausrottung lösen sollte, läßt sich durch keine funktionelle, sondern nur durch substantielle Moral begründen. „Das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl“, das unlängst wieder von einem angesehenen Soziologen beschworen wurde, würde einer solchen „Endlösung“ nicht unbedingt widersprechen, so wenig wie dem Euthanasieprogramm des 3. Reiches. Diese Formel bleibt nämlich ohne gewisse substantielle Kriterien leer. Wie viel größer muß, so könnte man fragen, das Glück der meisten werden, damit die Zahl derer, die überhaupt am Glücksanspruch partizipieren, ein bißchen kleiner sein darf? Übrigens würde bei einem völligen Sieg der funktionellen Moral auch der Staat seine Funktion verlieren. Denn der Staat nimmt genau die Stelle ein zwischen einer archaischen Welt sich selbst reproduzierender Sitte und einer sich selbst automatisch

<sup>33</sup> K. Mannheim, *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Leiden 1935, S. 45 f.



organisierenden technokratischen Gesellschaft. Es würde dann eine paradoxe Situation entstehen: Der Gedanke von Vernunft und Freiheit würde selbst zu einem anarchischen Residuum, gründend im Unvordenklichen, und niemand weiß, woher es stammt. Diese Situation kündigt sich schon bei Hegel an, wenn er schreibt, die Philosophie müsse die Idee von so etwas wie Vernunft schon mitbringen, um sie in der Wirklichkeit wiederfinden zu können.<sup>34</sup>

Und Nietzsche hat es ausgesprochen, daß auch seine Leidenschaft, die Leidenschaft des radikalen Aufklärers, ihre Voraussetzung noch in der christlichen und platonischen Idee der Absolutheit der Wahrheit habe, und daß sie im moralischen Residuum der Wahrhaftigkeit gründe.<sup>35</sup>

Neue Werte würden, das war Nietzsches Überzeugung, erst entstehen können, wenn diese Voraussetzung geschwunden und Platz für eine neue Lüge, d. h. einen neuen schöpferischen Daseinsentwurf geschaffen sei.

Seit Nietzsche ist nun unaufhörlich von der Suche nach neuen Werten die Rede. Tatsächlich geht es dabei um die Quadratur des Zirkels. Einerseits sucht man unter dem Begriff des Wertes etwas, was den Menschen übermächtig, ihm keine Wahl läßt, ihn durch Evidenz zwingt, so und nicht anders zu wollen. Andererseits aber ist die unendliche Reflexion des modernen Bewußtseins längst imstande, jede solche Evidenz sofort aufzulösen. Seit Nietzsche ist der Zusammenhang von Wert und Wertung zu deutlich bewußt, als daß wir nicht jeden sogenannten Wert sofort in seiner Bedingtheit zu durchschauen vermöchten. Der Begriff des Wertes ist selbst ein nachträglicher Reflexionsbegriff, keine Wünschelrute, mit der wir Wasser finden können. Am Leitfaden dieses Begriff[384]fes aber schwankt die öffentliche Meinung zwischen der Jagd auf die Restbestände traditioneller Verhaltensregeln, die als Tabus denunziert werden, und der geheimen Suche nach Tabus, die so mächtig wären, daß man nicht anders könnte als sich ihnen unterwerfen. In beidem findet Flucht vor konkreter Freiheit statt. Wo die Emanzipation des modernen Bewußtseins Natur und Geschichte als unmittelbar wirkende Lebensmächte distanziert und abgetan hat, da werden sie von der Philosophie vor dem Vergessen bewahrt und als Voraussetzungen des eigenen Daseins erinnert. Ihres Tabucharakters sind die geschichtlichen und natürlichen Residuen der Moral längst entkleidet. Sie sind es im Grunde schon seit dem Christentum. Aber erst dadurch entsteht die Möglichkeit, das, was wir sind, zu wählen und aus gewordenen Lebensformen in Freiheit das zu übernehmen, woraus uns Sinn entgegenkommt, d. h. was sich ins Ganze eines heute gelebten Lebens fügt. Eine Kategorie wie die des Sinnes ebenso wie die der Freiheit ist freilich selbst nicht a priori konstruierbar, sondern auf Erinnerung angewiesen. „Freiheit kann, so hat Merleau-Ponty gegen Sartre eingewandt, sich nicht in ein Tun übersetzen, ohne einen Vorschlag der Welt zu übernehmen.“<sup>36</sup> „Was sein soll, kann der Erinnerung nicht entraten“, schreibt auf der hegelischen Linken Max Horkheimer. Bei Plato und wieder bei Hegel verstand Philosophie sich als erinnern-

<sup>34</sup> Hegel, *Philosophie der Geschichte*, Einleitung ed. Hoffmeister (Die Vernunft in der Geschichte). Hamburg 1955, S. 28.

<sup>35</sup> Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*. Werke, Bd. 2, S. 208.

<sup>36</sup> M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. Paris 1945, S. 501.

de Wiederholung. „Die Arbeit des Philosophen – so heißt es bei Wittgenstein – ist ein Zusammentragen von Erinnerungen zu einem bestimmten Zweck.“<sup>37</sup>

Die Philosophie hat nur so lange keinen Grund, die Hoffnungslosigkeit zu begünstigen, wie sie die Kraft der Erinnerung nicht eingebüßt hat.

---

<sup>37</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt 1960, S. 346.

## JAHRBUCH-KONTROVERSEN VI: Zu Luciano Floridis „New Political Ontology for a Mature Information Society“ (Fortsetzung)

### Einführende Notiz

Die Digitalisierung macht vor nichts halt – nicht vor der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kultur, Politik und Gesellschaft. Sie wird immer mehr Teil unserer Lebenswelt, doch nicht im Sinne eines neuen Bereichs, der sich uns sukzessive erschließt, sondern im Sinne einer Struktur, die die verschiedenen Bereiche unserer Lebenswelt durchdringt, vernetzt und dabei transformiert. Diese transformative Dimension der Digitalisierung, die nicht mehr allein technisch zu verstehen ist, können wir im Anschluss an Felix Stalders kulturwissenschaftliche Studien<sup>1</sup> mit dem Begriff der „Digitalität“ fassen. Während die Digitalisierung das technische Phänomen der Umwandlung analoger in digitale Information betrifft, reflektiert die Digitalität von einer Metaebene auf diese Transformation. Sie befragt diese Transformation nach ihrer kulturellen, ästhetischen, ontologischen und ethischen Bedeutung. Auch die Philosophie unterliegt den Bedingungen der Digitalität. Sie handelt nicht nur von ihrer Transformation, sondern wird selbst transformiert. In diesem doppelten Sinne ist auch Luciano Floridis „New Political Ontology for a Mature Information Society“ als ein Beitrag zur Philosophie der Digitalität zu verstehen.<sup>2</sup> Floridi zeigt darin thesenfreudig, wie die Digitalisierung unsere Ontologie von Raum und Zeit transformiert, und inwiefern Europa – in Analogie zum Internet – als relationaler Raum („relational spatiality“) verstanden werden kann.

Ich danke Manfred Broy, Markus Gabriel, Armin Grunwald, Ruth Hagengruber, Alexander Kriebitz, Christoph Lütge, Raphael Max, Catrin Misselhorn und Malte Rehbein für ihre engagierten Stellungnahmen, die im vorliegenden Heft erscheinen. Luciano Floridi wird dann seinerseits in Heft II 2021 auf die kritischen Beiträge replizieren.

Jörg Noller

---

<sup>1</sup> Felix Stalder, *Kultur der Digitalität*, Frankfurt/M., 2016.

<sup>2</sup> Der Initiativ Aufsatz des letzten Heftes kann kostenlos unter folgender Adresse abgerufen werden: <https://www.herder.de/phjb/baende/archiv/127-2020/2-2020/the-green-and-the-blue-a-new-political-ontology-for-a-mature-information-society>.

**Reflections on the essay  
“The Green and the Blue – A new Political Ontology for  
a Mature Information Society”  
by Luciano Floridi**

Manfred BROY (Munich)

*1. Information Society Impact*

There can be no doubt: information society is not coming, it is present and it is correct to speak about an information revolution, certainly! Our society has changed in the last 30 to 40 years more than ever before its way to handle, to deal with, and to exploit information. This is a revolution with deep impact on our human everyday life, since information may be the most significant concept that characterizes human beings. Consciousness, behavior, understanding, communication, decisions are all based on information. After the first industrial revolution, the revolution of the mechanical production machines, we now encounter the revolution of the information machines.

Luciano Floridi writes in his essay about “the Green and the Blue”. The “Green” addresses environment, culture, economy, and ecological policy, and the “Blue” addresses digital technology, and information policy, as well as digital economy. Both are important aspects of our society and, so far, they seem to stand quite unrelated side by side. So far, society seems to be unable to find a solution to take care of both of them.

In the following, we concentrate on the “Blue” and the “Green”, meaning on questions related to digital transformation and questions of ecology. Luciano Floridi discusses much more in his article about politics, in general, but I do not intend to comment on this. Perhaps the best way to read Luciano Floridi’s essay is to start with its end. I fully agree to his conclusion that we landed on a new continent, which we call digital, and, as he says, we have mapped at most the coastline. So, the historical step has been taken, perhaps even a small one for this generation, but a giant leap for the future one. Now, we have to understand this new continent and all to be built.

Even as a computer scientist, I agree that the new, huge challenge is not digital technical innovation, but the governance of the digital. This is in many aspects true for many companies, true for a lot of states and governments, and true for a large number of organizations of our society. Floridi’s next remark is correct, too: digital governance is currently delegated to the corporate world, preliminarily the North

American one, as Luciano Floridi writes, following a logic of profit seeking and of implementing an innovative entrepreneurship culture.

I agree to this observation – Floridi is right. However, perhaps it would have been good also to consider and to mention China, where digital governance is interpreted differently from the American way. Nevertheless, many of the thoughts of Luciano Floridi apply to China, as well, including the risk of Europe ending up as being colonized by some global entrepreneur monopolies while missing the immense counterbalance in contributions for the rest of the society. In addition, as Luciano Floridi ends, we need – above all – good, encouraging political strategies to make the right social choices to laws supporting and complementing the digital instead of insufficient corporate governance seen so far. In other words, there is a great need for good politics. How could I agree more?

## 2. *European Needs*

Certainly, it is more than true that Europe needs new ideas for a political government strategy that promotes its potential best as a mature information society. Moreover, I agree to the idea of a transition from things to relationships. Although, obviously, following the arguments of Luciano Floridi that change has started even before digitization started, however, it is radically reinforced by the digital transformation.

However, coming back to the main text of Luciano Floridi: a lot of it is not about the very amazing development of the digital and its influence on society and politics – and the “Green”. It is a bit more general and asks general questions about good politics. It starts with a number of very abstract remarks about ideas for improving politics in a political operation in itself and that politics is emerging more and more as a relational in contrast to a hierarchical activity. Therefore, one of the changes in how we can see and model our society is a step away from a more center-oriented model for our society into one which is based on the quality of relationships and processes. This is generally called the step from the conventional state approach to a more relational one. Certainly, this is right and it is close to models that we find also in computer science, but it is not clear what is the cause and what is the effect. Obviously, these changes have started more than 100 years ago, 20 years before Zuse built the first programmable computer. At this time, there was nothing what could be called the digital or digital natives which are today much more related to networks, relations and to sets, and which influence and form the structure of our society. There seems to be a feedback process going on here between changes in the society and those caused by the digital – all run by the “Blue” and in no way by the “Green”.

It is correct that structures, which are built by the digital, are no more a structure of things and also not hierarchies, in general. These rather form relations, even networks of relations, where elements may occur in several relations that constitute things and bind them together. This fits also better to a service-oriented society and to the network-effects, we have seen so many times in the digital age. This is also

reflected in the development of the hyperscalers, which govern the structure of the World Wide Web. The web is a network of data and services, it is a logical space with distances completely different from distances we know from real world geographical spaces, and in fact, it constitutes a relation. In the end, it is much closer to an ontology that identifies a space of notions than to any physical structure.

Nevertheless, we get used to the fact that we understand complicated relationships in the line of the web of notions much better, if modelled by relations. This also means that the cognitive view onto relations influences the way we think about relationships and the items connected by them, and it is true, spatial politics become the specialty of social relations. The same applies to a number of further notions. The place of understanding notions becomes the specialty of ontological relations.

What is definitely needed is a "human project" as Luciano Floridi calls it. The human project is thought to define a goal for a society. As Luciano Floridi points out correctly, the goal of a society cannot be to be just more digital, not even to create more wealthy people or companies. These are, at most, side effects and not proper goals. In a human project, it has to be defined what the main goal and purpose of a society would be. Then all the other targets are secondary and have to support the primary goal.

### 3. Human Projects

I like the idea very much to start considering the "Blue" and the "Green" from the idea of a human project. We live in a very diverse world where a high number of forces are in place pushing development of technology and economy, and politics as well, forward. It is one of the amazing and – in the end – sad stories, obviously: in many respects the development of the world is no longer much influenced by human projects. Rather, it is more and more influenced by subjective goals, very much independent, general ideas where to go, but determined by very narrow aims related to economy and personal wealth – and by a wild progress of science and technology. We measure what we call the "progress" of our society by numbers, by statistics. However, those numbers are often not justified by any human project. And if we study statistics that reflect what is happening in the "Green", you see a lot of disturbing developments. But, obviously often pretending that they would like to change that, the individual political and economic leaders in the different parts of our society always find reasons and explanations why not to follow lines of development which are sustainable, but rather narrow goals, often individual and determined by personal welfare and individual success.

Of course, one of the difficulties here is that in the world there might be a number of different human projects and human social projects. Obviously, Luciano Floridi believes in a number of values that should be reflected in human projects on an international level including European ethical principles, but it is not clear to what extent human projects have to follow European ethical principles – as they have been developed by ethics of European culture. This brings in a very serious problem: digitalization is a big part of globalization and globalization brings together quite a

number of different societies and cultures much closer on a worldwide scale. Societies, which had or have their own ethical principles and their own human projects, which – to a large extent – were quite incompatible. Therefore, there does not and cannot exist a worldwide global human project. Before globalization and the close interchange of cultures and views by the internet, the differences in cultures around the world could coexist, since there was no direct interchange as long as they were not affected by imperialism and colonization. This situation has changed dramatically. Different human and political projects are in a direct opposition leading to clashes. This explains the large number of conflicts we see. And is, what China is doing, not a kind of human (?) project – of course, based on quite different ethics and philosophy than what we find it in Europe?

But, although so far there is no human project – at least in Europe, there is a technical project, the digital. It has begun with small steps like first computing machines, later electronic data processing, embedded systems and software switched telecommunication networks, then personal computing. However, more significant, the internet is a technical entity that connects and integrates the whole world within one technical context under the internet protocol and the World Wide Web. However, we now observe that certain countries develop their own understanding of how they handle and restrict the access to the internet. We are getting closer to a situation where we have the global internet built up by a number of local internets. Still, the internet is an example for a global technical project, side by side with a large number of only partially defined local human projects, at least, human projects of the past, which get more and more lost in the tsunami of technical development of the digital. A typical example are the incredible changes in the Chinese society over the last 30 years.

#### 4. *From Things to Relationships*

A key idea in the essay by Luciano Floridi is what he calls a transition from things to relationships in the structures of society. It is obvious that in the past, 200 years and more ago, the structure of societies was – to a large extent – formed by geography. At these times, the geographic location of people together with their position in their society determined their role in the social structure. In the past, most people had not so many different roles. Of course, they were members of their families and had jobs to do, were part of communities, but all these roles were arranged around their geographic situation. For an ancient farmer, his profession in his farm, his role as a father, and him being a part of community were quite coherent.

Here, I think, is more to say beyond the essay of Luciano Floridi, how this has changed. Today people have various roles: in their families, in their jobs, in their neighborhoods, in their hobbies, but they also have roles in the digital. Apart from social networks, they exchange messages and opinions with people far away. In addition, the intensity of contacts is no longer determined by geographic distance, but by subjective interests. Moreover, even far distances can be overcome by digital

interaction and communication. This is an essential part of the digital society. One result is – as Prof. Ursula Münch, Director of the Academy for Political Education in Starnberg, explains – that geographical neighborhood is replaced by digital contact and things people have in common govern digital content. This leads to a relational society, formed by networks that overlay the structure of nations and geographical neighborhood and result in an enormous accelerator of ideas and ideologies. If you only communicate with people who have similar ideas like yourself and if you can close a contact as soon as the contact seems to develop different uncomfortable views, then our society ends up with a complicated network of quite unconnected subnetworks of people of joint ideas about society and politics quite independent of geographical limitations.

This underlines once more the idea that things are replaced by relationships. But this is just one aspect. Bits become more important than atoms and this makes a lot of difference. Social relations tend to be intertwined and continuous with varying degrees of intensity. This has to be understood by politics, if looking for a new human project. The social fabric of today is woven – to a large degree – out of the digital. Politics must know how to deal with the intertemporal nature of people's lives and the intrinsic relationships and connections between the phases of human existence, as Luciano Floridi expresses.

### *5. Future Driven by Technology*

However, there is something, which is very relevant but only briefly touched by Luciano Floridi: we are in the middle of a revolution that is different to many other revolutions we have seen over the centuries. This one is not driven by some social or political ideology or by a human project. Instead, it is a result of a technology running wild accelerated by technical innovations with exponential increase of power. This is supported and exploited by a liberal capitalism counting on everyone who is entrepreneurially successful. If only he/she has the right ideas and the capability to put them into reality, it does not matter whether these ideas are good or bad for society in the long run. As a result, we see today a couple of people who became super rich in a very short time, and being super rich, they are able to get a lot of influence on people, society, and their development. Their only legitimation is just that they made it.

Last year, when I visited the Bay area, one of the protagonists of Silicon Valley, a very successful investor and entrepreneur formulated that as follows: "Europe is in endless discussions, but we are creating the future." From a technological perspective and in fact, looking at the development of the last 30–40 years, this seems to be true. We live in a world, where (digital) technology determines more than ever our everyday live.

As I already pointed out, the human project means to define goals that are – at a first glance – independent of the question, how reachable these goals are. With some ethical and moral beliefs, one could think about "human" projects. Or maybe it would sometimes be more precise to talk rather about "inhuman" projects in all



the cases where projects do not respect human rights and the idea to achieve a higher degree of trust, coordination, and collaboration. I would have liked to read more about the question how to relate the human project with general values and ethical principles of the European worldview including human dignity, democracy, equal rights, and peace, which is different to "The Green", as important as "The Green" is and how it fits to "The Blue" – the digital.

### *6. The Winners Take It All*

Another missing aspect is the specific role of the digital looking at all the digitally enforced and enabled changes, not only in terms of economy, military power, political power, and infrastructure. In which way does the digital introduce options, opportunities and possibilities for humans whatever they want to do with different ideas, with more efficiency and better effects, and, in addition, to end into possibilities people never thought of? This is essential: things people never thought of such that, for instance, someone from the Bahamas can send a message to someone in Europe within milliseconds and get into a relationship with such a person, just knowing about the person from some information found on some web pages, brings in a quite different quality. Or, even more revolutionary, the worldwide web with all its information, services, and contacts, at the finger tip of the billions.

Hyperscalers like Google or Facebook, which control billions of personal data of people are able to analyze these data and to program the reactions to input and activities to those people in order to exploiting these data. This brings in a completely new, but in some respect bad quality. What can be done? Everyday people lose a piece of their privacy and – if you look to China – these possibilities are used there in a large scale to support some kind of dictatorship which is able to collect data about all people and to control people according to these data by techniques of social scoring.

I would have liked to see more in Floridi's text about the fact that Europe as the original source of rationalism, democracy and human rights is about to lose a battle against the giants from North America and China and is about to become a digital colony and in turn also a cultural and economic colony, in general.

### *7. Making Digital Technology Beneficial*

Why do we allow that this powerful digital technology is mainly used to make digital industry more efficient and effective, used for companies' prosperity? Why it is mainly used for creating new companies that earn their living in a completely different style by taking care of the data, of the users and offering highly attractive services? These companies do not sell anything, but manage to earn a lot of money and power through the services they offer, the data they get, exploit, and exchange that way.

At the same time, China is catching up. In some respect, it is even overtaking digital companies in the US following also the idea of global business success. However, always combined with benefits for the Chinese government in their intentions to control their people, manipulate them and to force them to fit into their plans to become the super IT-power of the world. "China first" is as stupid and frightening as "America first", but even more likely to be highly successful.

Therefore, a key question I would like to ask a philosopher like Luciano Floridi, is the following. What are the arguments for combining the power of digitalization with the beauty of new innovative variations of the European worldview, such that they bring prosperity not to the few but to the many? Further, such that they support completely new aspects of life including art and culture as aims of a human project, which is enabled by and at the same time drives the digital? Probably "digital" is not the right term here; in contrast, digital here stands for deep logical insights into the nature of digital technology.

The quintessence of essays like the one of Luciano Floridi is that his call for good politics needs good politicians. In a digital age, good politicians should be politicians who understand digital technology deep enough to make good decisions, find good plans and strategies related to a well-chosen human project. In addition, it needs honesty, so that we can trust politicians. The politicians need to have the maturity and capability to steer a process that leads to a governance of the digital paving the way into a positive information society.

Nevertheless, it seems quite clear how a human project for a mature information society could look like: digital technology is such a powerful instrument. There are so many options to use it. We could improve our educational systems, our infrastructure, the efficiency and economy of our society. It could help to get deeper understanding, make many people get rid of dull labor and help them to get insights and access to culture and its potential to create a much more democratic society – if we do not leave the digital to the economic rampage of the hyperscalers.

However, looking at what happened during the last 30 years, it would be a wonder if this will actually happen. The internet as it is was invented by DARPA in the 70s; the worldwide web was added at the end of the 80s. Both provide a worldwide platform that is much too anarchic to be able to support obvious ethical principles. This is related to what Luciano Floridi calls the ethics of infrastructure or "infraethics" for short. Here, I completely agree. If we introduce something as powerful as the internet, the way the internet is build, its rules and processes determine largely how it can be used and what are the ethical beliefs that are supported by it. Don't we have to ask for the infraethics of the internet?

Luciano Floridi is right when he complains about the absence of a human project in our information society – also in Europe. In fact, we do not have a human project for the digital age. What we have: a post-modern starting point consisting of an incomplete meta-project by the industrial and post-industrial consumer society and the neo-capitalistic system on the one hand, and on the other hand by dictatorships like China where the motivation of both sides is the same, getting rich and getting powerful, but not caring for a human project. This meta-project is clearly neoliberal in North America, but in the sense of economic liberalism which promotes a max-

imum reduction for the function of the state in favor of the freedom and the responsibility of the individual. This brings the risk that – what we already see today – powerful companies like the hyperscalers start to take over certain tasks of the government and bring in their own governance. The other side of the coin is what we see in China where the digital is used to come up with a hyper-controlled society.

So, we end up with giant risks: first, community activism detaching itself from a human project not really existing, second and third, the double illusion that community activism can somehow compensate for the absence of a social human project and that community activism is confused with a social human project and tries to replace it. These are all dangers, which are seen and clearly formulated by Luciano Floridi, too.

### *8. Understanding the Digital*

Luciano Floridi introduces the term of infraethics in his essay. Infraethics addresses the important aspect that you cannot bring in new infrastructure or a new technology like search engines or social networks or any digital services without implicit or explicit bias towards a particular ethical and moral point of view. This can be hidden and very implicit, in the worst case not understood even by the designers, or it can be very explicit, completely understood by the designers with well-targeting effects, but depending on their – perhaps missing – social responsibility and their overall goals which usually are not derived from a human project. This is something, which has to be understood very deeply by politics, because good politics can only become true, if this concept of infraethics is understood.

We have spent the last 50 or 60 years in developing a very powerful technology. This is the digital technology with its networks, with cyber-physical systems, autonomous and automated processes, the ability to store and analyze huge sets of data (such that it is possible to analyze them in a lot of different aspects creating knowledge), and to provide humans with a powerful weapon for all kind of cognitive work. But although there were some discussions, nothing has happened to think about how this huge and powerful technology we have built out of the digital has its own “infraethics” which determines the way it is used and changes the views onto the world’s social or economic structures, political power, and much more. We have worked always on improving the instruments without clear ideas how those instruments change our world and society and, in the end, us.

Finally, Luciano Floridi gives 69 numbered points of thoughts. Many of them are interesting, but actually not talking about the “Green” and the “Blue”. He rather talks about general ideas about good politics and about how to act in a reasonable political space supporting the social human project. Only a few relationships to the digital are mentioned, for example, in the phrases “politics is cybernetics” or “democratic politics is binary”. Many of these phrases seem not directly related to the information society, but rather relevant for a post-industrial society addressing information issues, in particular. This is why I do not want to comment on them. This would need more time and space.

### 9. *The Age of Design*

Finally, I just want to express that I completely agree with Luciano Floridi's point of view that our age is an age of design, even more than an age of discoveries or inventions. The design of a search engine for the internet or of a smartphone and understanding its economic effects is rather not an invention and different from the discovery of a new continent or the invention of a gas-driven engine. When politicians talk about infrastructure nowadays, they often have to deal not so much with bits and atoms, but rather with infraethics and the values it implicitly reinforces. This is, in particular, true for digital infrastructure, which even becomes more decisive in times of a pandemic disease.

### 10. *On the Interplay between the Green and the Blue*

I think the relationship of good politics to the "Green" and the "Blue" has to be understood much deeper. The "Blue" substantially changes the balance of power. The "Green" needs a well-balanced power of good politics such that we get a chance that our world is not disappearing in a cloud of climate change and waste.

Although Luciano Floridi expressed in an e-mail exchange with myself that he has written a lot about details of the digital elsewhere, I would have liked to see more here about the digital in relationship to the "Green". The questions are to what extent is good politics today possible without deep understanding of the digital, to what extent does a human project have a clear interface to the digital, and how we can achieve that? In a world like ours, we see that developed regions like North America, Europe, and Asia, in particular, China, follow completely different approaches to the digital.

### 11. *China, the US and Europe*

China in its politics is aware of the digital and uses it comprehensively to increase its power and its influence, not only in his own country, but in many respects all over the world. China has a kind of imperialistic non-human project using the digital as a platform for establishing political power and for being able to completely control society.

In North America, the relationship between the large hyperscalers and politics is much more complicated. There, lobbies are involved which make sure that politics does not disturb the incredible economic development of the hyperscalers, and there is a kind of specific philosophy in Silicon Valley where people say that they create the future, but without knowing or not even thinking about a human project, and without much ethical consideration. All that counts is economic power and success on an international scale – a kind of dogged sportive competition.

And there is Europe, finally, with its politicians too unaware, too ignorant, too naive, and too undetermined about the digital, to weak and too anxious to come up

with clear ideas about a human project and about measurements to relate it to the digital and to make it become true. They do not dare to do anything against a development, which is driven largely by North America and China. They are sometimes breathlessly looking at what is going on, have no clue what they could do, and miss their possibilities to come up with their own ideas about a digital future, about digital sovereignty, and about a kind of digital society closely related to ethical principles as they were developed, over ages, by Europeans.

Here it is, certainly, the role of philosophy to further develop European ethics and culture bringing it together with the power of the digital. This may be the only hope we can have for the future according to our values. People like Luciano Floridi are playing an important role in this. Being an age of design, the key challenge is not just technical or digital design and innovation, but design of human projects exploiting the digital and, not to forget, addressing the "Green".

### *12. What is "good" politics for the Green and the Blue?*

Obviously, it seems much too simple just to call for "good" politics.

If too many different ideas exist what "good" politics are, very much based on philosophical and ethical, political and economic principles and social ideas – in particular, on a world wide scale.

However, there is a very important fact that is not discussed enough. If you look at the "Blue" and the "Green", the specific impact of these factors, the responsibility of politics is quite different. Let us have a very global look at that: the "Blue", digital technology, is a really incredible, breathtaking development in technology that opens up possibilities people did not even think about only a few decades ago. What has happened with the introduction of global networks or edge technologies such as smartphones? Everywhere and every time you see creation of a digital world full of information and services beyond our imagination. The problem here is not to fight against digital technology, the problem is to find a way to exploit digital technology in good human projects to make sure that this technology is used for the benefit of mankind. Therefore, creative energy, deep technological and scientific insights are needed as well as a kind of a strategy for a good information society.

Looking at the "Green", the situation is quite different: fighting against the climate change, keeping the ecological balance for the world can hardly so simply be combined with a human project that takes us to a great future. What has to be done here is much more defensive: we have to defend our world; we have to defend our climate. Of course, this is also an economical problem, but it is much less a problem of ideology. It is a rather narrow, but gigantic problem preventing that we destroy the livelihood for the human race and for billions of animals. Although, there might be some ideas about a green future for our planet, we can imagine lots of different societies and political systems, which guarantee the survival of our planet.

As a result, the "Green" and the "Blue" need quite different approaches in politics. Of course, there are interesting relationships between both of them. In the past, the ecological footprint of the "Blue" was not so significant. This has changed and is

about to change even more: downloading movies over the internet, and for instance the training of machine learning systems, is about to use a lot of energy, and so far, there is not much to prevent that. Since a few years ago, it has become obvious that high-performance computing will not come to an end, because of the high prices of the computing machinery, but with respect to the high prices of the energy required to do such computations. The energy costs are higher than the costs to buy new hardware.

On the other hand – used in a consequent way – the “Blue” can contribute a lot to the “Green”. We only have to think back to the old days where Donella and Dennis Meadows published “Limiting growth to save the world”, at that time computation power was rather weak, although computational system models played an important role. With the computing power of today, we could do much more on the one hand to simulate and predict developments and on the other hand, to control many aspects of ecology as it is done already in models to investigate the climate change.

However, as a bottom line we need completely different steps in what is called “good” politics to take advantage of this unbelievable digital technology on the one hand and to stop and to reverse what is going on in our world accelerating the climate change and destroying the ecological values of our planet.

### *13. Other Colors*

It is not enough, not even, strictly speaking, possible to talk about the “Green” and the “Blue” in isolation. Both have one thing in common: they are in a deep interdependency with nearly all other “colors”, all other application areas. However, their effects are quite different: the “Green” is determined by the way applications are handled, how far they are climate aware, while the “Blue” determines more and more how applications are handled in new innovative ways. This is a big difference. The Green is influenced by the way things are done; the Blue influences the way things are done. Good politics has to understand how to use the Blue to improve the Green.

But there is more: at least so far, right or wrong, the Green does not show a lot of impact on the decisions of politics, at least, it does not seem to directly affect human rights or democracy! This is much different for the Blue. Hyperscalers become more and more powerful and in many ways are taking over governance in areas that so far were ruled by the governments. A very interesting example are the decisions of Twitter and Facebook to lock down Donald Trump’s account. Although this seems an overdue step, it nevertheless leads to the serious question, whether this is a decision that is to be taken by private companies. This shows why the Blue is very different from the Green.

Technische Universität München (TUM)  
Fakultät für Informatik  
Boltzmannstr. 3  
85748 Garching  
*broy@in.tum.de*

## Being Human in the Digital Age

Comments on Floridi's sketch for a *New Political Ontology*

Markus GABRIEL (Bonn)

Floridi's lead article for this exchange is too rich in novel ideas to be exhausted by one set of comments, not to mention his overall impressive contribution to the philosophy, ethics, and logics of information on which it draws.<sup>1</sup> In what follows, I will focus on two dimensions of his proposal for what he calls a "New Political Ontology" (Floridi 2020). First (I.) I will discuss his (social) ontology. Then (II.) I shall sketch an alternative to his "postmodern meta-project" (321). This alternative, which is part of the overall philosophical research program of "New Realism", maintains that we ought to reclaim the concept of being human as the relevant ontological interface between politics and ethics. Despite his recourse to the very idea of a "human project for the digital age", Floridi seems to be ensnared by a certain post-modern and posthumanist siren song that is a constitutive part of the problem Floridi wants to overcome.

My comments are meant as an invitation to dialogue rather than as critical objections that might be expected in a "controversy". For, controversies in my view are alien to philosophy itself. They belong to the preferred modes of confrontation of our digital age insofar as the widespread commercial use of digital infrastructure (including, but not limited to AI-systems as the most powerful tools available) tends to restructure the public sphere in terms of easily digestible forms of polarization. Philosophy's task in the face of our situation of "nested crises" is to cooperate in order to create better, more forward-looking conceptual avenues than those characteristic of our current "management of the attention of the civil society", which draw on "alarmism, emergency, or recurrent crises" (330).<sup>2</sup> Having said that, I will focus on the aspects of Floridi's article with which I find myself in some sort of disagreement. This disagreement takes place against the backdrop of a vast background of agreement.

---

<sup>1</sup> Cf. Floridi (2011), (2013) and (2019).

<sup>2</sup> Cf. Gabriel (2020a) and (2020b).

### 1. Floridi's (Social) Ontology

Floridi claims that there is something like "our *Ur-philosophy*" (311). In the context of political ontology, this *Ur-philosophy* which he associates with the names of Aristotle and Newton "conceives of society as lego-like in structure. There are many units of bricks that connect to other units of bricks, from the bottom to the top, to create complex structures, interacting with each other." (311) Elsewhere, in a similar spirit, I have called this *Ur-philosophy* "legocentrism", a worldview which is indeed out of touch with much contemporary scientific activity (not limited to the natural sciences).<sup>3</sup> In this regard, I want to emphasize the proximity of Floridi's rejection of an ontology based on naïve set theory and my introduction of the notion of "fields of sense."<sup>4</sup> Fields of sense are intensional structures. They are domains of objects individuated by Fregean-style modes of presentation that structure objects in a given field. To exist, according to the underlying ontology, is to appear in a given field of sense, such that existence itself turns out to be a relation between a field and the objects located therein. Otherwise put, the ontology of fields of sense belongs to the species of "*relational Ur-philosophy*" (313). As a matter of fact, there are some points of contact between this ontology and the "sophisticated mathematical tools" Floridi mentions (he draws on vector spaces in relativity theory and category theory as foundational theory in mathematics).

Surprisingly, Floridi does not consider those examples of contemporary French (social) ontology that depart from Aristotelian *Ur-philosophy* in just the ways suggested by Floridi himself. For instance, Badiou maintains that on his preferred interpretation of set theory and category theory, it is possible to provide an ontological foundation of Althusserian political ontology – a tradition of Marxist thought for which Floridi ought to have some sympathies.<sup>5</sup> What is more, Bruno Latour has spelled out a relational ontology of modes of existence based on his actor-network-theory, which transcends legocentrism and replaces it with a sophisticated ontology based on sociological evidence.<sup>6</sup> Latour (like many other contemporary sociologists from different schools, such as the hermeneutic tradition, the Frankfurt school or that of system theory, to name but a few) would certainly subscribe to Floridi's insight that "economics, jurisprudence, sociology, and above all, in our case, politics, become relational sciences of the links that make up and connect the *relata* (not just people, but all things, natural and constructed, and therefore their environments and ecosystems), even before being behavioral sciences studying the nature and actions of those special entities" (316).

Regardless of this somewhat astonishing absence of references to already existing relational contemporary social and political ontologies, I have a series of objections against the idea of grounding a transformation in (social and political) ontology on an analogy with mathematics and natural science, for the objects of (social

<sup>3</sup> Gabriel (2017).

<sup>4</sup> Gabriel (2015a), 13.

<sup>5</sup> Badiou (2007) and (2019).

<sup>6</sup> Latour (2013).



and political) science cannot be meaningfully modelled in terms of natural science. There is no social vector space and category theory is not capable of getting the kind of qualitative experience into view that is constitutive of “the participant standpoint”<sup>7</sup>, to invoke Strawson’s felicitous formulation.

The most obvious disanalogy between the ontology of the kinds of objects that can be dealt with in terms of strictly mathematical and natural-scientific methods and those that are in the target systems of the human and social sciences is that social objects and facts exist in virtue of their relationship to concept-mongering creatures like us. We produce social facts on account of our capacity to think of each other’s experience and to adjust our attitudes to the attitudes of various communities of which we happen to be members.<sup>8</sup> The “force field or relational *network*” (316) of social entities essentially exists in virtue of implicit and explicit attitude adjustments grounded in the fact that we are socially produced and constantly reproduced animals.

Exactly like Latour’s, Floridi’s “new model, placing the relations at the centre of the socio-political debate, is more easily able to include in its analysis *all* the entities (relata), not only persons, but also the world of institutions, artefacts, and nature” (316).<sup>9</sup> However, there is one crucial difference, which comes out at a deeper philosophical level: Floridi refrains from claiming that the actual ontology of social and political entities is relational. Instead, he presents us with “an epistemological ontology”, “not a metaphysics”, i. e. with “a way of describing the world at a relational, instead of substantial, level of abstraction” (315, fn. 7).

Yet, this motivates my first more critical comment: How does Floridi account for the presumed fact that a “*reticular philosophy*” (316) is superior to an “Aristotelian Ur-philosophy” if all he is saying is that we can devise a vocabulary in which “[a]ll entities are reducible to bundles of properties, and all properties are reducible to n-ary relations, so all entities are reducible to the totality of bundles of relations” (315, fn. 7)? To be sure, it is possible to devise many vocabularies whose logical properties we can fix in an axiomatic way so as to study their intrinsic inferential properties. But what does it mean to claim that Thatcherian social ontology “was wrong” (315) then? If there is a right and a wrong level of abstraction, in what does the rightness consist? It cannot be reduced to “a way of describing the world”, as there are indefinitely many such ways of describing the world. There has to be some set of criteria that help us to decide which of the available modes of description better capture how things really are. At this point, it cuts no ice to assert that the “*relational* Ur-philosophy” imposes “a paradigm shift” and that “untested, counter-intuitive, unfamiliar, it is not how we conceptualise the world and our societies in it, or how we go about designing and constructing them, and does not really seem to be forced upon us by the nature of the problems with which we are dealing. It is going to be a hard selling” (314).

<sup>7</sup> Cf. Strawson (1962) and the elaboration of the relationship between a hermeneutically accessible life-world and social relations in Habermas (1984, 1987) which owes much to this Strawsonian account.

<sup>8</sup> Gabriel (2020a), §§ 12–17.

<sup>9</sup> Cf. Latour (2004).

For one thing, the relational picture Floridi sketches is not really new. It has been a standing possibility throughout the entire history of philosophy, in both the 'West' and the 'East'. It suffices to mention Hegel's discussion of relations in the Doctrine of Essence, as a famous paradigm for 19<sup>th</sup> century social ontology and sociology, which Floridi only mentions in passing (316), and the various versions of holistic, relational ontologies in Buddhist metaphysics.<sup>10</sup>

Floridi compares the motivation for adapting a reticular philosophy to the transition from Newtonian, classical physics to quantum physics. "The point is not that Newtonian physics does not work, but that it no longer works in this case, and that this case is now the more fundamental one." (315) If this point is meant to be understood at face value, I disagree. For, Newtonian physics does not work precisely because it cannot cover the behavior of subatomic particles. On some scales, it is a useful approximation to the physical facts, but it simply does not cut nature at its joints in all relevant domains, which is why it has been superseded by much better theories, theories whose superiority is both experimentally tested and impressively coherent on the theoretical level.

Regardless of the details of the philosophy of paradigm shifts in physics, the comparison between legocentrism in social ontology and Newtonian physics is misleading to the extent to which social entities ought not, on any respectable construal, to be regarded as points subject to laws of nature – an idea that has been constantly rejected since sociology became an academic discipline.<sup>11</sup> Sociologists have not been operating with the 'Newtonian' paradigm, Floridi rightly criticizes. And to the extent to which a legocentric view of the social is actually based on a 'Newtonian' (or, for that matter, 'Aristotelian') paradigm, the corrective is not to base a new ontology of society on a post-newtonian scientific paradigm derived from physics. Rejecting atomism in social ontology and replacing it with holistic ways of thinking about social facts and entities as essentially integrated into networks of mutual recognition, is certainly not an innovation triggered by "new challenges posed by mature information societies, where well-being is higher and more widespread than in the past (and compared with other developing societies), and the degree of complexity and interconnections is now profound" (315).

In this context, I believe that Floridi's repeated claim that our "Aristotelian-Newtonian Ur-philosophy is so powerful because it is the codification of our deepest intuitions as intelligent mammals" (313) is wrong. At least, in his article he does not offer any evidence or arguments in favor of the idea that a specific metaphysics is indeed constitutive of common sense or our cognitive architecture as members of a species of intelligent mammals. An atomistic social ontology is certainly nothing natural in that sense. If anything, it is the result of a lot of metaphysical theorizing (it might deserve the title 'Aristotelian', after all). And if you look back at the founding gesture of political philosophy and ontology, you will notice that Plato, in con-

<sup>10</sup> For a recent, logically sophisticated reconstruction of Buddhist metaphysics in terms of contemporary logical and ontological theory see Priest (2014) and (2018). See also the discussion in Gabriel/Priest (forthcoming).

<sup>11</sup> See famously the papers collected in Weber (2012).

trast to Aristotle, defended a reticular philosophy. For Plato, being is a “network of ideas (συμπλοκή τῶν εἰδῶν)” where each element is what is in virtue of occupying a position of identity and difference to other members in the network of being.<sup>12</sup> One could even go so far as to maintain that the very idea of Plato’s political philosophy, which, if anything, is *the* political Ur-philosophy, is based on a rejection of legocentrism.

This brief historical remark is only intended to show that there is nothing natural, common-sensical or deep about an atomistic conception of political ontology according to which “there is no such thing as society”. Of course, Thatcher was wrong, but she was not, after all, even in the business of stating anything faintly resembling a political ontology. Nor did she voice a somewhat natural, common-sensical account of how things really are. Rather, her version of a neo-liberal project has a precise and unfortunate historical place, one which has arguably been leading to a series of social and political disasters for which we urgently need an alternative. In this respect, I wholeheartedly endorse Floridi’s overall strategic thrust towards a green and blue information society. In particular, I believe he is right that “not even a society of angels can succeed if it is exclusively a libertarian one. It too needs a social project to support its development.” (325) But the very formulation of this basic and crucial enlightenment insight demonstrates that there is nothing natural about a legocentric Ur-philosophy. Rather, it is a confused expression of bad theorizing whose shortcomings, in my view, are precisely not merely epistemological, but ontological or metaphysical, if you like.<sup>13</sup>

## 2. *Being Human in the Digital Age*

In this section I would like to discuss Floridi’s important statement that “we do not have a human project for the digital age” (320). He rightly identifies the Achilles heel of the current state of globalization. Arguably, the current pandemic has made it explicit and visible to billions of people that the libertarian, neo-liberal understanding of global markets does not per se amount to anything like a sustainable “vision of the good”<sup>14</sup>. In this context, I have argued for a “politics of the radical center” which I take to correspond to Floridi’s “ethical-centric way” (322) of designing a human project for the digital age.<sup>15</sup> And for that, “we need an important thing: a good ethical infrastructure that allows coordination and care of the social fabric”

<sup>12</sup> Plato, *Sophist*, 259e5–6 (in Cooper 1997).

<sup>13</sup> In my own work, I distinguish between ontology and metaphysics in roughly the following way: While *ontology* is the systematic investigation into (the meaning of) existence and related concepts (such as identity, difference, relation, field, object, substance etc.), *metaphysics* is a theory of absolutely everything, of unrestricted totality. For reasons not articulated here, I believe that metaphysics is devoid of relevant content, because there is no unrestricted totality whose architecture we could reconstruct by way of some combination of scientific, empirical knowledge-acquisition and philosophical a priori reasoning. For details see Gabriel (2015a) and the introduction to the view in Gabriel (2015b).

<sup>14</sup> This is Brian Leiter’s apt phrase for a socio-political vision of “what is worthwhile or important” such that particular socio-political decisions are taken in light of such a vision. See Leiter (2014), 118.

<sup>15</sup> Gabriel (2020b).

(323). In particular, it seems to me that Floridi is offering an argument in favor of this specifically political proposal, which he formulates in the following passage:

[T]he very absence of a human project is *itself* a project. We are back to the relational nature of phenomena that absorb their negations. Not having a project does not mean you are doing without one, but rather that you have opted for a bad project, underdeveloped and uncontrolled. It follows that a society without a human project does not exist. There are only societies with human projects that are more or less good, achievable, or compatible with one another. (319)

This implies that there is a ranking of human projects. It would be interesting to hear more about Floridi's scale for ordering more specific projects so as to evaluate his own proposal in comparison to actual and possible alternatives. Clearly, he rejects libertarianism and its associated, atomistic social and political ontology. In this context, I would like to know whether libertarianism and the absence of a human project coincide or whether these are two different kinds of mistake.

Moreover, I was struck by Floridi's largely unsupported claim that the human project for the digital age "will need to be secular and lay" (323). The only reason he gives for this very contentious claim is that "ethics can unite and support faith, but faith often ends up dividing and defeating ethics" (323).<sup>16</sup> He seems to ground this view in the idea that there is a "religious divide" "comprising 'we' and 'they'" (323). Yet, an elementary dialectical move gets us to the position that the opposition of ethics and faith or of secular and religious is precisely a repetition of an opposition of "we" and "they", a serious shortcoming which is widespread in circles which rely on the notion that there could be such a thing as a purely scientific worldview. Floridi's opposition of ethics and faith thus threatens "to fall into the temptation of *imposing* a specific vision (religious or otherwise) of the human project at the expense of other visions" (322 f.). I wonder why Floridi does not extend his dialectical operation (political abstention is itself a political act etc.) to his own decisions? This would reveal that the strict separation between the religious and the secular as well as his idea that politics and ideology can neatly be separated so that his own centrism cannot count as ideological, is subject to a dialectical operation: Opposing the (alleged) we-they-distinction of a religious divide creates a divide between the we of a secular group and the they of an (alleged) religious group; the claim that centrist politics is free from ideology is itself a form of ideology etc.

---

<sup>16</sup> See also the argument in Floridi (2020), 322: "As for the relationship with religion, the human project must support a secular and immanent society, while being fully respectful of the faiths that can not only cohabit but also flourish within it. The reasons in favour of a lay human project are many. Only a secular society can be coherent with the meta-project, which, to repeat, is a project to facilitate individual projects to the extent that they are mutually compatible. Only a secular society can be truly tolerant, that is, sincerely respectful and supportive of the great variety of individual human projects." I believe that this series of statements is incorrect and based on a parochial historical perspective on tolerance. See, for instance, Amartya Sen's reminder that pluralistic tolerance of all religious (and atheistic) outlooks in India's Moghul Empire blossomed during Akbar's rule in the 16<sup>th</sup> century in Sen (2009), 36–39 as well as in Sen (2005). In any event, Floridi's very contentious statement concerning secular society is in urgent need of historical and philosophical justification. As formulated, it is a mere allegation.

Clearly Floridi's project significantly reduces the "*pluralism*" of human projects to a subset of ethically superior human projects. Yet, if this ranking significantly draws on an opposition of secular and religious projects, it winds up with an extreme polarization of current humanity, the majority of which adheres to some faith or other. This is particularly true of what Floridi calls "the silent world": "the marginalized, the disadvantaged, the weak, the oppressed" (322), such as Muslim migrants in French suburbs, the small Hindu minority in Germany (which is marginalized, if not oppressed), Polish Catholic migrant workers in Britain soon to be removed from their anyhow precarious social positions in the UK in the wake of the highly uncontrolled human 'project' of a hard Brexit etc.

Notice that I am not arguing in favor of a religious human project at all. I am just pointing out that the opposition of ethics and faith is misguided on various levels, most specifically in light of Floridi's own dialectical idea that ethics has to be maximally inclusive or, as I would like to put it, of universal scope. Thus, in my view, the defining feature of a human project for the digital age is a form of universalism which I recently labelled "New Enlightenment"<sup>17</sup>. New Enlightenment's starting point is a brand of moral realism according to which ethics (the discipline) is in the business of discovering moral facts. Moral facts are facts concerning what we ought to do or ought not to do simply in virtue of our shared humanity.<sup>18</sup> We can express moral facts in the usual form of assertions of which we know many paradigmatic instances such as: "No one should torture children", "We ought to include the silenced voices of the marginalized in democratic processes", "Gender equality is an important development goal" etc. Call these paradigmatic instances or correct moral statements "self-evident". The idea is not that all moral facts are self-evident or somehow easy to detect. One of the reasons why this is not the case is precisely natural-scientific, technological and social progress which puts us in unexpected situations whose moral structure we have to figure out. According to my brand of moral realism, the heuristics for the discovery of moral facts hitherto partially obscured or unarticulated has to be based on a model of transdisciplinary cooperation. We need to settle as many non-moral facts about emerging, socially disruptive technologies as possible before we can evaluate those facts in light of earlier ethical achievements. This immediately amounts to a human project in Floridi's sense, because the goal of a global society in the information age can be defined as the creation of maximal-scale cooperation across disciplines and sectors of society. Thus, all scientific disciplines (including the humanities and qualitative social sciences) ought to cooperate in the face of the various challenges and threats humanity faces in the 21<sup>st</sup> century with the explicit goal of identifying a morally good course of action and organization whose moral value by its very nature transcends national boundaries.

At this point, the humanities come into play. Within the framework of New Enlightenment, they contribute transcultural knowledge so as to dispel stereotypical

<sup>17</sup> Gabriel (2020b).

<sup>18</sup> For a recent brilliant account of the relationship between the universal scope of moral thought and the rationality of the human life form see Korsgaard (2018).

thinking according to which there is, for instance, such a thing as "European values" that contrast with "Chinese" or even "Asian ones". In this context, my strongest disagreement with Floridis's project comes to the fore. For I believe that his notion of Europe and that of the EU is highly problematic, to say the least. Let me illustrate my worry that there is a strong strand of something one might even call Eurocentric thinking in the following passage to which I emphatically object<sup>19</sup>:

[T]he Mediterranean nature of Italy is above all cultural (i. e. relational), not merely geographical; likewise, Denmark is a Scandinavian country; and Spain can be as Mediterranean as Greece. This is why the EU should allow the expulsion of European member countries that do not respect agreements and shared values, and drop the geographical clause that prevents a non-European State from joining the European Union. More Europe also means having the courage to abandon the twentieth-century geographical space, on which the EU was founded, to adopt a relational spatiality, making possible the exclusion of European countries that repeatedly deny the values of the EU, because geography is no longer sufficient, and the inclusion among its members also of countries not belonging to the continent, but which respect and promote its values, because geography is no longer necessary. (317)

There just is no such thing as the values of the EU such that we could identify them in a way which would allow for the exclusion of Poland, Hungary, or Italy from the EU. Let us not forget that almost any member of the EU has right-wing populist and other anti-EU parties and movements. Sometimes, like until recently in Italy, they actually form the government and repeatedly oppose political decisions taken in Brussels or in other member states, in particular, in morally sensitive areas (such as sustainability or migration). Yet, the very idea of excluding Italy from the EU and of replacing it, say, with Japan or Australia, is simply preposterous. Notably, such a proposal runs entirely counter to the idea that we should not create fractions of a "we" and a "they". Thus, the quoted passage is incompatible with an ethically sustainable and acceptable human project for the digital age. Actually, it articulates stereotypes and biases that we should overcome in the name of a more desirable form of digital transformation, which is a central part of debates in ethics of AI and the regulation of algorithms.<sup>20</sup>

In general, ethics cannot advance without taking the humanities into account. There is a deep reason for this fact which I articulate in roughly the following way.<sup>21</sup> We can think of human mindedness as the capacity of leading a life in light of a conception of oneself as specifically minded. For instance, we can think of ourselves as intelligent mammals, as rational animals, as emergent patterns identical with neuronal processes, as endowed with an immortal soul or as involved in cycles of rebirth until we reach the final stage of salvation based on enlightenment. I call

<sup>19</sup> My rejection of the very idea that there are cultures which can be attached to nation states is inspired by Appiah (2018) and Sen (2006). Basically, I would argue that there really is no such thing at all as a "Mediterranean", "Scandinavian" or "Japanese" culture. At best, these notions are abstractions based on stereotypes. In addition to serious ontological and explanatory shortcomings of stereotypes, they underpin the kinds of mechanism of exclusion which hinder moral progress by silencing those that seem not to belong in a culturalized category.

<sup>20</sup> See, for instance, Richardson (2020), Arun (2020), Gal (2020) and Rizk (2020).

<sup>21</sup> For details see Gabriel (2018) and (2020b).

each such conception of human mindedness a “self-portrait”. The humanities can be seen as investigations into synchronic and diachronic variations in the instantiation of this universally shared form of being human. To be human, then, is to actualize the capacity to think of oneself as belonging to reality in a particular way. While the capacity is universal, specific instances can vary from individual to individual, can change over life stages, or form clusters some of us then perceive as social, religious, or cultural identities. The massive variation in actual modes of being human takes place in front of a shared universal form. New Enlightenment sets out to discover details of the shared universal form so that it can be the driver of progress. In that respect, it is liberal without being postmodern. Floridi conflates the idea that the “purpose of the State is centred in defending and promoting the rights of each member of society, in a mutually compatible way” (320) with a “postmodern metaproject”. But that is clearly a mistake, for the obvious reason that the liberal tradition is the hallmark of modernity, if anything. For instance, it would be absurd to classify Kant’s legal and political philosophy as “postmodern”, while it is, of course, precisely liberal in Floridi’s sense. In this respect, it is also false that the liberal project “focuses only on the interests and hopes of the individual, or at most of the person, including the legal person (think of corporate taxation), but does not provide, nor does it mean to provide, programmatically, an indicative framework on the kind of society one would like to build together, and for which coordination of the efforts of many, if not all, is needed” (320 f.).

Actually, this worry is even self-contradictory within Floridi’s framework, because the idea of a coordination of individual modes of being human in light of our self-conception as instantiating the form of being human in highly specific, i. e. individual ways, is precisely a political idea that leads to large-scale cooperation needed to maintain the legal order of a democratic rule of law.

I want to conclude this discussion by highlighting that there are many items on Floridi’s rather random list of 69 ideas with which I happen to agree. However, there also are many articles in this list I disagree with. I assume that this will be the case for virtually every reader. For this reason, it seems quite obvious to me that Floridi owes us a justification of the transition from some general concerns pertaining to a change in ontology from substance to relation to surprisingly concrete proposals and claims such as “6. *Democracy* is the best way to create and maintain the governance of a polity.” (328) While this happens to correspond to a very reasonable political opinion, I wonder how Floridi would convince representatives and defenders of the Chinese mode of government that he has actually offered an account that speaks in favor of liberal democracy rather than in favor of a contemporary Chinese form of governance for the digital age, which is clearly not democratic in the intended sense.

Overall, Floridi’s article falls short of fulfilling the promise of demonstrating that there is a “best possible human social project” (333). And what does it mean to say that politics “is concerned with supporting and implementing the best possible human social project, in a critical and conscious way, that is compatible with the historical circumstances in which it arises, and the individual human projects of which it takes care” (333)? If this is a descriptive assertion about what politics is

and does, we wind up with a chaotic bunch of mutually incompatible social projects without being in a position to rank them. If it is a normative claim concerning what politics ought to be, then Floridi has not yet offered his actual or possible political opponent sufficiently good reasons to endorse his project.

In sum, we, i. e. all humans currently inhabiting Planet Earth, urgently need an informed political global discussion about who we are as human beings and who we want to become in the future. This discussion ought to be constrained by ethics, i. e. by large-scale cooperative, transdisciplinary and transcultural systems of cooperation designed to figure out as many non-moral and moral facts as possible so as to translate them into manageable and realizable policies. This requires a shift in social and political ontology after the recent breakdown of a purely libertarian, neo-liberal understanding of the global order. The current pandemic crisis can thus be regarded as calling for a "great reset" requiring a paradigm shift towards reticular thinking.<sup>22</sup>

### BIBLIOGRAPHY

- Appiah, K. A. (2018), *The Lies That Bind. Rethinking Identity*, New York/Oxford.
- Arun, C. (2020), "AI and the Global South. Designing for Other Worlds", in: Dubber, M. D./Pasquale, F./Das, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, New York/Oxford, 589–606.
- Badiou, A. (2007), *Being and Event*, New York/London.
- (2019), *Logics of Worlds. Being and Event II*, London.
- Floridi, L. (2011), *The Philosophy of Information*, Oxford.
- (2013), *The Ethics of Information*, Oxford.
- (2019), *The Logic of Information*, Oxford.
- (2020), "The Green and the Blue. A New Political Ontology for a Mature Information Society", in: *Philosophisches Jahrbuch* 127, 307–338.
- Gabriel, M. (2015a), *Fields of Sense. A New Realist Ontology*, Edinburgh.
- (2015b), *Why the World does not Exist*, Cambridge.
- (2017), *I am not a Brain. Philosophy of Mind for the 21st Century*, Cambridge.
- (2018), *Neo-Existentialism. How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*, Cambridge.
- (2020a), *Fiktionen*, Berlin.
- (2020b), *Moralischer Fortschritt in dunklen Zeiten. Universale Werte für das 21. Jahrhundert*, Berlin.
- Gabriel, M./Priest, G. (forthcoming), *Everything and Nothing*, Cambridge.
- Gal, D. (2020), "Perspectives and Approaches in AI Ethics. East Asia", in: Dubber, M. D./Pasquale, F./Das, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, New York/Oxford, 607–624.
- Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action. Vol I: Reason and the Rationalization of Society*, Boston.
- (1987), *The Theory of Communicative Action. Vol II: Lifeworld and System*, Boston.
- Korsgaard, C. M. (2018), *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*, Oxford.

<sup>22</sup> Cf. Schwab/Malleret (2020). Schwab and Malleret also point out that we urgently need a non-classic, quantum-like account of social complexity. Yet, this comparison suffers from the weakness that socio-economic relations do precisely not obtain between physical objects so that the analogy between a transition from a classical to a non-classical paradigm from physics is not entirely convincing. It might be sufficient to take actual, qualitative, theoretical sociology into account and build better quantitative models on the participant standpoint of social agents. This imperative corresponds to the ur-paradigm of sociology represented by Max Weber.



- Latour, B. (2004), *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, Mass.  
 – (2013), *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*, Cambridge, Mass.
- Leiter, B. (2014), *Why Tolerate Religion?*, Princeton/Oxford.
- Plato (1997), *Complete Works*, edited by J. M. Cooper, Indianapolis.
- Priest, G. (2014), *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and of its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford.  
 – (2018), *The Fifth Corner of Four. An Essay on Buddhist Metaphysics and the Catuskoti*, Oxford.
- Richardson, K. (2020), “The Complexity of Otherness. Anthropological Contributions to Robots and AI”, in: Dubber, M. D./Pasquale, F./Das, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, New York/Oxford, 555–570.
- Rizk, N. (2020), “Artificial Intelligence and Inequality in the Middle East. The Political Economy of Inclusion”, in: Dubber, M. D./Pasquale, F./Das, S. (eds.), *The Oxford Handbook of Ethics of AI*, New York/Oxford, 625–649.
- Schwab, K./Malleret, T. (2020), *COVID-19. The Great Reset*, Cologne/Geneva.
- Sen, A. (2005), *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Identity and Culture*, London.  
 – (2006), *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Cambridge, Mass.  
 – (2009), *The Idea of Justice*, Cambridge, Mass.
- Strawson, P. F. (1962), “Freedom and Resentment”, in: *Proceedings of the British Academy* 48, 1–25.
- Weber, M. (2012), *Collected Methodological Writings*, New York/Oxford.

Internationales Zentrum für Philosophie NRW  
 Institut für Philosophie  
 Lehrstuhl für Erkenntnistheorie, Philosophie der Neuzeit und Gegenwart  
 Poppelsdorfer Allee 28  
 53115 Bonn  
[gabrielm@uni-bonn.de](mailto:gabrielm@uni-bonn.de)

# The information society: cause for a philosophical paradigm shift?

A response to Luciano Floridi<sup>1</sup>

Armin GRUNWALD (Karlsruhe)

## 1. *The grand narrative of the mature information society*

Luciano Floridi has presented a “grand narrative” with his essay “The Green and the Blue”. Beyond his internationally renowned work on ethical questions of digitalisation, and especially AI, he proclaims nothing less than the need for a paradigm shift in the philosophical foundations of the social order and politics. The ongoing digitalisation over the past decades and its influence on all areas of life is, in his view, not just another wave of mechanisation like that driven by coal and steel in the 19th century or the triumphant success of plastics in the 20th century. Rather, it requires fundamental reconsideration, including the ontological assumptions underlying the political. The object- and individual-oriented ontology (referred to as “Ur-philosophy”), which, according to Luciano Floridi’s diagnosis, goes back to Aristotle and Newton, should be overcome in favour of a determination of the basic elements of the political based on *relations*. The traditional “individual human project” should at least be supplemented or even replaced by a “social human project” (319 ff.). Instead of thinking society in terms of the individuals and putting them together like children build a castle from Lego bricks – the author often uses the metaphor “lego” –, the ontological starting point should be sought in the relationships between them. For example, he states very clearly: “society is not lego” (315) but “society is the totality of the relations that constitute it” (327). Based on this thesis, Floridi develops a set of rules for the “mature information society” consisting of 69 paragraphs, which I read as a proposal for a philosophical “constitution” of this future society (327 ff.).

In an original, sometimes daring and often stunning way, Luciano Floridi combines themes, people and issues that at first seem far apart. Besides his main protagonists Aristotle and Newton, whom he identifies as the forefathers of the traditional political ontology he criticizes as inadequate, he draws on a number of figures of contemporary politics such as Margaret Thatcher and Donald Trump. But also the Evangelist Matthew, the European Union, Thomas Hobbes, the Apostle

---

<sup>1</sup> I would like to sincerely thank Sylke Wintzer and Miriam Miklitz from IIAS for the translation of this paper.

Paul, Brexit, Karl Marx, James Madison and the Peace of Westphalia, among many others, play a role on the stage of the world theatre created by Luciano Floridi. The intention of this drama is to outline the cornerstones of a future “mature information society”, a visionary social system built on the core values of tolerance, justice, peace and freedom (327).

In the current situation where the grand narratives have become rare, and are often met with distrust, and where even philosophy increasingly surrenders to the dictates of the smallest publishable unit, the contribution is remarkable, if only because of the high-altitude perspective chosen. Among the concert of voices in the debate on digitalisation, Floridi’s narrative competes on the same level with other great narratives, such as “Superintelligence”<sup>2</sup>, “The Singularity is Near”<sup>3</sup> and Post- and Transhumanism<sup>4</sup>, each of which, in its own way, looks at the end of humanity as we know it. Unlike these, however, Floridi’s approach takes a humanistic perspective. The values he placed at the top of the “constitution”, such as tolerance and freedom, which are supposed to establish a proper order in the “mature information society”, stem from the European Enlightenment and its predecessors in Judaism, Christianity and Ancient Greek philosophy. This converges in some ways with the calls for a “digital humanism”<sup>5</sup> and “digital maturity”<sup>6</sup> – except, of course, for the central question of *whose* humanism and maturity we are talking about when it is no longer individuals but rather relations that are to form the basic elements of the political (see Section 2.2).

Luciano Floridi’s methodical approach is unusual. While authors often tend to hedge their bets and provide a wealth of references, he relies on “naivety” combined with a reference to the Gospel according to Matthew (310). This includes, firstly, almost complete avoidance of references to authors and literature with the argument that “they do not serve but hinder the development of ideas and the flow of reasoning” (311). The challenge of establishing a new order for the information society is to be addressed in a purely problem-oriented rather than author-oriented manner. Secondly, “naïve” means not getting too close to the problems of an increasingly digital society, such as lost privacy or threats to democracy. Rather, the author wants to take one or two steps back in order to gain a more detached view of the major developments in the human history and the history of mind, on the one hand, and the challenges of digitalisation, on the other. Thirdly, and finally, Floridi also wants to be “naïve” in his normative reflections in order to prevent the visionary ideas from being thwarted by doubts about the realism of his thoughts: his ideas want to “avoid being too abstract” and “ultimately inapplicable”, but they do not want to be “overly applied either” (307). Therefore, questions of feasibility and strategies for implementation do not play a role in his contribution.

To elucidate the intellectual-historical thesis of the necessity of a new political

<sup>2</sup> Bostrom 2014.

<sup>3</sup> Kurzweil (2005).

<sup>4</sup> Hurlbut/Tiroshi-Samuels (2016).

<sup>5</sup> Nida-Rümelin/Weidenfeld (2018).

<sup>6</sup> Grunwald (2019a).

ontology, Luciano Floridi's essay contains a whole series of apt observations and subtle distinctions and insights, of which only three will be highlighted here. Firstly, the criticised ontology focused on individuals in public and politics, for which Margaret Thatcher's remark quoted by Floridi (314) may paradigmatically stand, can be observed in many current debates. For example, mass media regularly search for responsible individuals and ignore systemic effects. This could be observed, for example, in the global economic crisis of 2008, when mercenary bankers and investment advisors were identified as the culprits. The incentive and value structures in the global financial system were not questioned, with the result that practically no consequences were drawn. Another example is the ethical debate on human enhancement.<sup>7</sup> It focuses on technical interventions in individuals to improve their physical or cognitive performance as well as on their ethical justifiability, while there are no indications of a "social human project" according to Floridi (319 ff.):<sup>8</sup>

*Like all new technologies, cognitive enhancement can be used well or poorly. We should welcome new methods of improving our brain function. In a world in which human workspans and lifespans are increasing, cognitive enhancement tools – including the pharmacological – will be increasingly useful for improved quality of life and extended work productivity.<sup>9</sup>*

A second observation concerns the question of how the social movements of the last decades relate to the dominance of "lego" thinking stated by Floridi. These movements, such as the hippie, ecological and peace movements of the late 20th century, were not a "social human project" but merely the other of the "individual social project" (321) he criticises as inadequate. Although, or precisely because, these movements set out to solve some of the problems of the "individual human project", they involuntarily contributed to a stabilisation of the "lego" interpretation of society instead of attacking its foundations. For example, strong voluntary commitment, however positive it is, compensates for the loss of political substance instead of driving the transition to a, in Floridi's words, "mature information society", as he explains using Italy as an example (321). The genuinely political comes to a standstill. This dialectic, a somewhat tragic constellation, is well known from many other areas: Repairing the symptoms of problematic conditions can make them more bearable and thus unintentionally stabilise them. However, fundamentally overcoming them, which would indeed be necessary, is made more difficult or even prevented. As an example, in the efforts towards sustainable development there is continuous reflection on whether well-intentioned reductions of the non-sustainable, e. g. through more efficient technology, might not ultimately hinder the necessary system change away from the ideal of quantitative growth to more sustainable forms of life. Sustainability research, advocating more sustainability, would thus only support the non-sustainable.<sup>10</sup>

Thirdly, the concept of an "infraethics" (323 ff.) developed by Luciano Floridi is highly innovative and will certainly shape the future ethical debate on the informa-

<sup>7</sup> E. g. Coenen (2010); Ferrari et al. (2012).

<sup>8</sup> Coenen et al. (2018)

<sup>9</sup> Greely et al., (2008), 705.

<sup>10</sup> Blühdorn (2007).

tion society. It directs the enlightened epistemological interest and then also the practical design interest to the intermediate areas created by digitalisation between thinking, which is reflected in rules and morals, and action, which is increasingly influenced by software applications. This aptly describes what is presumably evident in every social change of media, but which has reached critical dimensions in digitalisation. While, in principle, all media interposing themselves between phenomena and their perception by humans contain hidden structures that influence the perception of the phenomena,<sup>11</sup> modern software has produced an ethically highly relevant layer that not only guides action but also regulates it. Software applications contain infrastructures of action prescribed or at least pre-structured by the software or its producers. It is true that every technology influences the people who use it, as Martin Heidegger has already explained using the example of the hammer. However, in a subtle and effective way, “software as an institution”<sup>12</sup> regulates human action and also the perception of the world incomparably stronger than traditional technology (323). Search engines, for example, guide the perception and subsequent actions of users by ranking the results for a specific search term in a specific order. Software has an impact on social rules and values also by controlling digital rights, by influencing communication patterns in social media, by determining results of Big Data analytics, and so forth. Notions such as “code is law”<sup>13</sup>, “regulation by software”<sup>14</sup> or “regulation by machine”<sup>15</sup> have been used.<sup>16</sup> They all demonstrate that a value-based “infraethics” already exists in the current information society, which often overrules existing conventions and rules<sup>17</sup> without being transparent or democratically legitimised<sup>18</sup>. These observations, along with Luciano Floridi’s conceptual reflections, point to an area that needs to be shaped not only with respect to values and business models of big companies but also with respect to ethically justified and universal values (Sect. 3).

Overall, the picture Luciano Floridi paints of the “mature information society” yet to be created seems like a vision of a better world that is in complete contrast to the current developments in today’s information society. The latter is dominated by manipulation, deepfakes, social bots, surveillance and behavioural control, fake news and hate campaigns, paedophilia and terrorism, immeasurable power of data monopolists on the one hand, carelessness of most users of digital technologies and inability or even unwillingness of governments to enforce even minimal standards of ethically necessary action on the other. This discrepancy could give the impression that Luciano Floridi has presented a seemingly unworldly and even deliberately naive (see above) narrative, just as naively ignoring reality as Matthew’s Sermon on the Mount. However, caution is advised against brushing aside his analysis

---

<sup>11</sup> McLuhan (1962).

<sup>12</sup> Orwat et al. (2010).

<sup>13</sup> Lessig (1999).

<sup>14</sup> Grimmelmann (2005).

<sup>15</sup> Radin (2004).

<sup>16</sup> Grunwald (2019a).

<sup>17</sup> Orwat (2011).

<sup>18</sup> Brown/Marsden (2013).

and direction too quickly. Because that would ignore the power of positive-normative grand narratives, which in view of the sober reality often must be counterfactual in order not to merely cynically affirm what exists. Human reasoning involves not only the "is" but also the "ought"<sup>19</sup>. It includes not only knowledge of how the word functions but also ideas of how it *should function*. Without the dimension of the "ought" nothing would improve, neither in technology nor in society. Naive in the best sense, Luciano Floridi points out that further development is open to design and that it is worthwhile to stand up for a normatively motivated "mature information society": for tolerance, justice, peace and freedom (327).

## 2. Questions to Luciano Floridi

Of course – how could it be otherwise – many questions remain open, and some diagnoses and positions motivate critical remarks. In the following, I will not criticise the central philosophical classifications, e. g. whether Luciano Floridi's characterization of "Ur-philosophy" and interpretation of Aristotle withstand philosophical and philological criticism. For the purpose of this commentary, I will accept them as introduced by Floridi. My interest and critical inquiries are rather directed to the subsequent line of argumentation. Is the paradigm shift in political ontology from the centrality of objects and individuals to the centrality of relations, as postulated by Luciano Floridi, plausible or even necessary? Is it the appropriate philosophical treatment of criticised phenomena in the contemporary political sphere? And is it the adequate response to the specific phenomenon of the information society in the midst of the ecological crisis, as the combination of "blue" and "green" in the title promises? The diagnosis of the paradigm shift he calls for, "It is going to be a hard selling" (314), shows that the persuasiveness of his arguments must be very strong in order to gain acceptance for his thesis. Beyond dealing with the central questions, it is unfortunately not possible in this commentary to do justice to the abundance of arguments and individual observations presented in the essay. I ask for your understanding.

### 2.1 On the argumentative role of digital transformation

In the title of his essay, Luciano Floridi speaks programmatically of a "mature information society", which is obviously meant to be a future one. This leads directly to questions about the underlying problem diagnosis: (1) Under the goal "to understand and improve the world" (307), it must be clear what is to be improved and why, i. e. what is currently in a bad state. The distinction between "mature" and "immature" raises the question of how the diagnosis of "immature" is supported by criticism of manifestations of the current social and political system. (2) Moreover, it must be asked what the word "information" specifically means. After all, the "information society" is part of the essay's title. Both questions aim to understand

<sup>19</sup> E. g. Anscombe (1958); MacIntyre (1981).

what exactly the problem is that Floridi wants to answer. In order to judge the suitability of the means he proposes to solve the problem – a new political ontology – the problem itself must be well understood.

(ad 1) Luciano Floridi underpins his diagnosis of the need for a turnaround in political ontology primarily through criticisms of certain characteristics of current politics. He argues, for example, that political communication is no longer about content and arguments, but about the *form* of communication. Today, he says, the communication mechanisms of politics are often no longer distinguishable from those of marketing (308). Floridi cites as an example the populist marketing of the Brexiters, in particular the constant repetition of the assertion that Brexit will solve all problems. In terms of communication, this is usually linked to TINA – there is no alternative. For example, during the election campaign, Trump exclusively associated the real alternative Biden administration with the decline and even the intended destruction of the USA. Floridi fears that such mechanisms, which are often successful, result in “a downward spiral of negativity that eventually leads to useless polarization and a corruption of society’s confidence in its political abilities” (309). Presumably, there is wide agreement with this diagnosis in view of the developments in many countries, such as the rise of Trumpism in the United States and similar phenomena in many countries.

(ad 2) So while Luciano Floridi’s concern about the political is understandable, the relation to the “information society” remains unclear. There have been crises of the political at other times, too, such as in the 1920s and 1930s with the takeover by fascist and totalitarian forces in many European countries. We must ask what the digital transformation contributes *in a specific way* to the crisis of the political. Why else would Floridi call for a return to the values of tolerance, justice, peace and freedom under the keyword “information society” (327)? This demand would have been at least as appropriate in the 1920s and 1930s. The effects of digitalisation are in fact mentioned several times, and it is even said that the emergence of the information society raises new political questions (311). There is certainly no doubt about that. However, it is not specified in what way this statement supports the author’s extremely far-reaching argumentation. In most passages of the essay, the word “information” in “information society” could simply be omitted or replaced by “modern” or “late modern” without becoming incomprehensible or losing substance. In the “constitution” of a “mature information society” (327 ff.), information-related terms appear in only five of 69 articles (58–61 and 69). By far the largest part of the essay has a universal claim and would be meaningful also without reference to the information society. Some of the remarks even appear to be timelessly valid. For example, the association of object-related ontology with war and relational ontology with a path to diplomacy (316) is in no way related to the digital transformation, but could just as plausibly be transferred to large parts of human history. Thus the question remains open as to which attributes of the information society *specifically* contribute to Floridi’s overall argumentation (Chap. 3).

The intention here is not to downplay the digital transformation through historical relativisation; on the contrary, it is undoubtedly of epochal significance. It is certainly not limited to quantitative shifts such as the acceleration of communica-

tion and the instant and mobile access to practically any information. Rather, it entails qualitatively new challenges, also and especially for the political through to its philosophical and cultural foundations. Nevertheless, I would have liked to better understand what, in Luciano Floridi's eyes, is this *qualitative* novelty that leads him to call for a change in the political in its ontological core. The hypothetical story following the quotation from James Madison (325), about whether people needed politics and governments even if they were angels, makes the point clear. Because his plausible argumentation that angels also need rules of understanding, of decision making and thus politics and governance was already valid before the advent of the information society, as Floridi himself indirectly notes: "This cost [impacts of missing governance, A. G.] can be very high and morally negative in any society" (325). The need for a paradigm shift and a "social human project" (319 ff.) is, argumentatively, not recognisably related to the digital transformation.

## 2.2 On ontological individualism

Luciano Floridi is not satisfied with looking at the surface of the political, where one can discuss many measures against the crisis phenomena mentioned above. Rather, he sees the deeper cause in the political ontology underlying the phenomena, the "Ur-philosophy" (311), as he calls it, going back to Aristotle and Newton. In the first paragraph of the "constitution" for a "mature information society" (327), he gets serious about the paradigm shift repeatedly called for: "A society is the totality of the relations that constitute it". It becomes very clear that in his eyes this is not only a supplement or a new interpretation: "Our way of thinking [i. e. the "Ur-philosophy", A. G.] ... is now obsolete" (311).

Two questions arise here: (1) Is it possible at all to make a clear distinction between the orientation towards *objects* (which, according to Floridi, also include individuals) and the orientation towards *relations* in the sphere of the political? (2) Is the diagnosis correct that the political ontology linked to the "Ur-philosophy" is the cause of the above-mentioned current crisis phenomena of the political? If both questions are answered in the affirmative, Luciano Floridi's argumentation is in principle valid, irrespective of whether or not it can be specifically related to the digital transformation (see above).

(ad 1) The author speaks of the two discussed options of political ontology as logical alternatives in the sense of an either/or and of a paradigm shift as of a binary switch. This undoubtedly benefits analytical clarity. However, it must be asked whether this binarity can be maintained logically and practically. But exactly this is not the case in both directions: individuals cannot be conceived of without relations, and relations cannot be conceived of without individuals. Individuals are no atoms of the social, no dead and immutable "bricks" or "elements" (311/312) like in a "naive set theory" (312). The mechanistic image of a society consisting of "atomic entities" that underlies his "lego" analogy does not apply. Although the exaggeration is always illustrative, especially when it comes to examples from libertarian neoliberalism, it has something of the creation of a powerful straw man just to knock it down. This needs to be explained.



Individuals are not elements with fixed properties but develop, as Floridi himself notes, *through relations* to which they contribute themselves. Individuality is not an inherent quality but develops in the medium of manifold relations. In the formulation of German sociologist Georg Simmel, for example, individuality develops through the crossing of social circles<sup>20</sup>. This description was motivated by the observation that individuality could develop even in the rapidly growing large cities with their mass phenomena towards the end of the 19th century. Another influential perspective on the relation between individuals and relations was established by Jewish philosopher Martin Buber in the dialogical principle.<sup>21</sup> The Internet can multiply the possibilities of crossing the circles of others and thus contribute to further individualisation.<sup>22</sup> Thus, individuals do not exist statically against or without relations but develop dynamically *through relations*. Floridi's description of the "personal fabric" (318) at least seems compatible with such a dynamic view of individuals (see also § 52 and § 56, 333 f.). Individuals and relations are not alternatives, but individuals need relations to be and become individuals. The often so illustrative analogy between traditional society and "lego" is therefore ultimately misleading. However, then the question arises as to who actually represents Floridi's criticised position of a mechanistic, or following Newton, even *physical* society as a philosophical view of society.

Conversely, relations need individuals among whom they can develop and exist. The relations that constitute the political cannot be borne otherwise than by individuals, who are bearers of rights. Relations have no human rights, no right to demonstrate and no active or passive right to vote. Nor can relations form a political opinion or assume responsibility. Politics is therefore inconceivable without individuals as bearers of relations. The political cannot do without a *methodological* individualism for the corresponding epistemology, nor without a *deontological* individualism for the individuals' possibilities of participation in the political sphere. There is no contradiction in methodologically starting from individuals, deontologically ascribing rights to them and at the same time seeing relations as a characteristic of the political. Therefore, the sentence "Society [...] builds itself in terms of 'lego'" does not apply (313), while the reformulation "Society [...] builds itself in terms of individuals" seems to make sense for methodological and deontological reasons, at least as long as the individuals are not understood ontologically analogous to simple physical elements. Individuals are not Lego bricks.

In the light of this, I miss the dimension of rights, such as civil and human rights, in the "constitution" of the "mature information society". I see a danger here: the exclusive orientation towards relations can – this is certainly not intended by Luciano Floridi – contribute to a descriptive and functionalist narrowing of the political. If we were to radically extrapolate thinking in functionalist categories of relations in a thought experiment, there would be no barrier against an occasionally delineated future in which individuals would be merely functional "end devices" in

<sup>20</sup> Simmel 1890.

<sup>21</sup> Buber (1923).

<sup>22</sup> Grunwald (2018).

a globally networked system.<sup>23</sup> This purely hypothetical consideration is intended to make clear that something is at stake when the deontologically supported role of individuals equipped with rights is lost sight of due to the higher weighting of relations.

The political is thus genuinely relational on the one hand and dependent on individuals with rights on the other. There is no either/or alternative or possibility of a binary switch between paradigms, but it is a matter of a both/and in the sense of a dialectical complementarity. This is no different in the analogy to physics Luciano Floridi uses: the wave-particle dualism is not a logical either/or alternative but a both/and which is actually not always easy to understand. In this *complementary* (here the analogy to the wave-particle dualism of physics applies) but also *asymmetrical* (here it does not apply) relationship between individuals and relations in the ontological foundations of the political, their relative weighting can vary historically and culturally. In the current digital transformation, the importance of the relational and the networks must certainly be emphasised, and this must also be reflected in political philosophy. In this line of thought, I follow Luciano Floridi.

The complementary but asymmetrical relationship between individuals and relations has been modelled many times in political philosophy. John Dewey, for example, presented a model of modern and democratic society. Dewey's point of departure is a liberal view on citizens, i. e. individuals with civil and freedom rights, in modern society. His basic observation is that indirect consequences of human action occur which may affect the rights and freedom of others. Dewey regards the regulation of these indirect consequences as the main business of politics, while the common awareness of these indirect consequences forms relations building "the public". In accordance with the normative fundament of liberalism and individual human rights, he introduces democracy as a combination of the regulation of indirect consequences and the normative expectation that everyone should be involved.<sup>24</sup> I see no logical reason why a deontological individualism of this kind should not allow for a social human project, whether in the American society of the early 20th century or in today's information society.

As a constructive suggestion and interim conclusion, I want to motivate an expansion of the first paragraph of the "constitution" of the mature information society: Society is the totality of the individuals and the relations among them. In addition, of course, my question to Luciano Floridi would be what he thinks of the proposal, and what would change in the other 68 paragraphs. I think: not much.

(ad 2) Is ontological individualism in the sense of the "Ur-philosophy" the cause of the present political crisis? On a radical understanding of object- and individual-based ontology as the ignoring of relations, a "yes" answer would be plausible. The above considerations in the context of the quotation from James Madison are relevant here. The political as an organisational form of society is inconceivable without relations between the individuals: "Politics belongs to this kind of relational phenomena" (308). Misjudging them leads either astray, as the quotation from Mar-

<sup>23</sup> Grunwald (2018).

<sup>24</sup> Dewey (1927), 147.

garet Thatcher shows, or to a flattening of political communication to slogans designed to manipulate unrelated individuals (308). This radical interpretation, however, is an artefact. It misses the core not only of the idea but also of the reality of the political sphere, probably even the philosophical foundations of the “Ur-philosophy”. Even Aristotle in his *Nicomachian Ethics*, which I read more as political philosophy, did not model individuals like Lego bricks, but as being capable of developing and learning in the medium of relations, as far as the practice of virtues is concerned. I am therefore not convinced that the “Ur-philosophy” as a subliminal way of thinking deeply rooted in culture can be clearly identified as the cause of the aberration of the political in the present.

However, the examples put forward by Luciano Floridi for his thesis of an ontological hypostasisation of the individual are quite convincing, especially in the quotation from Margaret Thatcher and in the criticism of aberrations in the political sphere, such as populism in the last ten years or so. But if the “Ur-philosophy” cannot serve as their cause or its overcoming as the solution to the problem, what could it be? Here I would like to make an assumption. Reading Luciano Floridi’s remarks not as a plea for a fundamentally new political ontology but as harsh criticism of the libertarian metaphysics of neoliberalism with its individualistic view of humans, it all seems plausible, the examples as well as the call for a “social human project”. Then the above questions and doubts about the argumentation lose their power and relevance. Is Luciano Floridi not primarily focusing on Aristotle and Newton, but rather on developments since “Reagonomics” and “Thatcherism” with their ontological foundations? The frequent mention of the “grande dame” of militant neoliberalism Margaret Thatcher, the diagnosis of political deliberation turning into marketing, the references to Trumpism and Brexit, and also the criticism that today it is not a matter of a “happy society” but of a society in which every individual has the opportunity to become happy (320): all these indications in fact suggest this. The many examples from the economy can also be meaningfully integrated here, because, in neoliberal thinking, states are often seen as companies which should try to make “deals” among themselves instead of laboriously negotiating fair contracts. Finally, also the second quotation from Margaret Thatcher, where she compares politics with the management of a private household (314), fits in with this. Neoliberal thinking in its radical forms attempts to marginalise the political, while at the individual level the greatest possible satisfaction of needs in the sense of the “pursuit of happiness” should be ensured.

If this assumption is correct, the paradigm shift called for by Luciano would be too heavy artillery. For there is no automatism leading from Aristotle to Margaret Thatcher. Historically, this is illustrated by the fact that the “Ur-philosophy” certainly also allowed for “social human projects” in the sense of Floridi. Here, I would like to mention only the “New Deal” by Franklin D. Roosevelt and the “Social Market Economy” in Germany. Even the most justified criticism of neoliberalism and its ontological foundations alone does not legitimise the abandonment of the structures of Aristotelian logic. Floridi’s broad intellectual-historical perspective combining Aristotle and Newton in the “Ur-philosophy” contrasts too strongly with the very specific political references from recent decades. Margaret Thatcher as an il-

lustration of an individualistically narrowed ontology of the political seems more like a caricature or aberration than a telos of a more than 2000-year-old history of thought that should be disposed of.

### *2.3 On the integration of "blue" and "green"*

Luciano Floridi's "grand narrative" programmatically claims in its title to bring together two of the greatest current challenges of politics: the shaping of the digital transformation (the "blue") and the implementation of sustainable development (the "green"). While the essay does repeatedly mention the digital transformation, even if it is not specifically reflected in the argumentation (cf. Sect. 2.1), there are hardly any references to the "green". Sustainability is mentioned as a goal, and the "sharing economy" is cited as a linking element between "blue" and "green" (309). However, no reference is made to the foundations of a programmatic integration of the two fields. Without this being explicitly stated, the impression arises that the object-oriented "Ur-philosophy" criticised by Floridi is both the cause of the crisis of the political in today's information society and the cause of the ecological crisis. This might make it possible to address the challenges of both the "blue" and the "green" simultaneously with a single approach. The thesis that both crisis phenomena have a common cause and that they can be cured by the same therapy is, however, neither explained nor substantiated.

This is regrettable, especially because Floridi's focus on relations would certainly have provided an opportunity to address the relationship of humans to nature, to criticise traditional relationship patterns and to advocate the reorganisation of this relationship in the face of the ecological crisis.<sup>25</sup> The author at least hints at this in passing (316). Elaborating this reading of relational ontology might open a way to think the human-nature relation beyond the exploitation scheme that is at least a concomitant of the political phenomena Floridi criticises, especially Thatcherism and Trumpism. Of course, this consideration leads back again to the assumption that Luciano Floridi's real target is individualistic neoliberalism (see above). It is plausible that this would neither allow a "social human project" nor an "ecological human project" and certainly no justification of a "mature information society", but be its negation. These thoughts would require deeper consideration.<sup>26</sup>

### *2.4 On the frames of reference underlying the argumentation*

The "naivety" Luciano Floridi consistently adheres to leads, as intended by the author, to a very nice flow of argumentation, unencumbered by too many footnotes and references, which often turn scientific texts into a linguistic labyrinth. However, there is a downside to this "naivety": again and again, questions about the frame of reference of the arguments and assertions arise while reading. To give just a few examples, there is frequent talk of "good" and "bad" politics, often also of the

<sup>25</sup> Jahn/Becker (2006).

<sup>26</sup> WBGU (2019).

“right” choice, without specifying the criteria for good and bad. Sentences like “Today, there is no lack of good policies” remain un-commented, as if these assertions were general consensus. There is no explanation of which policies are meant and which actors find them good and for what reasons. Floridi presupposes the consensus instead of substantiating the sentence as a thesis or at least illustrating it by examples. Similarly, the philosophical “constitution” for a future information society (327 ff.) is not introduced on an argumentative basis, but appears like a constitutional text awaiting a referendum, not as a draft that would first have to be philosophically and ethically discussed.

In the self-imposed “naivety”, Floridi assumes a consensus with his readership on the meaning of “good” and “bad” in the context of politics, of the meaning of “right” and of “mature”. But this consensus apparently does not exist. Between libertarian and communitarian, deliberative and representative, European and East Asian conceptions not only a political but also a political science and philosophical debate is going on. The appeal to a common understanding therefore goes nowhere – and raises the question of what understanding Floridi’s labels of “good” and “bad” are based on. The same applies to the diagnosis of the information society. Does a sentence such as “... information societies ... are maturing before our eyes” (320) mean that they are developing according to certain normative criteria, and if so, according to which criteria, or merely that they are aging?

I also have questions about the “constitution” of a “mature information society” (327). With the certainly consensual values of tolerance, justice, peace and freedom (327), Floridi follows the European Enlightenment. Non-European cultures, where the values are possibly weighted differently and which do not have the problem with the “Ur-philosophy” to the same extent because they only got to know Aristotle in the modern age, are not addressed. I note this because I think the “mature information society” can only be understood as a global and thus intercultural form of the political. Moreover, as is well known, there is no direct path from abstract values or even principles to social order and political action. Above all, conflicts of values and goals must be resolved. However, the essay makes no reference to procedures of conflict resolution, the core element of the political (327 ff.), although Floridi sees their necessity.<sup>27</sup>

In this way, parts of the argumentation remain in argumentative limbo. The essay’s tone is stating, not discursive. It assumes certain consensuses and demands agreement. A philosophical discussion, however, would have to descend into the depths of reference frames and theories, of presuppositions and premises, of concepts and sets of criteria in order to enable argumentative transparency. Of course, I readily concede that these desiderata cannot be satisfied within the narrow confines of an essay. Luciano Floridi’s “grand narrative” rather needs a monographic book project as a suitable form.

---

<sup>27</sup> Cf. e. g. the discussion of the quotation from James Madison (325).

### 3. *Résumé*

These were my main questions. Ultimately, they can be grouped around two main themes: (1) the uncertainty about the specific difference the word "information" makes in the reasoning for a new political ontology and (2) the double problem in the "lego" metaphor: individuals in the political sphere are neither simple building bricks, but develop in the medium of relations, nor are they physical objects, but bearers of political rights. Therefore, in sum, I think the call for a binary shift from an object-centred to a relation-based ontology is both unnecessary and impossible without significantly curtailing the nature of the political.

Beyond this critical résumé, there is much approval in detail, for example regarding the future of the EU as a normative project (311, 317), the call for universal inclusion<sup>28</sup>, which in particular "must include the 'silent world'" (322), the call for recognition of human fragility (§ 56, 334), as opposed to the neoliberal meritocracy or performance enhancement society.<sup>29</sup> I also completely agree with the humanistic tone and appreciate that Luciano Floridi, with this essay, as with other publications, is not satisfied with optimising the philosophical ivory tower, but that he naively, in the best sense of the word, formulates the goal "to improve the world" (307).

In my opinion, the main merit of Luciano Floridi's essay is having opened up a major and urgent discussion. Even if there is need for further clarification, I agree with him that – in my words – the challenges of digital transformation cannot be met with some ethical guidelines on artificial intelligence or a General Data Protection Regulation. The transformation goes considerably deeper, as discussed in the essay, into the foundations of political philosophy, but also into other areas of philosophy, such as anthropology, by raising radical questions about the self-image and role of the human being.<sup>30</sup> Digital transformation brings about shifts in fundamental configurations, for example, when decision-making power is transferred to autonomous systems. The traditional subject-object constellation with the human being as subject and technology as object is challenged, partially even becoming obsolete, or is at least undergoing a major transformation. Increasingly, technology is becoming the subject and human beings the objects of machine decisions. Here, philosophy is called upon not so much in its role as ethics, but rather in a hermeneutic role to recognise and understand the ongoing and sometimes insidious changes. The concept of hermeneutic technology assessment is a proposal in this direction.<sup>31</sup> There is plenty for philosophy to do.

I would like to emphasise Floridi's observation and diagnosis of an "infraethics" (323 ff., cp. Sect. 1 above). Even though traditional mass media such as daily newspapers, radio and television are not value-neutral information infrastructures, but are each subject to preferences and interests that restrict the freedom and autonomy of their users and even lead to filter bubble phenomena and manipulation, the im-

<sup>28</sup> Grunwald (2019b).

<sup>29</sup> Grunwald (2013).

<sup>30</sup> Grunwald (2021).

<sup>31</sup> Grunwald/Hubig (2018); Grunwald (2019b).

portance of the intermediary between the world of phenomena and social mass communication has multiplied in the information society. The concept of “infraethics” is a central finding of Luciano Floridi’s essay and is, unlike the call for a new political ontology, specifically linked to the information society. Floridi demonstrates how the conditions for moral judgment and hence also its outcomes are influenced by software here. The essay provides a basis for further reflection, which I would like to touch upon only briefly.

It is striking that Luciano Floridi uses the word “power” very sporadically, and if so, then always as “political power”. However, a characteristic of the information society is that power is to a considerable extent transferred to the developers and providers of software applications. We must urgently ask who is shaping the “infraethics”, that is, who is developing and implementing the underlying technical infrastructure and thus exercising significant power. This moral and political power, for instance of Silicon Valley companies, is owed to an economic monopoly position and is not authorised by any democratic legitimation to regulate moral judgement and human action at a global level (cf. the short discussion on “software as an institution”, Sec. 1). This situation is not compatible with a “mature information society” according to the philosophical “constitution” (327 ff.). What can be done?

At present, public debate is dominated by the impression of a self-dynamic development of digitalisation in the fatalistic tradition of technological determinism.<sup>32</sup> Digitalisation is viewed like a high-speed train that can neither be stopped nor influenced in its direction. Accordingly, society and individuals would be forced to merely adapt to the “infraethics” used by a few to exercise power over the many. This rhetoric operates with (supposed) arguments of practical constraints and a (likewise supposed) lack of alternatives. But it no longer asks about the actors behind the digital progress, their values and interests, about power, influence, responsibility and legitimation. It is important to expose this narrative as ideology.

Because: Technology and innovation must be *made*. Every single line of a source code is written by humans. Software runs on hardware, which is also produced by humans, or by machines which have been developed and programmed by humans for this purpose. Algorithms, robots, digital services, business models for digital platforms or applications for service robots are invented, designed, manufactured and used by humans. Search engine software, the algorithms of Big Data technologies and *social media* are all developed and implemented by human actors – namely by *specific* actors. The makers of digitalisation usually work in companies, organisations or secret services. They pursue certain values, have opinions and interests, follow a corporate strategy, political guidelines, military considerations, etc., which influence their decisions and thus global “infraethics”.<sup>33</sup> Voices from citizens and civil society are ignored. The principle of universal participation (§ 17, 331) or inclusion<sup>34</sup> is severely violated when values and interests of a few global corporations

<sup>32</sup> Grunwald (2019a/b).

<sup>33</sup> van den Hoven et al. (2015).

<sup>34</sup> Grunwald (2019b).

implement the "infraethics" for the whole world and thus exert non-legitimate influence.

However, there is not *the* digitalisation or *the only* way of digitalisation into the future. Instead, the future of digitalisation is a space of possibilities full of alternatives whose diversity is also related to the values and interests of their creators. Which of these will one day become reality is not determined by technology but depends on many decisions at the most diverse levels, in companies and data corporations, in politics and regulation, in markets and user behaviour. Therefore, we can regain a *formative view* on the further development of digital transformation. Instead of anticipatory adaptation to the supposedly self-dynamic development of digitalisation, it is about shaping this development in terms of a social will, perhaps even a "social human project" in the sense of Luciano Floridi. I think a mature information society cannot be achieved without society regaining its ability to shape itself including its technologies, which is ultimately also a question of power. Luciano Floridi indicates this briefly in the final section of the essay: it is about the "governance of the digital" and about overcoming the risks of the "colonising monopoly". It is not only worthwhile to continue thinking in this direction, but I think it is even essential.

I enjoyed writing this commentary and it provided me with new ideas. I think the approach is refreshing, although provocative in its radicalism. But the latter also belongs to the best of philosophy: exploring new ways of thinking. I hope that Luciano Floridi's witty suggestions will be widely disseminated and actually will make an at least small contribution to improving the world (307).

### BIBLIOGRAPHY

- Anscombe, E. (1958), "Modern Moral Philosophy", in: *Philosophy* 33(124), 1–19.
- Blühdorn, I. (2007), "Sustaining the unsustainable: Symbolic politics and the politics of simulation", in: *Environmental Politics* 2, 251–275.
- Bostrom, N. (2014), *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*, Oxford.
- Brown, I./Marsden, C. T. (2013), *Regulating Code. Good Governance and Better Regulation in the Information Age*, Cambridge, MA.
- Buber, M. (1923[2008]), *Ich und Du*, Stuttgart.
- Coenen, C. (2010), "Deliberating Visions: The Case of Human Enhancement in the Discourse on Nanotechnology and Convergence", in: Kaiser, M./Kurath, M./Maasen, S./Rehmann-Sutter, C. (eds.) (2010), *Governing Future Technologies. Nanotechnology and the Rise of an Assessment Regime*, Dordrecht, 73–88.
- Coenen, C./Ferrari, A./Grunwald, A. (2018), "Wider die Begrenzung der Enhancement-Debatte auf angewandte Ethik", in: Erny, N./Herrgen, M./Schmidt, J. (eds.) (2018), *Die Leistungssteigerung des menschlichen Gehirns*, Wiesbaden, 57–85.
- Ferrari, A./Coenen, C./Grunwald, A. (2012), "Visions and Ethics in Current Discourse on Human Enhancement", *Nanoethics* 6(3), 215–229.
- Frank, M. (1986), *Die Unhintergebarkeit von Individualität: Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer 'postmodernen' Toterklärung*, Berlin.
- Greely, H./Sahakian, B./Harris, J./Kessler, R./Gazzaniga, M./Campbell, P./Farah, M. (2008), "Towards responsible use of cognitive-enhancing drugs by the healthy", in: *Nature* 456, 702–706.
- Grimmelmann, J. (2005), "Regulation by Software", in: *Yale Law Journal* 114 (2005), 1721–1758.



- Grunwald, A. (2017), "Abschied vom Individuum – werden wir zu Endgeräten eines global-digitalen Netzes?", in: Burk, S./Hennig, M./Heurich, B. et al. (eds.) (2017), *Privatheit in der digitalen Gesellschaft*, Berlin, 35–48.
- (2013), "Are we heading towards an 'Enhancement Society'?", in: Hildt, E./Franke, A. G. (eds.) (2013), *Cognitive Enhancement: An Interdisciplinary Perspective*, Dordrecht, 201–216.
- (2019a), *Der unterlegene Mensch. Die Zukunft der Menschheit im Angesicht von Algorithmen, Robotern und Künstlicher Intelligenz*, München.
- (2019b), *Technology Assessment in Practice and Theory*, Abingdon.
- (ed.) (2021), *Mensch, wer bist Du? Transformationen menschlicher Selbstverständnisse im wissenschaftlich-technischen Wandel*, Freiburg.
- Grunwald, A./Julliard, Y. (2005), "Technik als Reflexionsbegriff – Überlegungen zur semantischen Struktur des Redens über Technik", in: *Philosophia naturalis* 42 (2005), 127–157.
- Grunwald, A./Hubig, C. (2018), "Technikhermeneutik: ein kritischer Austausch zwischen Armin Grunwald und Christoph Hubig", in: *Jahrbuch Technikphilosophie* 2018. Arbeit und Spiel, Baden-Baden, 321–352.
- Hurlbut, J. B./Tiroshi-Samuels, H. (eds.) (2016), *Perfecting human futures. Transhuman visions and technological imaginations*, Wiesbaden.
- Jahn, T./Becker, E. (2006), *Soziale Ökologie. Wissenschaft von den gesellschaftlichen Naturverhältnissen*, Frankfurt/New York.
- Kurzweil, R. (2005), *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*, New York.
- Lessig, L. (1999), *Code and other laws of cyberspace*, New York.
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue: A Study in Moral Philosophy*, Notre Dame.
- McLuhan, M. (1962), *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, Toronto.
- Nida-Rümelin, J./Weidenfeld, N. (2018), *Digitaler Humanismus: Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, München.
- Orwat, C. (2011), "Technology assessment of software-intensive critical infrastructures – A research perspective", in: HeiB, H.-U./Pepper, P./Schlingloff, H./Schneider, J. (eds.) (2011), *Informatik 2011. Informatik schafft Communities*, Bonn.
- Orwat, C./Raabe, O./Buchmann, N. et al. (2010), "Software als Institution und ihre Gestaltbarkeit", in: *Informatik-Spektrum* 33 (2010), 626–633.
- Radin, M. J. (2004), "Regulation by Contract, Regulation by Machine", in: *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 160 (2004), 142–156.
- Simmel, G. (1890), *Über soziale Differenzierung*, Leipzig. [www.deutschestextarchiv.de/book/show/simmel\\_differenzierung\\_1890](http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/simmel_differenzierung_1890) (16. 1. 2019).
- van den Hoven, J./Vermaas, P./van de Poel, I. (eds.) (2015), *Handbook of Ethics, Values, and Technological Design*, Dordrecht, 67–86.
- WBGU – Wissenschaftlicher Beirat Globale Umweltveränderungen (2019), *Our common digital future. Flagship Report*. <https://www.wbgu.de/en/publications/publication/towards-our-common-digital-future>

Karlsruher Institut für Technologie  
 Institut für Technikfolgenabschätzung und Systemanalyse (ITAS)  
 Karlstr. 11  
 76133 Karlsruhe  
[armin.grunwald@kit.edu](mailto:armin.grunwald@kit.edu)

# Out of the Box – into *the Green and the Blue*<sup>1</sup>

A Plea for a Post-humanist Information Society

Ruth Edith HAGENGRUBER (Paderborn)

## 1. *Out of the box*

Around 1500, a century on the verge of a new age – comparable in part to ours, as the age of the multiplication of knowledge was about to arise and the new printing technique changed the world of texts, knowledge and images – the collapse of Aristotle’s knowledge hierarchies was prominently depicted in Hans Baldung Grien’s woodcut, “Phyllis riding Aristotle”. It was by no means a singular event, but “re-produced” a thousand times in a thousand styles. It was the evidence that the “boxes” of dominion had been turned upside down.

At that time, Aristotle was a target of critique in various ways. His preferred organization of human society was quite clear. There was a man, a wife, a slave, a house, and a community and all this formed the ontology of his description of society. Each person, animal and plant was pressed into its corresponding “box”, which gained its essential meaning by being “part of” of a function-driven hierarchy.<sup>2</sup>

There was another Aristotelian concept that broke down during the age of humanism. The earth was the center of the universe, as everything fell upon it, Aristotle claimed, organizing spherical boxes in the universe which were piled on top of each other, although they groaned and creaked when applied to clearly perceived phenomena. In addition to the prominent subjugation of women and slaves demonstrated in the Aristotelian political hierarchy, the stiff ontology that also branded his cosmology was shown to be wrong. Neither was the earth the center of the universe, nor were women the receptacles for male seed.

Cosmic and political hierarchies were questioned. Giordano Bruno was burned, and Tommaso Campanella spent twenty-seven years in prison, both punished for pointing out the shortcomings of Aristotle’s ontology. As a better option, they were

---

<sup>1</sup> This essay is a comment to Luciano Floridi’s investigation into the “The Green and the Blue”, presented in Floridi (2020). He defines the concept of the Green and the Blue: “The title of this article takes up an idea, expressed in an article I wrote some time ago, on the need to unite green environmental policies (green economy and sharing economy) with blue digital policies (service economy), in favour of an economy of experience, that is, centred on the quality of relationships and processes, and not so much of consumption, that is, not so much centred on things and their properties.” (309)

<sup>2</sup> See Aristotle, *Politics*. See also Floridi (2020), 311.

eager to present a philosophy based on the art of memory in Bruno's work, presented in the metaphysics of a functionalizing model of interrelatedness. In this model, a unit is not seen as an immobile entity, as a part in a system of wholes, but as the capacity to entail differences, the more, the wider, the better and the stronger. The turn from a part-whole driven ontology to a perspective of things as objects of information began.<sup>3</sup>

Platonism returned after having been hidden and even forbidden for many centuries. A new thinking emerged. It was what we define as the age of Humanism, which changed the prevailing political and ethical ideas of the time. Due to this change of thought, the sciences, absorbing the new information of interrelatedness, re-emerged and flourished after first having to combat the Aristotelian cosmology, biology and more.

What is branded as the Renaissance idea was the endeavor to prove how things in the world were the opposite of what Aristotle had preached. Everything was connected to everything, and knowledge was, according to the metaphysics of Tommaso Campanella, the ability to bridge the strongest opposites. Knowledge is defined in Campanella as the capacity to integrate the most striking differences, as it was meant to understand the implied similarities within. Instead of division and boxes, it created a world of interrelation and a completely different kind of scientific architecture.<sup>4</sup>

The new philosophy of that era criticized a scientific system based on fixed categories and the identification of entities by means of their functions. The "lego-like" structure (Foridi 2020, 311) had to be overcome, as it narrowed the possibilities of thinking about reality. Reality was frozen in an hierarchically organised ontology, completely contrary to what Plato had questioned. Plato followed the example of "emerging knowledge", as he presents in the *Meno*, when the slave is able to recollect the knowledge of the squared square, one of the many epistemic features combatted in Aristotle's ontology. The Aristotelian theory of vision subjected the whole cosmos to the perspective of the human being and confirmed his perspective of the white male through vision and function.

Based on these functionalized units, a static society and knowledge theory was established. It could not reflect the real world, but in a tautological confirmation it reflected a reduction of a complex world structure, which organized its organisms, bodies, cities, states and plants into "wholes" claimed to be more than the parts.

Aristotle was derided by the new cosmologists and by women during the Renaissance. They all left the box of his world construction. Women overturned the box Aristotle had designated for them. Others moved the earth away from the center of the universe where it had been fixed, also for reasons of hierarchy and the confirmed vision of a human-centered definition of the cosmological movements.

The political innovators of that period agreed with this. Be it in Thomas Morus'

<sup>3</sup> This is strongly defended in Cassirer's early writings, such as *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910), and his later writings. See there chapter two, "Kampf der Platonischen und Aristotelischen Philosophie".

<sup>4</sup> Campanella (1637). See also Hagenruber (2015).

*Utopia* or in Tommaso Campanella's *City of the Sun*, the cosmological as well as the social relationships were reorganized. Campanella created a different understanding of sciences, in which different sexes, different nations, and every part of the universe interacted with each other to the advantage of all. It was a decisive step toward leaving the box. Social organization and encyclopedic interest formed a new understanding of science that reaches into our present age in a forward looking way, because it explains and determines sustainability through diversity. One's own measure of knowledge is measured against the measure of the other. Thus, there is no determination without taking the other into account (Hagengruber 2015). There is even no place for humanity's supremacy over nature and the cosmos.

## 2. *Beyond humanist and scientific ideals: The World of the Green and the Blue*

The system of the Aristotelian "box" delivers a political and consequently also a scientific system that defends and is bound to an epistemology of hierarchies. Therefore, the age of Humanism is still the ideal of a liberal political society that combats the constraints of white male supremacy as presented in Aristotelian politics and was meant to understand all humans being equal, though it failed in doing so, as we clearly understand today. Even today, these humanistic ideals still feed the principles of those who see themselves endangered by the power of an information driven society. The claim for personal rights, founded in the age of Humanism and defended throughout the history of political thinking, is the shield against a new knowledge system that seems to deprive the individual of his/her rights which were created in that era and have formed our political self-understanding since then.

Humanistic values shaped in an anti-Aristotelian period in European history determine our political judgments as well as our political taboos. They impart who is on the good side. Their claims are repeated in the journals and drive the division between good and bad. The European value system that defends and protects the free and equal individual against being pressed into the boxes of tyrannical hierarchies is one of the most important contributions of this philosophical tradition to the world's value catalogue. Secure fundamental and individual rights, the freedoms of speech and assembly, and the right to express opinions and criticism stem from this, opposing the hierarchical box system which was and still is seen as tyrannical, thus being an important ethical weapon against those who deny it. Kant emerged as the great philosopher who articulated this new freedom as one that is logically compatible and coherent in itself. We can all be equal and free. Kant's definitions are the basic inspiration for the United Nations and the fundamental basis for a political philosophy of equality, the non-racist, non-sexist, and non-supremacist coordination of free individuals, though we are not completely sure how far Kant was able to follow his own ideas.<sup>5</sup> And yet, this was one step of many to go towards *the Green and the Blue*.

<sup>5</sup> Kant (1795/1968), *Zum Ewigen Frieden*, see "Dritter Definitivartikel zum ewigen Frieden", "Das Welt-

Kant's breakthrough opened up the social space, but also that of science (Kant, Critique of pure reason, § 1–7). When he made space a property of the subject, the social and physical world were changed. He had overcome the physical space system that still imprisoned the scientific world, shaped by the “absurdities to be found in Aristotle and Newton”, as Du Châtelet stated (Naturlehre, preface X).

The philosophy of the interrelatedness of the knowledge space did not only change the philosophy of social beings, but also extended our view of the world and where the social beings were nested. The humanist-based supremacy of the Anthropos had to be overcome. Newton's closed space was another obstacle on this path. The things we perceive are not to be found in a vessel named space. Space is the condition of our understanding of anything there is, a dimension that we presume in order to create a world of related entities, also dependent on our capacities and imagination.

The next step on this path “out of the box” is described by Floridi's *Fourth Revolution* paradigm (2014, 21). The human being had been displaced from the center of the universe and did not like the Copernican revolution. Further, humans were expelled by evolution theory from being the peak of the biological kingdom or the masters of their own rationality when Freud shattered the illusion of the conscious subject. The last realm was that of human intelligence, but Turing displaced humans from this privileged position. Now, we are back in the world. The megalomania of anthropocentric pre-eminence has not necessarily been lost with the rise of the intelligent algorithm, but its use can be understood as a free decision to better understand and to take into account the world's complexity regarding its importance for the human being. Man made himself small again to survive.

Post-humanism says that the human being has become aware of its own part in the interrelated world of *the Green and the Blue*. Human excellence leads to the insight that the machines we have created help us to understand that true supremacy means understood dependencies and interrelatedness. It requires a lot of intelligence, whether from machines, humans, or nature, to understand that renouncing the idea of pre-eminence is part of a true insight and its denial is a cause of harsh cruelties.

The post-humanism of *the Green and the Blue* is only another step in the series of “lost uniqueness” and domination. It is the path to a new way of understanding ourselves as “inforgs”, that is, as organisms to the extent that who and what we are results from the information we have about a topic. Further, this information is not objective or static, but emerges in a phenomenon resulting from the informed relations it is a part of and it knows about.

The frontiers of space have been broken down, as well as the arrogance of the egocentric (white male) human. Science is now broadly understood as being part of the big “infosphere” (Floridi 2014, 24). There is no archidemic point of view, either to the good, or to gain knowledge. There is no single action of goodness, but for

---

bürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein”. Doubts are raised if Kant came up to his own demands, compare the debate at the Brandenburg-Berlin Academy, questioning Kant as a racist: Esser/Willaschek et. al. (2020/21).

every single relation there is the demanding challenge to adapt to the needs and the existence of *what there is*. *What there is* expresses itself through information.

While the humanists subjected the world to the servitude of the liberty of the white European male, going beyond this humanistic view into a post-humanist world means to understand that we are connected by the information we gain about where we are nested. The *post-human being* characterized itself by what it is able to integrate into its own understanding, that of males, females, animals, plants, stones and water, valleys and flowers. It sees *the blue* not only as the collection of a party of people or nations, but as the open schematism that entails the social life in this world, whose borders are liquid towards *The Green*, which is not "the other" to *The Blue*, but both are representations of interrelated re-identified entities, different, as seen from a different perspective.

This info-space is a huge relational pattern system that emerged by our own activity and by the means of digital information. This kind of understanding does not appear for the first time. It is an ongoing striving to understand the world more profoundly. Finding ourselves in a different way thanks to the invention of our own imagination and technology, we make ourselves aware of being part of the age of the post-humanist information society. Our responsibility is growing as our knowledge does. It extends far beyond us, into *the Green and the Blue*.

### 3. Mapping the multitude<sup>6</sup>: A new epistemology

When the physical universe is seen from this dynamic point of view and when this interrelation<sup>7</sup> becomes a reality for society and the world of "matter", that is the physical universe, then it is the information gathered that counts and expresses the process of exchange and relations. It is the other to the "Aristotelian-Newtonian Ur-philosophy of things", squeezed by and in time and space, and its concept of action is defined by the function of the organization of the "boxes". It leaves behind the concepts of "body, organism, or system, ... coordination, cohesion etc. ... all based on this Ur-philosophy" (Floridi 2020, 325).

What we experience now, quite differently, as we "de-individualize" and "re-identify" (Floridi 2014, 26) is to understand that we are part of the knowledge structure and part of the universe of *the Green and the Blue*. This changes our idea of "humanism", and consequently our idea of science. The box-pressed contents of

<sup>6</sup> Some of these ideas I have presented in Hagengruber (2005).

<sup>7</sup> See Floridi (2020), 315 note 7: "All entities are reducible to bundles of properties, and all properties are reducible to n-ary relations, so all entities are reducible to the totality of bundles of relations. Behaviours and changes in properties of entities are then reducible to state transitions, and the latter are reducible to transitions from one set of relations to another. In short, one can use the vocabulary of relations to speak of entities, properties, actions, and behaviours—and that is all that is needed. Note that this is not a metaphysics, but a way of describing the world at a relational, instead of substantial, level of abstraction. That is, it is an epistemological ontology."

science have passed by. They were the ladder that is now useless in the world of informed interrelatedness.

Being confined to an informed interrelatedness means finding its limits in the actual situation, in the understanding of being interrelated by the information we gather and connect, i. e. in algorithms. It is not yet Utopia, but it is truer to reality than living in the box. The *informed interrelatedness* sees clearer about its own confinement. The process of knowing and understanding speeds up, becomes wider, more open. It is not less stable, though it is less fixed. It is prone to deception, but it also reflects *what there is* with greater probability and approximation.

Perhaps the advantage of the *informed interrelatedness* that forms the *post-humanist information society* can be compared to the advancements in science, which are all for the good and the bad, as there is no good without the bad, no knife that is limited to cutting bread and incapable of causing pain. Its progress might be understood as analogous to the invention of the microscope in biology and medicine. Now we see more clearly what has always been there, and this is why we are urged to see things differently. The *ambits of validity* of what we understand are new, varying with what we thought we knew, and providing a different view of reality. It is similar to what happens to Einstein's famous formula  $E = mc^2$ , which substantially changed our view of the cosmos, but it takes time to understand how it shapes our physical reality. It creates and it exists in an *ambit of validity*, which is not a box, but a well-defined inter-related status from which various things emerge, not seen in this form up to now.

The status of *informed interrelatedness* is a kind of *ante quem*, instead of the *post quem* box world of stiff ontologies. It, so we hope, comes a step closer to the world as it is. Take, for example, the divisions of the box-ontology, that create obstacles of knowledge where no obstacles are in the real world. Take the example of the apple in the world of scientific description. Though chemical and physical patterns allow predictions regarding this within their own ontologies, and they share the same reality, their formal descriptions are nearly incompatible. It seems as if they are only loosely connected, if at all, divided because of their representation of reality. The world of informed relations offers its *ambits of validity*, which do not know these boxes but promise to proceed differently, acting on the basis of reality-based learning algorithms, for example (Hagenruber/Riss 2007). When an ontology of "bricks" and "boxes" creates and limits knowledge, *informed interrelatedness* seeks to enlarge the data-based reality, and to overcome the constraints of limited domains of knowledge, as the essential part of its epistemology, seeking in this process to approximate reality on the basis of its information.

#### 4. Digital tribalism

Algorithms are not perfect and machine learning is constrained, seemingly a miracle, for good and bad, a mighty tool compared to what we knew before and to what we were able to make available before the information age. Information was limited to a few who used it as an instrument, for good and bad. Now, it is open to

the masses. Technology is constrained by those who define and create it, and even more by those who use and abuse it. Though these tools deliver information to bring us much closer to *the Green and the Blue*. What is valid for Aristotle's "knife" is true for anything in the world. There is no "good" per se. This, of course, also holds for any machine-learning application. The threat that comes with this informational capacity is not smaller than those before. Specifically tailored attacks simulate taking over states and infrastructures and deride the trust of an informed world view. As we see more clearly and as we see more, the "naïve-fiction" (Floridi 2020, 310) built upon the trust that we are moving forward is in danger, as it always has been.

Algorithms have always dominated our lives and have always helped us to get from one place to another. We have learned to "know" and also to understand as we begin to understand the procedure, as did Socrates in the *Meno* with the slave and as did Plato, when he explained the power of knowledge: To know the way to Larissa, you must not have gone there (*Meno* 97 b).

The capacity provided by machine processing follows a seductive implication. However, the fact that this information production records a huge (not infinite!) number of things, and each term can (theoretically) be characterized by a huge (not infinite) number of properties, the result of this multitude *is not* what mirrors reality. It occasionally does not make sense at all. But this seems to be the most difficult to understand, when the surprising capacity of these knowledge tools provides us with so many hits. The sense of it is not implied. It has no meaningful presentation of the knowledge of the world. We even have to rethink the tradition of European philosophy, that dreamt the (white males') dream that the machines could drive the algorithms back and forth and thus know the past and the future, as was provided in Leibniz and dreamt by Laplace and is still the dream of Domingos (2015) and many others. This world cannot be algorithmically reduced to its starting points, but it is possible that the best of all possible algorithms provides predictions and tendencies. Though it must also be admitted that these never predict the future, as they are all built upon ideas (and thereby the selection of entities) of *post quem* data. The data procured by learning machines provides powerful insights, but can never forecast reality, although it produces abstractions that can be roughly applied to our understanding of reality. These abstractions do not include enough information to catch reality, but do offer a much broader base by including parts of information that were previously neglected, as we were not able to process it. Now we have instruments to do so, but hereby also instruments to abuse the material helpful for insights. It is not *re-production* of the world. Much more, it is the end of the myth of the world's reproducibility.

The *Utopia* by Francis Bacon is an example of a utopian scientific understanding that has come to its end now, as the age of the dream of Francis Bacon of full reproducibility seems to be fulfilled. But the contrary is true. The more data we have, the better we understand that it is an infinite process to include the information about *what there is*. The *New Atlantis* of Bacon is the model of an exploitive technology that dominated previous centuries. Science is no longer the means of reproduction nor of imitating the world as it is.

The idea of technical reproduction usually ignores that technology is infused with



“values”, values understood in the sense defined in this context as the selected re-arrangement of information and consequences. That is, applied technology infuses its application with something new, which adds to and even distorts a process it supposedly replicates. The idea that a part of nature could be used and selected as reproducible is due to “box” thinking, which has now been dismissed. The philosophical ideas that defined the last centuries assumed that the reproduction of the “boxes” of reality were a “value free” technology. Mathematics, economics and other agents could act upon them without taking into account that the action itself produced changed conditions. The applied “objective” methodologies were based on the assumption that the “box-entities” were not related to other complex parts of nature or society. It was a long and painful process to understand that “values” express these interrelations, which could not be otherwise expressed. (I will come back to this issue, presenting how Max Weber argued for such an “objective” methodology). The “values” denied by former methodologists are in truth these unknown relations and interrelatedness that are now better understood by means of information technologies. With “values” we make explicit what otherwise remains “implicit knowledge”.<sup>8</sup>

Today, thanks to the tools of artificial intelligence, we also better understand what “artificial morality” is, that is we understand that all these processes of *the Green and the Blue and The Grey* – if we attribute grey as the symbol of the tools of information – are intertwined. It is now necessary to build a new kind of value determination that is able to give us a lead in the handling of this immense amount of data.

As there is no way to change the extirpable fact that things can be used for good and for bad, we are aware that in the age of an *Information society*, we become victims of manipulated interrelatedness. While technocrats still dream the dream of creating master algorithms that forecast the present and the future, the race to infinite knowledge through different methods is, nonetheless, a limited one. Each algorithm, be it evolutionist, symbolist, based on the connectionist method, or on the Bayesian procedure, only select data according to a given scheme. As differently as all these methods function and connect data, this is true for them all. Even bringing all these methods together does not erase the basic problem, that the selection and connection of data is not “reality”-like, but a “valued” picture of reality. The outcome is never a description of the real world, but an immediate specification of possibilities that statistically matches reality. This outcome reflects values within the applied connections of numbers. The “morality” of artificial systems is what has proceeded patterns of actions determined by determinants. However, the “maladie de l’humanité” has not been erased by it. The abuse and manipulation of data is an act of bad intention, but it is true that all data is manipulated information as the construction of data description is not “real”. Any algorithm is selection driven and, of course, by no means reflects the real world, but the elements of the technology used. However, many individuals no doubt feel ensnared by it.

---

<sup>8</sup> Polanyi (1966), Nonaka/Takeuchi (1995).

Ayn Rand, the defender of capitalist thought and of the human creative mind brings in an interesting point. She completely ignores that there is a European humanist tradition and denies that the humanists, among them many women, gave birth to the struggle and fight for equality and liberty (Rand 1990). She holds that "the concept of man as a free, independent individual was profoundly alien to the culture of Europe. It was a tribal culture down to its roots". Though this is contrary to what is defended here, her definition of the tribal interestingly fits with what is happening today in social media. What Rand describes as the failure of a tribal culture is applicable to the algorithmic-driven organization of society. In her view, tendencies such as anti-globalism, racism, and superiority are based on irrationalism and the negation of the individual. The comparison of algorithms employed in social media with factors of tribalism is convincing. Though algorithms are based on Big Data and provide knowledge that allows us to understand the world more inclusively, these algorithms organize all data-providing individuals according to their scheme of community, which ends in a *manipulated interrelatedness*.

And as the navigation system sometimes leads you into the wrong road and you need reality, for example in front of a river you do not want to drive into, or a one-way street where it is too dangerous and unlawful to drive, you need to find a way out, though you do not doubt the helpfulness of the GPS per se. This example, easy to understand, is also true in all the cases where automata lead the selective procedure. But as we find ourselves within it and guided by it, this "new world" appears convincingly similar to the "real" world. You find yourself a part of entities you never thought you would be. You find yourself forced into a "tribe"; the machine has subsumed you. "Likes" and "dislikes" create entities and groups.<sup>9</sup> These functions are a new kind of tyranny that adds you to boxes you did not previously belong to, or at least, that do not fit to you, seen and understood as an interrelated being.

These machines do not want to control our future and do not want us to hate our neighbor, as tyrants did. The algorithmic tribalism is a provision, not a physical threat. This does not mean that it is less dangerous. More than ever, a liberal spirit, the insistence on transparency, and education are the keys to overcoming this threat.

### 5. Can AI be a good thing? A try

The paper *the Green and the Blue* asks how political thinking and practice in a mature information society can be patterned. Floridi brands his view as a "naïve" approach if "forward" is a return to naivety. "This shift, he holds, is more flexible, inclusive, and unbounded".<sup>10</sup> How does artificial intelligence help to support the

<sup>9</sup> I am grateful to Dorian Weiss for bringing together the procedure of social media algorithms and tribal collectivism in Ayn Rand in the seminar.

<sup>10</sup> Floridi (2020), 316: "naïve-fiction" to use a neologism—has been pursued in this article to give space to social altruism; to the intergenerational pact; to care for the world; to the sense of common homeland; to

good we are striving for? The good defined and asked for is not a new God, it is the understanding of being interrelated. To know more is the only way to follow the good and to do better.

When we apply these ideas to the realm of economics they become clearer, as so many of the failings of capitalism are due exactly to this ignorance and lack of information. The idea that the implicit ethics of an information society can perform a turn from quantitative economic growth theories towards a “new” economics of quality is therefore justified (Hagengruber 2020). Though the application of AI has disruptive effects on the economy and society and demonstrates a new kind of monopoly and economic concentration and has deepened the gap between developed and developing countries up to today, it is not absurd to ask if informed economics has a favorable effect on economics when drafted on the above basis. The question of how to sketch an inclusive and sustainable technological change, proposed by Gries (2020), is a necessary demand on the possibilities of AI: inclusive, sustainable and paying attention to human’s nestedness.

We all understand and have long been confronted with the absurdity of a growth economy. Robert Kennedy’s famous speech on how we count and what we produce for the wealth of a nation caricatured this reality many years ago (Kennedy 1968). Yes, AI driven economics can be used and can contribute to the much needed market transparency, always blurred by social and capitalist hierarchies, to end or to reduce the impact on the environment and the effects of exploitation. The Big Data administration has the capacity to unveil those secrets of “hidden economics”, that have been active in the economic background and whose effects have been so misunderstood and misjudged as being non important parts of it, therefore ignored and negated.

AI has the capacity to provide the means to enforce the change from a quantitative to a qualitative economics and to support a more inclusive and a more qualitative growth. Decisions made in economics can become more transparent, taking relatedness into account in the decisions that define the economic process and that influence its effects. The question is, how can *informed interrelatedness* make the still hidden but relevant processes visible and, even more, eventually bring them into an accountable context to drive a change for the better?

The neo-classicists and those driven by the phantom of an economic “objectivity” ignored the “value” factors and prominently and actively argued to deny, ignore and expel them wherever they became visible. Max Weber argued that value-driven subjectivity was irrational. According to Max Weber, macroeconomics and price stability require destroying and discarding food. Value-driven subjectivity abhors and forbids these actions, that however cannot be part of an objective economics, that must ignore these subjective factors of irrationalism and morality. Max Weber, of course, was not the only one to hold this belief, but the one who discussed the

---

civil and ecological liability; to the political vocation as a service towards institutions, the State, and the *res publica*; to a cosmopolitan and environmentalist vision of the *human project*, understood as a society and life that we would like to see realized in the world; and finally the possibility of talking about good and bad politics.”

conflicts between the objectivists and the (ir)rationalists.<sup>11</sup> This ignorance and active exclusion of information, however, has its price, as we know today. Economic goods are presented in a box-world; they perform as "cut-outs", cut off from any relation it is nested in.

Realities that are closely involved in an economic product and related to it, in the sense to what we understand to be a part of a holistic economics are actively ignored. In doing so, many relations, services, are also cut off, reducing the importance of many activities and goods that are part in the good-productions, such as the services of people, mostly that of women, the service of good education, of growth relation and much more. As an ignored part of the good production, the ignored, though interrelated parts present themselves today. This refers to the economic impact of forests lost, pollution, the toxification of the environment, of animals and of ourselves. The supporting issues of the economic processes, such as forests erased, the servitude of women, white predominance, healthy or unhealthy food, are not taken into account when production costs are calculated. This ignorance leads to circumstances of human, animal and environmental exploitation. All these issues were judged as not relevant for the production process; now, in the age of an information society it is pulled out of the box to make us understand the causes of our ignorance and consequently our wrong doing.

"Good economics" is compatible with the world of *the Green and the Blue*, and artificial intelligence and the means it provides is a powerful tool to support our changing path in this new direction. This new direction is not a different goal, but a different methodology to better understand. It is better, as it promises to be even closer to reality, the more we include our information about the *the Green and the Blue*. The more we are able to understand our interrelatedness, the more we will be able to organize our reality differently.

Hazel Kyrk, Professor of Home Economics, was at the beginning of that movement when she started to preach that waste management is a part of economics. She is not the only one who understood and recognized that "waste" is a productive resource. Methodologically, she understood that economic good production is not the only side of the coin. Today, waste economics is not only one of the most productive aspects of economics in the world, but also a necessary field for a wholistic economic understanding (Van Velzen 2003).

Another important factor that easily demonstrates effects of a qualitative information gain is warehousing. Big data will not only enable us to improve the circulation of goods, but also provides for a much larger and more detailed and individualized scale of products. This can already be seen in the field of individualized medicine and drugs. When the goods provided in this new economy are produced by taking into account the production interrelatedness – and this means how people are treated and goods are provided, with a view to the whole chain of production and procurement – this economy not only produces under fairer production conditions; it also contributes to a much truer cost calculation. Everything has a price: service, education, the protection of the environment. A well informed *Information*

<sup>11</sup> Weber (1991), 222–232; Hagengruber (2000), 83–95, esp. 84–85.

*Society* has the capacity to see and understand this. Over-production, super-logistics, pollution, and exploitation are becoming topics of awareness and can be handled differently when the data is permanently connected in a way we are aware of.

To better understand the interrelatedness and interdependency and to start from that basis to work towards the good in society, is the next goal.

### 6. *The post-humanist information society – A step into the Green and the Blue*

Human beings have presented themselves as political animals, as Aristotle said and humanists confirmed. From today's perspective, the Aristotelian political system was built upon hierarchies of dominion. There was a man, a wife and a slave, a house and a community and all this formed the bricks of the "boxes" that gained their essential meaning by being "part of" a function-driven hierarchy. This system of boxes was applied to communities, countries, and science. It was a first revolution when the humanists explained that this kind of dominion and suppression had to be overcome and they started to preach and to argue in favor of the equality and liberty of all human beings. Each one had the right to strive for happiness. In the age of information science, we begin to understand that we must go another step forward. Our happiness is bound into the prosperity and flourishing of *the Green and the Blue*. And it is due to the tools of knowledge that we not only understand the need for this new ethics, but that our understanding of being related is the ethics we have to follow.

Humanistic political liberalism has been an important step on our way to breaking down the dominions of our political and consequently also our conceptual thinking. Once again, it becomes clear that philosophical ideas shape the world of science and the philosophy that has dominated the "boxes of our understanding" for so long has to be overcome now. Our direction is to integrate what is possibly knowable to better understand causes, relations and phenomena. On our way to exploring this interrelatedness in its depth, intelligent machines are an important instrument to allow us to learn and to understand where we are and what we do in a much wider context.

We have moved out of the box and ahead of us lies the inclusive world, presenting itself as much more united thanks to the technological means that allow us to handle the information we are now able to gather, and to improve what we know. This is no license for other kinds of violence that can be executed by these instruments and that are already reality, such as the violence of manipulation. The post-humanist era is arising, presenting itself as another big step towards inclusion. The kind of philosophical education we need for this must still be determined. It is clear that its importance will rise with it.

## BIBLIOGRAPHY

- Campanella, T. (1637), "Instauratio in prologum instauratarum scientiarum", in: *Philosophia realis*, Paris, 1–33.
- Cassirer, E. (1910/2020), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Hamburg.
- Du Châtelet, E. (1743), *Naturlehre*, Halle/Leipzig.
- Domingos, P. (2015), *The Master Algorithm*, New York.
- Esser, A./Willaschek, M. et. al. (2020/21) "Kant – ein Rassist?", in: <https://www.bbaw.de/mediathek/archiv-2020/kant-ein-rassist-interdisziplinaere-diskussionsreihe> (15. 2. 2021).
- Floridi, L. (2014), "The Fourth Revolution in our Self-Understanding", in: R. Hagengruber/ Uwe V. Riss (eds.), *Philosophy, Computing and Information Science*, London, 19–29.
- (2020), "The Green and the Blue. A New Political Ontology of a Mature Information Society", in: *Philosophisches Jahrbuch* 127(2), 307–338.
- Gries, T. (2020), "A New Theory of Demand-Restricted Growth: The Basic Idea", in: *The American Economist* 65(1), 11–27.
- Hagengruber, R. E. (2000), *Nutzen und Allgemeinheit. Überlegungen zu grundlegenden Prinzipien der Praktischen Philosophie*, St. Augustin.
- (2005), "Mapping the Multitude. Categories in Representations", in: *Proceedings of the 3rd Conference Professional Knowledge Management WM 2005*, LNCS, vol. 3782, Berlin.
- (2015), "Soziale Organisation und enzyklopädisches Interesse", in: O. Höffe (ed.), *Politische Utopien der Neuzeit*, Berlin, 139–171.
- /Riss, U. (2007) Knowledge in Action, in Stuart, Susan & Dodig-Crnkovic, Gordana (eds.): *Computation, Information, Cognition. The Nexus and the Liminal*. Cambridge, 134–147.
- (2014), *Philosophy, Computing and Information Science*, London.
- Kant, I. (1781/1968), *Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, Vol. III.
- (1795/1968), *Zum Ewigen Frieden*, Berlin, Vol. VII.
- Kennedy, R. (1968), <https://www.jfklibrary.org/learn/about-jfk/the-kennedy-family/robert-f-kennedy/robert-f-kennedy-speeches/remarks-at-the-university-of-kansas-march-18-1968> (15. 2. 2021).
- Nonaka, I./Takeuchi, H. (1995), *The knowledge creating company*, Oxford.
- Polanyi, M. (1966), *The Tacit Dimension*, London.
- Rand, A. (1990), "Global Balkanization", in: *The Voice of Reason. Essays in Objectivist Thought*, New York, 115–129.
- Smith, B. (1995), "Formal Ontology, Common Sense and Cognitive Science", in: *International Journal of Human Computer Studies* 43, 641–667.
- Van Velzen, S. (1990), "Hazel Kyrk and the ethics of consumption", in: D. K. Barker/E. Kuiper (eds.), *Toward a feminist philosophy of economics*, London, 38–55.
- Weber, M. (1991), "Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", in: *Schriften zur Wissenschaftslehre*, Stuttgart, 176–237.

Universität Paderborn  
 Fakultät für Kulturwissenschaften  
 Institut für Humanwissenschaften – Fach Philosophie  
 Warburger Straße 100  
 33098 Paderborn  
[ruth.hagengruber@upb.de](mailto:ruth.hagengruber@upb.de)

# Reflections on Floridi's "The Green and the Blue: A New Political Ontology for a Mature Information Society"

Alexander KRIEBITZ (Munich)  
Christoph LÜTGE (Munich)  
Raphael MAX (Munich)

## 1. Introduction

The question of how morality and time interact with each other belongs to the fundamental questions of the ongoing philosophical and sociological discourse. Scholars ponder not only the extent to which normative concepts are valid across time and space, but also whether the normative instruments we inherited from the past are capable of guiding us in the present and future. Some scholars claim that our traditional instruments are insufficient for this task. In observing changing patterns of human interaction during the wake of modernity and striving to adapt ethical concepts to changing constellations of actors, the likes of Adam Smith, Immanuel Kant and Karl Marx have addressed technological advances and elaborated on how changes in the mode of human interaction translate into new forms of common institutions. In *Moral Time* (2011), American sociologist David Black described postmodernity as an extension of time, space and diversity, fundamentally altering the previously valid assumptions concerning human interaction. For Black, the advent of postmodernity is characterised by a shift from immediate and local relationships, revolving around intimate personal relations, to large and anonymous societies, which are largely disconnected from geographical and spatial constraints.

Floridi's essay takes the reader in a similar direction and addresses the changes that go along with the current societal and political transformations initiated by the recent wave of digitisation. His contribution is timely. Under the impression of a global crisis, which has put the global economy on hold for many months, and amidst fears of global disintegration, the quest for a new social contract or, as Floridi would call it, a new human project, is an urgent and highly practical matter. The quest should coincide with the development of new technologies and changing social patterns that are already transforming the world in which we live. Based on an observed paradigm shift from a structural to a relational understanding of our society, Floridi deduces that the Aristotelian approach to political analysis, which has dominated traditional thought on politics, ethics and economics, fails to decipher the tendencies of our current society or comprehend the relational nature of modern information societies. Floridi instead proposes placing the focus on the

social fabric that connects the intrapersonal relationships of our society and elaborating a new human project that directs and guides human cooperation. Although we sympathise entirely with this approach in general, Floridi's programmatic essay nevertheless begs several questions regarding the problem statement posed by the digital era, the normative concepts behind it and the implementation of the practical norms Floridi derives. For us, the quintessential questions are as follows:

- Does a digital society demand a new political ontology?
- Is the current human project capable of creating cohesion in a digital society?
- How can we implement ethical norms in a modern information society?

In the following, we present critical reflections on the questions raised and discuss the implications of Floridi's essay from an ethical perspective.

## *2. Floridi's Approach to Politics in the Digital Age*

The reflection on the three guiding questions requires a finer review of the essay's content. Describing the current state of the world using the right terminology and deriving normative conclusions for prevailing problem structures appear to be the fundamental purposes of Floridi's analysis. In the beginning of his essay, Floridi states that he seeks to improve political thinking so that it fits into the conditions of a mature information society.

For this purpose, Floridi sets out by challenging the dictum that "there is no such thing as society". According to the author, the view that social organisations purely revolve around the interests of individuals is rooted in the Aristotelian or Newtonian approach to social organisations. Floridi describes this model as a Lego-like structure because it comprehends social organisation as "units of bricks" connected to create complex structures. Floridi criticises the analysis tool or the ontological grammar employed by policy makers such as Margaret Thatcher for being incapable of reflecting the contemporary world. For Floridi, the transformation has already disrupted the traditional understanding of existence because people have disconnected "things" from the physical understanding of time and space. The presence of unperceivable worlds online has hence fundamentally altered the way we think about existence. For Floridi, this also applies to society. Apart from previously unimaginable events such as companies buying back shares or a policy of negative interest rates, the extension of social affairs and the dislocation from physical space depict the driving forces for a redefinition of the political vocabulary. These driving forces influence his approach, which has stressed the increasingly relational character of our world and has rendered the previous model on the setup of societies obsolete. Floridi summarises his insight in the way he defines society, namely as a "totality of the relations that constitute it" (327).

Apart from describing the need to redefine our instruments to comprehend contemporary societies, Floridi introduces the human project concept, which might be comparable to the Rankean "Leitidee" of the prevailing society. For Floridi, the hu-



man project comprises the form of human life, which represents society and all its fashions. Moreover, human projects tend to be universalist in nature, because they are regularly regarded as eternal, unique and universal and are claimed to represent absolute truths. By contrast, postmodernity is characterised by the absence of such human projects at the society level. Instead, the post-modern meta-project is solely defined by the norm of tolerance, which allows individuals to realise their own human projects, as long as they do not constitute breaches of the meta-idea of mutual respect and tolerance. For Floridi, the mere existence of a meta-project is not sufficient to guide societies. Although he acknowledges the importance of moral pluralism as a major pillar of contemporary social organisations, he argues that societies require a positive idea, which defines the “social sense of the way we live together as a community”. Here, he points to the failure of many streams of thought, when it comes to grasping the recent success of populist movements, which are challenging previous political models.

Floridi attempts to fill the observed gap that the meta-project once filled by introducing the concept of “infraethics”, which refers to fostering the right sort of social interactions. According to the author, infraethics can be understood as the social “expectations, attitudes, [and] practices” that are implicit ingredients for the success of a complex society. Infraethics therefore has an instrumental character that aims to enable gains by cooperation and orient contemporary societies. For Floridi, ethical acts create an edifice in the same way “an arch is not only a pile of stones” (325). Based on the preceding arguments, Floridi finally formulates a catalogue of concrete normative suggestions for policymaking. Here, the author elaborates on the structural principles of the modern society such as representative democracy, tolerance, and political and economic competition. The notion of economic competition deserves more attention against the backdrop of an increasing debate on the break-up of ‘big tech’. According to Jean Tirole (2017), the dominance of tech giants does not confront us with an “unpalatable choice between *laissez-faire* and populist interventions”, but rather necessitates a combination of open barriers to market entry and stronger regulatory monitoring for potential monopolies. This perspective on regulating competition entails a more detailed view of political and economic competition in the digital age and of the relevant question of how to maintain a high degree of competition in our economic set-up (Lütge, 2019).

### 3. *Political Designs and Institutional Ethics*

The approach we employ to examine Floridi’s political ontology follows an order ethics design, which has been applied to approaching normative problems arising in the context of institutional ethics (Lütge, 2019; Lütge, Armbrüster and Müller, 2016). Moreover, order ethics connects normative concepts with the designs of political institutions (Lütge, 2015). The order ethics approach defines not only the moral desiderata of human interaction, in the sense of realising mutually beneficial cooperation, but also the potential instruments for realising norms in globalised and

interconnected societies. Moreover, it also focuses on the societal level, making it an apt instrument to analyse Floridi's approach, which places more focus on political institutions than on individual decisions.

Differing from first order approaches, which take a specific moral framework such as utilitarianism or deontology for granted, second order approaches – of which order ethics is one – are about solving conflicting statements on morality between first order approaches and solving situations in which conflicting normative expectations confront individuals. From the perspective of order ethics, the main purpose of ethics is to define the normative foundations of societies under the condition of moral pluralism and to elaborate principles and structures that overcome failures in cooperation. Different from virtue ethics or deontological approaches, norms derive here from the mutual consent of individuals, with the ultimate goal of reaching mutual improvements by cooperation. A situation, which, for all parties involved, is superior to the status quo, constitutes the moral desideratum of order ethics, because it is the only way to guarantee the hypothetical consent of all social actors to a new social arrangement. The idea of social organisation exemplifies the need for common institutions to pacify conflicts among individuals and protect individual rights: it therefore constitutes an improvement when contrasted with social disorganisation or a failed state. In reality, societal arrangements often fail to reach their optimum potential and malfunction if individual, group and collective interests conflict with each other. This applies to topics such as tax heavens, trade wars and pollution, where individual actors reap profits by defecting from collective agreements. Traditional approaches to individual ethics would suggest individuals should sacrifice their interests for the sake of the community. However, this approach comes at the expense of the morally acting individuals and conflicts with empirically observable human behaviour, because individuals might even exploit the behaviour of morally acting individuals. By contrast, order ethics addresses these problems from the perspective of society. Changing the rules of the game, such as changing tax or environmental laws, means therefore changing individual behaviour, because the rules affect the moral calculus of human beings. Therefore, the model of self-interested actors, which describes the behaviour of the average person, follows the purpose of guaranteeing the consent of rationally acting individuals and realising implementation by subsequent measures to enforce moral values. Moral solutions have to pass the homo economicus test to be successfully implemented and to support the action of moral individuals, who would otherwise suffer losses by going the extra mile.

#### *4. Evaluation of Floridi's Approach*

We orient our evaluation of Floridi's essay on its structure and main programmatic points outlined above. This includes Floridi's observation of a paradigm shift necessitating a new political ontology, the role of human projects and infraethics as pillars of a new ethical infrastructure, and the question of implementing norms.

#### 4.1 *Does the digital society demand a new political ontology?*

As explained, Floridi based his essay on the idea that social organisation underwent a change from an Aristotelian model to a relational concept, which requires clarification, especially when we focus on the elements of change. One could argue it is not the *conditio humana* or the fundamental laws of social organisation that are changing, but rather the environment that constrains and incentivises human action. Although education and moral awareness might influence people's actions, dilemmatic situations will affect individuals in a similar fashion, leaving them unwilling and de facto unable to violate their interests constantly and systematically. In this context, new technologies may impose new restrictions, but also new possibilities for human action, and might alter the pay-off matrix of human interaction.

When we look examples of the ongoing societal tendencies, we observe that technological change is indeed reconfiguring these environments. The emergence of social media, for example, imposes different costs and constraints on human behaviour than pre-existing modes of human communication, which accompanies changing social role expectations. To capture the importance of this tendency for social organisations, we propose differentiating between *changes of degree* (e.g., increased or decreased anonymity, economic growth or globalisation) and *changes of type*, which describe the emergence of fundamentally new problems or phenomena.

Changes of degree have already accompanied us for quite a while, such as increased anonymity, the emergence of an increasingly individualistic society and sustained economic growth. Religious affiliation in Western countries has been in decline since the early 20th century, leaving room for the emergence of post-religious identities and contributing (along with growing migration) to the emergence of pluralistic societies.

Along these lines, the extension of space and the declining relevance of spatial constraints have accompanied sustained economic growth since the onset of the 16th century. The mere presence of long-term economic growth has allowed people to create an entirely new infrastructure for distributing and redistributing wealth created by human innovations and therefore constitutes one of the major transformations in human history. Of course, these tendencies were not linear in the sense of continuing progress, but were interrupted and sometimes even thrown back by economic shocks, wars and human errors. Starting from modest beginnings in the 18th century, we see a back and forth of economic globalisation with phases of increased global trade and times of severe global confrontation. In line with the tendencies, costs and constraints either reduce or expand the realm of human action. In the 19th century, it was possible to travel from Saint Petersburg to Paris, but it took much longer than today and was more expensive, meaning fewer people were able to do so. The ethical question is how to deal with these changes of costs and constraints and determine which implications they have for humankind.

However, changes of type also exist. The emergence of the digital space and the creation of virtual realities have generated unprecedented changes for human interaction, which have redefined social relationships. Similar aspects can be observed

when it comes to technologies such as artificial intelligence and machine learning. These technologies allow us to act in ways we could not have acted before, which leads to the expansion of human action. The concept of artificial intelligence as a brain extension is quite an illustrative picture that might require some examples. For instance, the trolley dilemma, which had been discussed in the past purely from an armchair philosopher point of view, suddenly became relevant in the context of autonomous driving, and the designers of autonomous cars have to ponder how to program cars to deal with situations of unavoidable crashes (Lütge, 2017). The same applies to bioethics: probably, 100 years ago, organ transplantations would have been regarded as pure fantasy. However, the mere potential to transplant organs from dead and living bodies has created a fundamentally new normative debate. The increase in the realm of human options due to technology is a fundamental change generated by technological progress. Thus, we need to find the right norm, and we may have to invent new ones.

The main question is whether Floridi's claim that the changes observed contribute to a paradigm shift for the comprehension of contemporary societies and whether our old instruments are enough for deciphering contemporary societies. One might argue that the shift from a structural to a relational society is not entirely new and that societies could always have been understood as relational. To illustrate this, we refer to Floridi's example of the "structural" Westphalian model, which has influenced international politics over the centuries. However, the "structural" understanding of nation states situated next to each other as billiard balls did not meet reality, but was rather a mental model. Most historians argue that even in the 17th and 18th centuries, states were subjected to restrictions in their exercise of sovereignty and pointed to the complicated setup of many European states such as the Holy Roman Empire, described as a 'monstrum' by Pufendorf, which would challenge this claim. The same applies to the multinational elites who largely governed Europe in the 18th and 19th century. In fact, international politics constitutes rather a continuum rather than a sharp delineation in terms of structure and relation.

One might therefore conclude that our current models are capable of reflecting the main tendencies observed. The "relational" character of societies has been acknowledged by recent writers such as David Black or Alexander Wendt (and in fact much earlier by Confucian scholars), who put relations at the focus of their considerations. The theoretical question of whether the digital society requires a new ontology might therefore not be the foremost question, but rather the practical question of how the tendencies encompassing the transformation to a digital society interact with our current forms and modes of political organisation may be more imperative.

#### *4.2 How do human projects interact with the norms of modern information societies?*

Based upon the observed tendencies, digitisation poses fundamental challenges to our inherited understanding of politics and ethics because it changes some con-

ditions by degree, in the sense of more anonymity or more diversity, but also by type in the sense of opening up fundamentally new questions. In the next part of our reflection, we discuss the ramifications of human projects on the norms of modern societies.

Floridi identified that the human meta-project depicts a fundamental quest of modern societies that is inextricably linked to the question of the extent to which societies should define their ideals and norms. Classical liberalism, as characterised by the void of a positive conception of what to do, rather focuses on the external restrictions on the human choice of values as limitations of liberty. Accordingly, autonomy is characterised by the self-legislation of moral values, as long as they are compatible with the interests and rights of other individuals (Mill, 2003). It is important to note here that classical liberalism has been influenced by historical experiences. It reflects the dissent on traditional values and the diversity of moral conceptions, as well as the increasing anonymisation in large societies. The Rawlsian conception of a veil of ignorance deliberately excludes "values" that exist prior to establishing a society, and it can be regarded as providing a rather mechanical understanding of the society. Based on the historical experiences of the failure of all major ideologies of the 20th century, the Western human meta-project aimed to reduce the role of utopian thinking, instead focusing on the checks and balances to contain the dominance of one particular ideological system. From a normative viewpoint, the alleged "voidness" has a normative purpose, because it creates a neutral room for the individual pursuit of human projects and solves the prisoner's dilemma of competing human projects by introducing tolerance as a guiding principle for institutional design. Political radicalisation or the prioritisation of a particular human project above all others therefore constitutes an imminent threat to the human meta-project, which is balanced by the existence of concurring human projects. Instead of chasing a dream, the human meta-project seeks to prevent the nightmare and maintain a plurality of individual dreams. Here, the human meta-project reflects changes by degree, because it bases its assumptions on the increase of social anonymity, diversity, and pluralism, overall tendencies that still confront us today. In this regard, the concept of human autonomy influences not only the theoretical debate, but also practical legislation, ranging from working conditions, the programming of algorithms in autonomous driving and the question of how to deal with dilemmatic situations. The changes of type, in the sense of new possibilities for human beings, do not fall into a normative void, but rather into a space already determined by the norms originating from human autonomy and tolerance, including human dignity, negative liberty and equality before the law. Nevertheless, even human meta-projects face limitations when applied beyond their home societies. Not all societies share the norms incorporated in the Western human meta-project and some might be influenced by a distinct human project such as socialism or religious doctrines. Therefore, the fundamental question appears to be how to bridge the tensions arising from the co-existence of the human meta-project based on human autonomy and other concepts in international relations. This applies especially to conflicts arising against the backdrop of a more interconnected world, where individuals might have to choose between different human projects.

Apart from the universality debate of human values, the lack of a positive concept of what to do has characterised political philosophy, which in turn is characterised by numerous attempts to fill this void. This includes the works of A. MacIntyre and proponents of communitarianism, who distanced themselves from the Rawlsian understanding of social organisation. The conception of "infraethics", proposed by Floridi, which aims to establish common procedures and norms for society, appears to be a similar attempt. From the perspective of institutional ethics, the need for morality in this context is important, because formal institutions alone are not sufficient for running a society. Human behaviour cannot and should not be entirely regulated by the state and by the regulator that breaks constitutional norms down to actual cases of application, but it also requires informal codes and norms that regulate the everyday lives of employees, consumers, etc. In some cases, individuals have an interest in complying with social standards. Citing Adam Smith, it is indeed "not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker that we expect our dinner, but from their regard to their own self-interest". The question of morality, however, is not only instrumental in the sense of coordination and trust, but also for fostering cohesion in social organisations. On the one hand, the difficulty that arises in the latter context is that we are faced with more dissent on absolute truths, but on the other hand, we need to agree on common principles. Here, we observe an increasing importance of self-legislated standards and purposes that fill the void created by the absence of normative principles outside of law and statute. One such example would be codes of conduct in multinational enterprises, which contain their interpretations of human projects to which companies seek to contribute. The same applies to the debate concerning "purpose", which allows the realisation of a human project within economic organisations. Studies have found that "purpose", but also business ethics (Lütge/Uhl [2021]), plays an enormous role in attracting and keeping employees. From this point of view, one might argue that companies compete not only for economic gains, but also to offer different human projects in which individuals would like to participate. Company projects can vary, from striving to eliminate child labour to investing in clean energy to reduce CO<sub>2</sub> emissions.

Based on the outlined challenges, we conclude that the human meta-project needs to maintain itself and guarantee the laicism of social organisation so that human projects are able to compete with each other. Politics needs to sort out the right division of labour between the human meta-project and its derivatives on the systemic and individual human rights levels, which compete in the society for influence and attention.

#### *4.3 How can ethical norms be implemented in modern information societies?*

Floridi set out to redefine the problem statement of politics on the basis of the tendencies and changes elaborated by the author. From an institutional ethics perspective, normative concepts are inextricably linked to norm implementation. Some indicators show Floridi leans towards an institutional approach rather than an individual approach to ethics. For example, Floridi criticises Max Weber for concen-

trating "on forming and directing behaviours by focusing only on actions and their effects as the entry points for any policy". Instead, Floridi defines infraethics as expectations, attitudes, rules and norms that coordinate human behaviour on a systematic level. The difference between institutional and individual approaches to ethics requires more explanation.

Unlike individual ethics, institutional ethics considers the expected results of human beings, which can be explained by game theory (Binmore, 1994). The prisoner's dilemma describes a situation in which two individuals acting in their self-interest do not produce the optimal outcome. The typical prisoner's dilemma is set up in such a way that both parties choose to protect themselves and try to gain the individual optimum at the expense of the other. Because both players will act rationally and try to maximise their benefit at the expense of the other, they end up not realising the optimum of collaboration. A practical example to illustrate this would be the arms race between the United States and the Soviet Union during the Cold War. Both countries were interested in realising gains in national security, and nuclear weapons were the ultimate guarantee of gaining the upper hand. Both parties therefore had a strong incentive to invest in nuclear capacities, especially if the counterparty possessed a relatively small nuclear arsenal. Not opting for nuclear build-up would have allowed the other side to dominate world politics. Because of this structure, both nations participated in nuclear build-up, which resulted in an unstoppable arms race that came at the expense of economic and international security interests. The mutual lack of trust in the counterparty therefore contributed to an aggravation of the situation, because the most preferable scenario – reducing nuclear weapons – would have involved an assurance that the counterparty was doing the same. The consequences of the prisoner's dilemma for the design of ethics have been discussed widely in literature. The main implication is that changes of the behaviour of a single actor – whether a state or individual – are not sufficient for realising the optimum, because neither party has a reason to trust the counterparty. The role of institutions in changing the design of the game by allowing control over the situation and fostering mutual trust is therefore the pre-condition of incentivising human cooperation. In the case depicted, the arms race between the Soviet Union and the United States was finally solved by international treaties, which solved the prisoner's dilemma.

The question of implementing norms is not only relevant for international relations, but also for governing modern and postmodern societies with a high degree of anonymity (Lütge, 2019, 2015). The extension of human relations and the loss of peer control as a means for incentivising individual compliance to general norms therefore require a focus on abstract rules. Thus, good policymaking is about finding the right rules to steer human cooperation in such a way that it realises the optimum of human interaction. However, good policy also involves looking at the bigger picture, namely the constitutional ramifications of our society. Individuals and organisations who seek to undermine the essential competitive order of the economic and political framework might exploit the existent formal and informal rules, which aim at guaranteeing individual freedom. The market and competition can only survive in the end if the political actors are aware that defection leads to a

race to the bottom and if a political constitution guarantees prohibition of power concentrated at the economic and political levels.

These guarantees need to be active even during a moment of crisis, when individuals tend to call for a "strong state" and "personal leadership". Calibrating institutions to shocks posed by digitization or more imminent crises might therefore be the quintessential task of good politics for the future.

### *5. Concluding Remarks*

The essay of Floridi sheds light on relevant questions of the contemporary ethics discourse. His argument that digitisation requires new approaches to political science, but also to institutional ethics, is entirely legitimate. However, we propose a distinction between changes of degree and changes of type. Changes of degree reflect already ongoing tendencies that might be accelerated by digital technologies, such as the dissolution of the face-to-face society, which is facilitated by the extension of social space, the increase in anonymity and globalisation. Changes of type reflect changes of previously unknown ethical questions and refer to technological breakthroughs that expand the realm of human possibility and produce new dilemmatic situations and cases of norm derogation. The examples of the trolley dilemma and organ transplantation, but also genetic technologies show the differences between the different ethical approaches and the ongoing ideological discussions surrounding these topics. Whether these changes require a new focus or a new political vocabulary as an instrument to grasp these tendencies depends on the observer. The reflections on human projects and the role of the human meta-project are important. However, the constitutional frameworks in the West are largely based on the idea that different human projects can coexist, as long as they do not conflict with the general idea of mutual tolerance and peaceful co-existence. On the international level, however, even the human meta-projects are disputed, and finding a consensus on common values will remain the task of future generations of ethicists. The final question is how to maintain the human meta-project of the Western civilisation. Here, we argue that Floridi's approach needs to be enriched by an institutional understanding of ethics, which appears to be implicitly taken for granted by the author. Institutions, which foster trust that is essential for human interaction, need to aim at giving room to individuals' human projects and pursuit of happiness. Nevertheless, they also need to sustain themselves in the moment of crisis and in the face of the transformations discussed before. Here lie, in our eyes, the fundamental tasks of politics in the digital age.



## BIBLIOGRAPHY

- Binmore, K. (1994), *Game Theory and the Social Contract, Volume I: Playing Fair*, Cambridge/London.
- Black, D. (2011), *Moral Time*, New York.
- Floridi, L. (2020), "The Green and the Blue: A New Political Ontology for a Mature Information Society", in: *Phil. Jahrbuch* 127(2).
- Kriebitz, A./Lütge, C. (2020), "Artificial Intelligence and Human Rights: A Business Ethical Assessment", in: *Business and Human Rights Journal* 5(1), 84–104.
- Lütge, C. (2015), *Order Ethics or Moral Surplus: What Holds a Society Together?*, Lanham.
- (2017), "The German Ethics Code for Automated and Connected Driving", in: *Philosophy & Technology* 4, 547–558.
- (2019), *The Ethics of Competition: How a competitive society is good for all*, Cheltenham.
- Lütge, C./Müller, J./Armbrüster, T. (2016), "Order Ethics: Bridging the Gap between Contractarianism and Business Ethics" in: *Journal of Business Ethics* 136(4), 687–697.
- Lütge, C./Uhl, M. (2021), *Business Ethics: An Economically Informed Perspective*, Oxford.
- Mill, J. S. (1859 [2003]), *On Liberty*, Cambridge.
- Tirole, J. (2017), *Economics for the Common Good*, Princeton.

Technical University of Munich  
 Institute for Ethics in Artificial Intelligence  
 Arcisstrasse 21  
 80333 Munich  
 a.kriebitz@tum.de  
 luetge@tum.de  
 r.max@tum.de

## Are philosophical questions open?

Some thoughts about Luciano Floridi's conception of philosophy  
as conceptual design and his new political ontology<sup>1</sup>

Catrin MISSELHORN (Göttingen)

### 1. Introduction

Luciano Floridi is pursuing an ambitious project with his “philosophy of information”. His aim is not only to present a philosophical theory of information. In the sense of the Hegelian dictum of philosophy as its time apprehended in thoughts, he claims to develop a, or better, *the* philosophy for our time – the information age. Furthermore, he is of the opinion that, within the framework of his philosophy of information, he will also be able to solve long-standing philosophical problems, on which many philosophers before him have gritted their teeth, such as the Gettier-cases or skepticism. Brought to a slogan, he therefore demands to *reboot* philosophy, as he expresses it in the epilogue of his latest book (LoI, 207).

Floridi is tackling this project in a tetralogy of which three volumes have been published to date: *The Philosophy of Information* (2011), *The Ethics of Information* (2013), and the most recently published work *The Logic of Information* (2019). This latest book of Floridi's four-volume *Principia Philosophia Informationis* is the focus of this article. One should not be misled by the term “logic” in the title, because Floridi is not concerned with a formal elaboration of the philosophy of information. The term “logic” is rather to be understood as it was used before the development of modern mathematical logic, as an investigation of the structural properties of a phenomenon or subject area.

At its core, this book is the elaboration of a philosophical metatheory, which deals with the purpose and methods of philosophy and applies them to some central questions of traditional philosophy. Following these two aims, the book is divided into two parts. The first part is entitled “Philosophy's open questions” because Floridi explains his conception of philosophy by means of the characteristics of philosophical questions. The second part with the title ‘philosophy of conceptual design’, consists in the application of the method of conceptual design to selected philosophical problems.

This philosophical method is also deployed in Floridi's essay on a *New Political*

---

<sup>1</sup> Translation by Jörg Noller.

*Ontology for a Mature Information Society* at the outset of this volume.<sup>2</sup> The following contribution to the controversy on Floridi's work focusses on his concept of the openness of philosophical question by discussing and reinforcing four fundamental objections that Floridi takes into consideration. Subsequently, we will briefly discuss the highly controversial ethical and political consequences of the philosophical view that Floridi develops in his initiative essay for this Journal.

## 2. *The openness of philosophical questions*

For Floridi, philosophical questions are by their very nature open questions that do not allow a definite answer, even when all the empirically relevant facts as well as logico-mathematical aspects are on the table. Therefore, there is a non-eliminable rational dissent with regard to philosophical questions, even if all parties involved have a sincere interest in the correct answer:

Philosophical questions are questions not answerable empirically or mathematically, with observations or calculations. They are open questions, that is, questions that remain in principle open to informed, rational, and honest disagreement, even after all the relevant observations and calculations have become available and the answers have been formulated. (LoI, S. 9)

As a result, for Floridi, the task of philosophy is not to describe the world, but to design the world. Design takes the place of theory. He therefore calls the method of philosophy "conceptual design". Floridi anticipates four objections to the thesis that philosophical questions are by their nature open. I will now present this discussion and push some of the objections further.

### 2.1 *Discussion of the first objection*

The first objection is that these open questions are either based on conceptual confusion or are pointless. In the first case, a resolution of the confusion leads to the questions being made accessible to an empirically or logico-mathematically sound unambiguous answer. Philosophical questions are thus reduced to scientifically answerable, closed questions. In the second case, their unanswerability points to the senselessness of philosophical questions. The task of philosophy would then be to work out this senselessness and to cure us therapeutically from philosophical questions. This view is often associated with Wittgenstein's dictum that the goal of philosophy is to show the fly the way out of the fly bottle.<sup>3</sup>

Against the objection of the senselessness of open questions, Floridi argues that in life we are confronted with all sorts of such questions that we do not consider as senseless at all:

For it seems very hard to deny that many, if not most, of the significant and consequential questions we deal with in our life are open. Should Bob propose to Alice? Should they get

<sup>2</sup> Floridi (2020), 311.

<sup>3</sup> Wittgenstein (1984), § 309.

married? Is it a good idea for them to have children? How can they cope with the loss of their parents? What sense can they make of their life together? Is Alice's career worth Bob's sacrifice? And if Bob later on cheats on Alice, should she forgive him, if he repents? Or should they divorce, even if they have children? (LoI, S. 12)

One can doubt whether these questions are really philosophical. The fact that they are questions about the good life in the broadest sense, which is the subject of philosophical ethics, seems to speak in favor of this assumption. However, there are also other examples that are less plausible, such as the question of whether to host a party, which Floridi also counts among the open and thus philosophical questions, although not among the *ultimate questions*. The range for philosophical questions thus seems to be too broad.

## 2.2 Discussion of the second objection

The second objection aggravates the already mentioned point that there are many open questions about which there is rational dissent, but which are not philosophical, such as whether there will be a financial crisis next year. If there are questions that are open, but not philosophical, then openness can at most be a necessary, but not a sufficient condition for philosophical questions.

For Floridi, however, this example is not an open question in principle. By the end of next year we will know if there has been a financial crisis. However, this strategy can also be applied to many of the questions that Floridi considers to be open philosophical questions. Can we not say after the party that it was the right thing to do? And does Bob not know after a few years of marriage, say, at their golden wedding or at least on his deathbed, whether it was right to propose to Alice to marry her, to sacrifice his career for her and have children with her or not?

A further argument against openness as a distinguishing feature of philosophical questions arises when one turns to the possible reasons for openness. An obvious reason could be that theories in general are underdetermined by empirical evidence. Quine and Duhem, to whom this thesis goes back, originally did not think of philosophical theories but of theories in the natural sciences.<sup>4</sup> If they are right about the underdetermination of scientific theory, the natural sciences would also include the fundamental possibility of perennial rational dissent. Consequently, openness would not be a suitable characteristic for distinguishing philosophical questions from those that arise in other scientific disciplines. Maybe the underdetermination is somewhat worse in philosophy than in science because philosophical theories are more remote from observation. But it would not be fundamentally different. And if the openness of philosophical questions is not due to the underdetermination of theory by empirical evidence, it would be important to know what is responsible for it.

Floridi could now point to another feature that he uses to mark philosophical questions. He thinks that even if philosophical questions themselves are open, the field of philosophical questions is closed in that philosophical questions always lead to further philosophical questions, but not to empirical or logico-mathematical

<sup>4</sup> See Quine (1975).

questions. Conversely, the area of empirical or logico-mathematical questions is not closed, because through continuous questioning we inevitably leave this area at some point and advance to open philosophical questions.

However, it is controversial whether philosophical questions can be separated from non-philosophical questions in a sufficiently clear-cut manner to determine whether or not we have just left the realm of philosophical questions. How about the following examples: What is perception? What is cognition? Wherein does linguistic understanding consist? Which conditions are constitutive for the speech act of promising? Is every effectively calculable problem Turing computable? What follows from the foundational crisis of mathematics? It is not clear to what extent these questions are philosophical questions or those of psychology, linguistics, computer science and mathematics. And even if we agree that at all science leads at some point to philosophical questions (although this point might not be clearly delineated) then the characteristic of philosophical questions would not be their openness but their fundamental nature.

### 2.3 Discussion of the third objection

The third objection that Floridi considers concludes from the openness of philosophical questions that they are in principle unanswerable. After all, what should an answer be based on if empirical and logico-mathematical evidence is fundamentally insufficient to answer it? Floridi counters this criticism by pointing out that empirical and logico-mathematical evidence constrains our philosophical answers, but does not sufficiently determine them. Instead, we must resort to completely different resources:

The resources to which I am referring do include Alice's beliefs, what Bob reads on the web, their cultural background, their language, religion and art, their social practices, their memories of what was, and their expectations about what will be, their social and emotional intelligence, their past experiences, and so forth. (LoI, 18)

Now Floridi is certainly right in admitting that we can find answers to philosophical questions with the help of these resources. But the problem is to what extent these answers are rational. And this is exactly what distinguishes philosophy as an academic discipline from what is meant in everyday life when we speak of "philosophy of life", "company philosophy" etc. These "philosophies" are characterized by the fact that one can live well with a dissent, because they do not claim to be rationally grounded. Genuine philosophy is different in that it makes a rationality claim and Floridi does not meet the challenge that permanent *rational* dissent among sincere and equally well informed people represents for philosophy.

For genuine rational dissent presupposes that the reasons for a particular philosophical thesis are as good as the reasons for its negation. But in this case, a refuting reason with a neutralizing effect emerges.<sup>5</sup> Suppose I give a certain answer to a philosophical question and someone else gives the opposite answer. If both answers

<sup>5</sup> See Grundmann (2019).

are really equally well justified and the parties also come to the conclusion that the opposite answer is as well justified as their own answer, then the justification of their own answer is thereby called into question. This happens even if one does not understand the reasons of the other from one's own perspective, but believes that the other person is in an as good epistemic position as oneself.

Let us take as an example a group of friends dining in a restaurant. At the end of the meal, they receive an invoice for the entire table. They decide to simply divide the invoice by the total number so that finally everyone pays the same amount. Paul and Paula, the two best calculators in the group, are equally good at mental calculation. They try to calculate the amount each one has to pay, but come to different results (say Paula calculates 31 Euros and Paul 33 Euros per capita). Even though it is not yet clear who actually made a mistake, this difference is a reason for each of them not to stick to their own results.<sup>6</sup>

The justificatory force of one's own reasons is thus neutralized by rational dissent. If the possibility of genuine rational dissent is constitutive for philosophical questions and we know this, then it would no longer be rational to hold on to the respective answers to a philosophical question in the face of such dissent. It is a debatable point whether it would be still rational to even look for an answer to philosophical questions in the light of the permanent and genuine rational dissent that is constitutive for them. One may of course arrive at answers to philosophical questions with the help of what Floridi calls 'noetic resources', but these answers are not rationally grounded, at least not in the epistemic sense.

This consequence also concerns the self-application of Floridi's conception of philosophy. It cannot be a position that claims to be epistemically justified. Here lies the transition from philosophical theory to philosophical design. Theoretical justification, which is oriented towards truth, is replaced by practical rationality, which is directed towards purposes. We design a philosophical view analogously to how we construct a refrigerator.<sup>7</sup> The different philosophical approaches can then be explained by different purposes.

Floridi combines this pragmatist view with an anti-realist conception of truth, in which the truthmaker is not independent of the truthbearer, but is constituted by it. He follows a popular ontological interpretation of Kant, according to which the world is ontologically dependent on the epistemic subject:<sup>8</sup> "To put it in Kantian terms, perceptual information about the world is the world, and the world-information by default has the probability 1 for those who perceive it." (LoI, 91) Under these conditions, it is clear that, for example, external-world skepticism is epistemically irrelevant to Floridi, as he explains in the second part of the book with relatively high technical effort. For only if such a form of idealism applies, skeptical and non-skeptical worlds are informationally equivalent. If I were deceived by a Cartesian demon the answer to the question whether there is a glass of water in front of me

<sup>6</sup> See Grundmann (2019).

<sup>7</sup> Floridi (2017), 511.

<sup>8</sup> See Guyer (1987), 334 f. Unlike Kant, though, Floridi does not assume transcendental conditions for the constitution of the world by the epistemic subject.

would be “No”, whereas it would be “Yes” in a non-sceptical, realistically conceived world.

Floridi calls the corresponding form of knowledge “maker’s knowledge”. It consists in making a certain proposition come true through one’s actions. Alice, for example, has “maker’s knowledge” that Bob’s coffee is sweet when she has put sugar in it by herself. For the design of a refrigerator, this would probably work in such a way that the designer of the refrigerator, for example, has “maker’s knowledge” of the fact that the alarm signal goes off when the temperature in the refrigerator rises above 12 degree Celsius because she designed it that way.

Floridi speaks of “*ab anteriori*” knowledge and sees in it a new form of knowledge beyond the classical distinction between a priori and a posteriori knowledge. This analysis is plausible, but the question is whether Floridi sees in it a new form of knowledge that adds to the traditional ones, or whether he ultimately believes that all kinds of knowledge can be analyzed as “maker’s knowledge”.

Floridi’s somewhat uncharitable discussion of Plato in the first part of the book, to which he attributes the distinction between *maker’s knowledge* and *user’s knowledge*, suggests this. He accuses Plato of having set the course of philosophical development in favor of a preference for maker’s knowledge over user’s knowledge, with devastating consequences. This is an unusual interpretation of Plato. For Plato himself, for example in *Timaios*, assumes the existence of a divine demiurge who creates the sensual world according to the rational intuition of the ideas. For Plato, this demiurge also possesses deeper knowledge of the world than we do, whom, as its inhabitants, would have to be understood as “users” of the world of appearances. If one strips Plato’s explanations of the mythological form chosen for didactic reasons, one must imagine this process as a kind of self-emanation, to borrow a Neo-Platonic term, of the ideas and principles assumed by his theory of ideas. Overall, Plato’s work focuses on theoretical knowledge rather than on the contrast between manufacturing and practical knowledge. Instead, the distinction between “maker’s knowledge” and “user’s knowledge”, induces a reference to the discussion about the relationship between “knowing that” and “knowing how”, which Floridi unfortunately does not address.

The idiom of philosophy as conceptual design suggests that Floridi considers the concept of “maker’s knowledge” transferable to philosophy itself. He does not, however, elaborate on this thesis by means of an example. How could something like this look like? I would like to try to play through this idea using the example of the free will debate. Let us imagine that we develop a concept of free will for criminal law in the context of legal philosophy (I suppose that Floridi would call this a model), and design criminal law accordingly (this would in Floridi’s terminology arguably be the blueprint).

If we take the idea of “maker’s knowledge” seriously, the assumption of freedom of the will would have to be true and at least the developers of this conception would have *ab anteriori* knowledge that we have free will. The rest of us would, of course, only have *ab anteriori* knowledge in a derived sense, by referring to the experts. Let us also take seriously the thesis of the openness of philosophical questions. Could we then not also develop a philosophical approach inspired by neu-

rosience that argues against the existence of free will, but would just as well make this hypothesis true in the sense of "maker's knowledge"? Given Floridi's anti-realist conception of truth a philosophical thesis and its opposite could be true in different contexts. This leads us to the final objection to the openness thesis.

#### *2.4 Discussion of the fourth objection*

The fourth objection is that open questions are undefined. The thrust of the objection itself is not quite clear to me. Floridi's answer to it nevertheless sheds more light on his conception of philosophy. It consists in the assumption that open questions that are absolute, i. e. not formulated with reference to a certain level of abstraction, are bad questions.

With regard to rational dissent, one could draw the conclusion that such dissent obtains only relative to different levels of abstraction. At first glance, this makes sense. Thus, our answer to the question of how many objects exist in a room certainly depends on whether we look at objects in an everyday sense or at elementary particles. A rational dissent, which can be traced back to the assumption of different levels of abstraction, would of course simply disappear.

However, the concept of a level of abstraction (LoA), which is quite clear in this case, becomes increasingly blurred on closer examination. Floridi explains it in the course of the book using the example of Alice, Carol and Bob who are talking about a car at a party. Alice notes that the car has theft protection, was parked in the garage and had only one owner. Bob notes that the engine is no longer the original part, that the car body has recently been repainted, and that the leather trim is worn. Carol says that the old engine consumes too much gasoline, that the car has a stable market value, but that spare parts are expensive. For Floridi, the three participants of the discussion look at the car at different levels of abstraction: "The participants view the 'it' according to their own interests, which teleologically orient the choice of their conceptual interfaces, or more precisely, of their own levels of abstraction [...]." (LoI, 42)

According to Floridi, Alice acts on the abstraction level of the owner, Bob on that of a car mechanic, and Carol takes the abstraction level of an insurer. But to speak of different levels of abstraction here does not really make sense. One can certainly view cars on different levels of abstraction, for example, following Daniel Dennett, from a functional and a physical stance.<sup>9</sup> The individuation conditions for levels of abstraction in Floridi's sense, however, remain insufficiently determined. It seems as if levels of abstraction can ultimately be individuated arbitrarily without using a specific set of criteria or granularity for distinguishing levels of abstraction from each other. For Floridi, they are not necessarily hierarchically arranged either. Philosophical dissent could then be resolved too easily, since there is always some difference in the level of abstraction.

The impression that recourse to levels of abstraction could trivialize philosophical dissent is reinforced by another example. Floridi cites it for the thesis that phi-

<sup>9</sup> Dennett (1987).



philosophical questions must not be considered absolute. Thus he attributes to Turing the merit of having replaced the poorly formulated open question “Can machines think?” by a well-formulated question related to a level of abstraction: “May one conclude that a machine is thinking at the Level of Abstraction represented by the imitation game?” (LoI, 22) The dissent between Turing and his opponent is hence due to the fact that they take different levels of abstraction. But this would be wrong. It is a substantial question whether the existence of the imitation game is sufficient to ascribe to a machine the capacity to think.<sup>10</sup> The question whether a machine can think if one accepts the Turing test as a criterion is pointless.

On closer inspection, the same applies to the earlier mentioned question how many objects there are in this room. As philosophers, we are not satisfied with the fact that different answers can be given depending on whether we refer to everyday objects or elementary particles. We want to understand how the manifest and the scientific image of the world are related, to express it in Sellars’ terms.<sup>11</sup> This understanding cannot be relativized to a level of abstraction.

Finally, philosophical questions have an inherent tendency to spill over to other levels of abstraction. Following Floridi, one might perhaps think that, to come back to our earlier example, one would have to assume freedom of will at the level of abstraction of criminal law, whereas one would have to reject it at the level of abstraction of neuroscience. But the doubts about freedom of will at the neuroscientific level infect other contexts as well. The neuroscientist Gerhard Roth, for example, who is skeptical about freedom of will, consequently calls for a reformation of criminal law, because the legal attribution of responsibility is not possible without freedom of will.<sup>12</sup>

Against Floridi it seems that philosophical questions cannot simply be restricted to one level of abstraction. They are characterized precisely by their propensity towards absoluteness. This leads to the traditional view that characterizes philosophical questions by their general and fundamental nature. Despite these criticisms, the *Logic of Information*, like Floridi’s other works, is a stimulating and readable book. As I see it, rational dissent is the motor of philosophical progress, inasmuch as it forces us to make our concepts more precise, to bring positions more to the point and to refine arguments.

### 3. *From Metaphysics to Politics*

So do we need to *reboot* philosophy? The rhetoric of revolution has a long tradition in philosophy and is currently in a worldwide social boom. It should have become clear that there are good reasons for dealing cautiously with the achievements of the philosophical tradition. Are the new possibilities of communication and information technologies perhaps forcing us to make such a radical change?

<sup>10</sup> Block (1981).

<sup>11</sup> Sellars (1963).

<sup>12</sup> Roth (2001).

That too seems doubtful. The traditional approaches to philosophy rather provide a much needed corrective to the trend towards technological solutionism, a view that treats social problems primarily as technical problems.<sup>13</sup>

This trend is based on the disruptive ideology of the Silicon Valley. It gets expressed plainly in Mark Zuckerberg's notorious maxim "Move fast and break things." Unfortunately, some of the things that get broken by his company are laws and democratic principles. The real challenges of the information society are the accumulation of economic power, technical know-how and political influence by the Tech Giants Google, Amazon, Facebook, Apple and Microsoft whose business models threaten the foundations of liberal democracy.

One of the main problems is that they are about to undermine the political autonomy of free and equal moral persons that are at the normative core of liberal democratic societies. Public political discourse is dominated and distorted by what Shoshana Zuboff called surveillance capitalism.<sup>14</sup> It is based on predicting and manipulating the behavior of individuals and fosters hugely emotive and radical contents as well as fake news instead of respectful and reasonable political debate.

Floridi's new political ontology tends to obscure these dangers. The replacement of the individual as the normative foundation of society by a relational view that reduces it to a node in a functional system lends itself readily to technological solutionism which goes against the spirit of liberal democracy. Discarding the idea of the free and equal moral person as the normative basis of political theory is tantamount to affirming the practices of the Tech Giants even if Floridi wants to give them a positive spin with infraethics.

We should not fatalistically adapt our political ontology to the interests of business. Besides, there are good reasons for not founding political theory in a metaphysical view at all as Rawls argued.<sup>15</sup> His concept of a free and equal moral person referred to here is a political and not a metaphysical notion.<sup>16</sup> The point is to work on legal and political solutions that make business respect the laws and political values of liberal democracy. There are well-founded and elaborate ethical and political theories that provide the normative resources to understand and counter the challenges of information society. The Kantian notions of autonomy and human dignity, Habermas' analysis of the public sphere, or Rawls' elaborate conception of political justice under the conditions of reasonable pluralism are more topical than ever. The task is to bring to bear these resources to the defense of liberal democracy against the perils that it faces in the information society.<sup>17</sup>

The ethical ideas that Luciano Floridi is sketching in his initiative essay for this volume show his noble mind but they are not apt to cope with the massive ethical,

<sup>13</sup> The term was coined by Morozov (2014).

<sup>14</sup> Zuboff (2019).

<sup>15</sup> Rawls (1993).

<sup>16</sup> This is one of the reasons why Rawls is a better reference than Aristotle when it comes to the theoretical foundations of liberal democracy.

<sup>17</sup> Nemitz/Pfeffer (2020) provide a pervasive analysis along these lines and suggest a number of detailed measures to counter the threats that arise for liberal democracy in the age of information and communication technologies on a national and European level.

legal and political challenges of information societies The moral issues that information and communication technologies raise are not that our ethical theories are inadequate; the problem is how to implement them legally and politically.

Maybe this was what Floridi ultimately wanted to say. But then do away with the revolutionary rhetoric about the need for a new political ontology. The Tech Giants love academic ethical discussions like these because they play into their hands when it comes to preventing effective legal and political regulations. This is not the time to turn to an alternative view that is “untested, counter-intuitive, unfamiliar [...] and does not really seem to be forced upon us by the nature of the problems with which we are dealing”.<sup>18</sup> The biblical naïveté that Floridi cherishes runs the risk of making us victims of the smart but bad guys.

### BIBLIOGRAPHY

- Block, N. (1981), “Psychologism and Behaviorism”, in: *Philosophical Review* 90 (1), 5–43.  
 Dennett, D. C. 1987, *The Intentional stance*, Cambridge/MA.  
 Floridi, L. (2011), *The Philosophy of Information*, Oxford.  
 – (2013), *The Ethics of Information*, Oxford.  
 – (2017), “The Logic of Design as a Conceptual Logic of Information”, in: *Minds & Machines* 27, 495–519. DOI 10.1007/s11023-017-9438-1.  
 – (2019), *The Logic of Information. A Theory of Philosophy as Conceptual Design*, Oxford (= Lol).  
 Grundmann, Th. (2019), “How to Respond Rationally to Peer Disagreement: The Preemption view”, in: *Philosophical Issues* (29), 129–142. DOI: 10.1111/phis.12144.  
 Guyer, P. (1987), *Kant and the Claims of Reason*, Cambridge.  
 Morozov, E. (2014), *Save Everything, Click Here: The Folly of Technological Solutionism*, New York.  
 Nemitz, P./Pfeffer, M. (2020), *Prinzip Mensch. Macht, Freiheit und Demokratie im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, Bonn [The English translation will appear in 2021 as *The Human Imperative. Power, Freedom and Democracy in the Age of Artificial Intelligence*].  
 Quine, W. V. O. (1975), “On Empirically Equivalent systems of the World”, in: *Erkenntnis*, 9(3), 313–28.  
 Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York.  
 Roth, G. (2001), *Fühlen, Denken, Handeln*, Frankfurt/M.  
 Sellars, W. (1963), “Philosophy and the Scientific Image of Man”, reprinted in: *Empiricism and the Philosophy of Mind*, London, 1–40.  
 Wittgenstein, L. (1984), *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe* Bd. I, Frankfurt/M.  
 Zuboff, S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York.

Georg-August-Universität Göttingen  
 Philosophisches Seminar  
 Professur für Philosophie mit Schwerpunkt theoretische Philosophie  
 Humboldtallee 19  
 37073 Göttingen  
 catrin.misselhorn@uni-goettingen.de

<sup>18</sup> Floridi (2020), 314.

# A Responsible Knowledge Society Within a Colourful World

A Response to Luciano Floridi's New Political Ontology

Malte REHBEIN (Passau)

## I.

There are two situations that significantly influenced the line of argumentation in this response to Luciano Floridi's ideas on a "new political ontology for a mature information society".<sup>1</sup> One is the, at the time of finishing this article still ongoing, global and integral COVID-crisis, the other is the political crisis in the United States of America marked by two events and their preliminaries and aftermaths: the presidential elections in November 2020 and the violent storming of the Capitol in Washington D.C. on January 6, 2021. Both are part of the huge crisis of modern society and the big challenges it faces, including foremost but not only climate change and biodiversity loss.<sup>2</sup> The recent events amplified my own thoughts and also led to a rewriting of some aspects of this response. In general, however, my considerations are deeply impressed by concerns that a parent has about the future of humankind and humanity. In this respect, both, the political situation in the USA and the COVID pandemic, should be regarded not as reasons for current, short-termed problems, but as symptoms of enduring and existential environmental, social, and political threats which the Anthropocene has been causing. I agree with Floridi in powerfully addressing these fundamental crises of the modern society, and I second the necessity to rethink the way we see the world after and still amid fundamental changes that have been underway since the beginning of the industrial revolution and reinforced through digitization.<sup>3</sup> Yet, I disagree with some of his assessments and some of the background of the solutions he offers. Although the latter seems to be based on integral approaches that I, too, would promote – such as those of an integral ecology expressed by, among others, Bruno Latour, Ernst Ulrich von Weizsäcker, and Pope Francis – the *relata* offered by Floridi should be discussed, partly in agreement, partly in replenishment, in various aspects of his essay.

---

<sup>1</sup> I would like to thank Luciano Floridi for his thoughtful and thought provoking essay, Jörg Noller for giving me the opportunity to publish this response, and my wonderful family for granting me some quiet moments for thinking and writing during strange and trying times.

<sup>2</sup> "The world is facing three existential crises: a climate crisis, an inequality crisis and a crisis in democracy." (Stiglitz [2019]).

<sup>3</sup> Göpel (2020), 15.

I would like to argue that the world is not secular. It is not binary, neither ontologically nor in terms of an information divide. Technology is not the only solution, but part of the problem and it should be treated as such.<sup>4</sup> Capitalism is not a compelling prerequisite (markets are). The human condition, together with a new contractual definition of global equality and justice, well-being and welfare beyond materiality and consumption should indeed be the starting-point of any human project.<sup>5</sup> However, information is a necessity, but not a sufficiency to serve as a core concept for a new ethical and political framework. What is required might not be a new ontology, but a new inter-generational social and environmental contract.<sup>6</sup>

I also would like to add other perspectives on this matter that have already been expressed elsewhere. The response that I give here is probably less coherent than it should be, certainly superficial in many aspects, maybe trivial in others. Overall, it is a collation of more or less loosely coupled ideas, thoughts, and reactions to Luciano Floridi's essay.

## II.

In the light of the presidency of Donald Trump in the USA that continuously evoked a questioning of both: democratic procedures and standards of political communication, democracy itself appears to be under a threat to be slowly undermined by a populist induced autocratic system of rule. It is the way how Trump and his supporters acted – vastly through digital media and tools of the “information society”, such as broadcasting and communicating in “social” networks – that questions the notion of “information society” in both parts of its verbal expression: information and (democratic) society.

In an understanding of a relational sociology that seems to guide also Floridi's thoughts (I am referring to this later), one might or even needs to ask what (not only who) the actors in this situation are. To understand both crises, it may be helpful to consider ICT not as passive tools to be used by humans respectively the virus or the Corona-disease itself as given facts that we have to react to, but both as collaborators or actors within a complex system. It is not only Trump and his human base responsible for what happened on January 6, it is also the technology, in this particular case (social) media. The most prominent and maybe also prolific of these appears to be Twitter, at least with regard to Trump. Trump has reached out to the “masses” by his abundant broadcasting of messages through Twitter – a service without which he would, he once stated, never had become president.

The phenomenon that massive support is found for the narrative of fraudulent elections (rebuked by more than 60 legal trials and widely characterized as lies), connected with conspiracy theories, and paired with targeting democracy itself

<sup>4</sup> Connectivity (and globalization) is supporting the quick spread of the Corona virus, while it is also helping fighting it.

<sup>5</sup> I strongly support Floridi's plea for establishing a circular economy.

<sup>6</sup> Cf., for instance, *Das Generationen-Manifest*: <https://www.generationenmanifest.de/manifest/>

(characterized by some as an attempted coup d'état) – be it ideally through agreement, by turning away, by electoral vote, through financial support, or even physically as seen on January 6 – resembles Hannah Arendt's considerations on "The Origins of Totalitarianism" from 1951:

In an ever-changing, incomprehensible world the masses had reached the point where they would, at the same time, believe everything and nothing, think that everything was possible and nothing was true [...]. The totalitarian mass leaders based their propaganda on the correct psychological assumption that, under such conditions, one could make people believe the most fantastic statements one day, and trust that if the next day they were given irrefutable proof of their falsehood, they would take refuge in cynicism; instead of deserting the leaders who had lied to them, they would protest that they had known all along that the statement was a lie and would admire the leaders for their superior tactical cleverness.<sup>7</sup>

It is striking and frightening that this, widely known and often used, quote from Arendt's seminal work only needs a minor change to be aptly adopted to the situation 70 years after her writing. It appears that, at least in the situation of the USA, if we replace "the masses" by "some (or partisan) masses", we maintain a valid assessment. Luckily though, as opposed to the totalitarian regimes Arendt referred to, we can state that in the current situation there are other masses and parties who strongly oppose, and at the time of writing and for the time being, the system as a whole seems to be narrowly resilient enough.

Floridi is right in emphasizing on the following: "Politics takes care of the relations that make up and connect things" (332). But this can easily lead to unwanted results: Connecting media that mobilizes a mob with executive power and access to physical forces that a US-president has is most dangerous. If a political framework only emphasises on relations but does not take care of the content, quality, and (ethical) value of these relations, the framework remains technocratic and allows support for totalitarian moves.

We are witnessing what Arendt characterizes as typical means of totalitarian leaders, we are witnessing information as "propaganda" (widely communicated and accepted lies), we are witnessing "fantastic statements", and we are witnessing "admiration" of particular political leaders. And we are witnessing this in the 21<sup>st</sup> century – amid the ubiquitous possibilities of being informed, within networked societies, and in an emerging period of what Floridi calls "hyperhistorical" with an "infosphere" as its backbone.<sup>8</sup> What happened around January 6 is a stark example of political discussion and action in which opinion too often is hardly based on factual information, but in which opinion and wishful thinking replaces facts. Under this light, questions with respect to Floridi's considerations arise: How can we, if we can at all, speak of an "information society" in which "information" should have a certain quality especially a factual basis? And if we can, can this society be "mature", in the meaning of being ripe or being ready? And if so: ready for what exactly?

<sup>7</sup> Arendt (1951), part 3, chapter 11.

<sup>8</sup> Floridi (2014).

My understanding of a mature society is that of a society that takes responsibility not only for the present, but foremost for the future, for far beyond the scope and life-time of its current members. I would like to add three observations and possible extensions to numbers 6, 7, 8, and 12 of Floridi's ideas: "*Democracy* is the best way to create and maintain the governance of a polity. [...] The best form of democracy is *representative*. [...] Good democracy allows voters to choose between *real alternatives*. [...] Politics is good when it seeks to take care of the *prosperity* of the *whole society* [...]" (328). First of all, these statements seem to be bound in the present. Floridi does refer to the future in some places (e.g. as a member of the "silent world"; 322), but much stronger emphasis should be put onto it. I would like to argue, following Hans Jonas, that good ethics (and politics) is not only about leaving alternatives for present decisions, but more importantly to make decisions now that leave alternatives and options for the future. Secondly, I wonder why emphasis is put on *representation* as the preferred form of democracy, contrasting it with dictatorship but not with other forms of democracy,<sup>9</sup> for instance grass-root, in which representation is replenished or replaced by participation. Both are types of relations between the individuals and the polity, but representation is based on delegation (leaving the individual be an individual) while participation is based on the individual's responsibility for the common good. Thirdly, I wonder how e-democracy or other forms of democratic participation empowered (but not replaced) by ICT would come into play here. Because one crucial question of a modernized democracy is how more and better participation will be reached, how all members of the society can be activated to take up their individual responsibility for the common good.

Floridi, without explicitly mentioning it, seems to outline a different line of idea. While the "infosphere" and ICT play an important role in the first part of his essay they do not so in its finale. The vast absence of technology in the concluding 69 ideas is conspicuous. Floridi refers back to his idea of a "human project". He is right so that this project needs to respect human (as well as environmental) interests, but the ontology he uses is abstract in a way that it would work without humans being in control. The ontology is about politics, but it is not about politicians, about law but not about law makers. This might open up the stage for a rational-choice regime of cybernetics (cf. 334) that can (or maybe – due to its complexity – has to) be steered by a machine of Artificial Intelligence with generative models for human behaviour as a replacement for a top-down "legibility" of the society (cf. James C. Scott). This is frightening not only because there cannot be a democracy without democrats, but as there is no reservation about or differentiation between what technology might be capable of and what shall be reserved for the human (cf. Joseph Weizenbaum). This negotiation between man and machine is arising in many aspects of modern society, in particular in economic questions leading to outlines of a "digital capitalism".

---

<sup>9</sup> A further discussion on "dictatorship" is timely in the context of this controversy as formulations like "eco dictatorship" or "Corona dictatorship" rapidly appear.

Also a cybernetic democracy would require mass amounts of data. And this again raises the question of potential totalitarian threats. Maybe we are already on our way towards a new regime with new actors and new forms of power. Gramsci's remark that a crisis occurs when the old one is dying and the new one has not fully come to life yet has indeed its validity nowadays (cf. 320). We might be amid an interregnum, a vacuum that the quickest or strongest are about to fill with technological, economical, and executive determination, quicker than a new ethical framework and integral contract for the future can be negotiated let alone implemented. Here, one needs to carefully look into the role of especially the big internet companies (GAFAM being a symbol for them):<sup>10</sup> the way how they put democratic societies under pressure while at the same time their services are being utilized by non-democratic societies (such as China). Particularly one needs to assess how individuals and groups interact with data, and data itself as a powerful actor. To rule assisted by technology and being ruled by technology seem too easily be indistinguishable. Under the light of significant technological developments already in place and also more to be expected, it is important if not existential to consider new ethical frameworks. Floridi is right doing so. Cultural, societal and ethical changes often seem to follow, with delay, those of technology (William Ogburn's theory of cultural lag).<sup>11</sup> As a consequence, transformations determined by technology potentially threaten values, be it for the good or the bad. But unless new ethical frameworks have not been negotiated in society-at-large, the risk is high that unwanted directions are taken due to the sheer power, not only economically but also politically, and speed of this transformation as seen in digitisation (as a "power" in the understanding of an actor as well as in "empowering" relations). Floridi's call for a new framework and new "human projects" is still timely and in good company as such threats against humanity, democracy, or plurality are being addressed widely.<sup>12</sup>

Many would agree with Floridi that there is need to rethink the way we see us as humans and the world. Floridi's critique of the "Aristotelian-Newtonian Ur-philosophy" is a thoughtful starting point for this (that might comply with ideas of relational sociologists, see below). Another exemplary one is that of Maja Göpel's *Unsere Welt neu denken* in which she questions axiomatic, yet often misinterpreted, foundations of our economic systems such as those of Adam Smith, David Ricardo, and Charles Darwin. It is certainly worth bringing those approaches together, espe-

<sup>10</sup> As a consequence of the riots on January 6 in Washington D.C. which Trump is accused to have incited, Twitter closed Trump's account and banned him from further usage. In the public discussions that followed this act, it has soon become clear not only how thin the borderline is between the right to free speech and a censorship required to protect free speech (and human lives), but also about the role of a private company like Twitter as either a political actor or even a judge. Cf. e.g. Garton Ash (2016).

<sup>11</sup> That generally leaves out that technological development is culture and that it is interwoven in cultural development. With regard to digitisation and especially Artificial Intelligence, speed of development seems to play a dominant role and makes a case for reconsidering Ogburn's theory.

<sup>12</sup> Such as Nemitz/Pfeffer (2020), Hofstetter (2016), Zuboff (2019), or Runciman (2019).



cially as criteria such as prosperity or well-being should be discussed beyond a GDP-based point of view (cf. 330).<sup>13</sup>

### III.

In the wider context of the discussion, Floridi states that “we do not have a human project for the digital age” (320). Maybe we have not implemented such a project or put it into concerted action yet. But there are bookshelves full of ideas.<sup>14</sup> Maybe the strongest global voice in this direction has recently been Pope Francis with his two encyclicals *Laudato Si’. On Care for Our Common Home*<sup>15</sup> (2015) and *Fratelli Tutti. On Fraternity and Social Friendship*<sup>16</sup> (2020). Especially the latter serves as a point of reference for parts of this essay. The title of its third chapter *Envisaging and Engendering an Open World* may indicate its closeness to the questions dealt with here.

Mankind itself certainly is the source of our problems. But mankind and its interweaving with its natural environment is far too complex that just one single cause exists. And as the reasons for our problems are not mono-causal, nor will the solutions be mono-disciplinary. This is even more so if the world is constantly asking for easy explanations and causation (that especially populists deliver) instead of critically questioning larger contexts. The handling of the COVID-crisis shows this clearly. The crisis of our modern society will hardly be solved by information technology for the same reason as the climate crisis will not be solved by geo-engineering. We need to go into the roots and foundations of humanity, the human condition, and start from there. Any political or ethical framework that does not do that is doomed to fail.

Information is a necessary but not sufficient condition. There are plenty of theories on information, and Luciano Floridi himself made a significant contribution to it. However, while he characterizes information as being a “member of the same conceptual family” as knowledge,<sup>17</sup> many other theories make a stronger distinction in between the triad of data, information, and knowledge (sometimes extended even to the fourth category of “wisdom”). All three relate to each other, sometimes characterized as being 0-, 1-, and 2-dimensional respectively, or as a pyramid in which one builds upon the other (e.g. information as semantic data, knowledge as contextualized and applied information). It is clear that it strongly depends on a subjective viewpoint whether something is regarded as data, as information, or as knowledge. But this categorization is important because, while it may be that information alone leads to action, one cannot assure that it leads to *good* action. It is

<sup>13</sup> Cf. e.g. Stiglitz/Fitoussi/Durand (2019).

<sup>14</sup> Such as von Weizsäcker/Lovins/Lovins (1997), von Weizsäcker/Wijkman (2018), both reports to the Club of Rome, Göpel (2016), or the Flagship Reports of the WBGU – German Advisory Council on Global Change (2011, 2019).

<sup>15</sup> Francis (2015).

<sup>16</sup> Francis (2020).

<sup>17</sup> Floridi (2010), 51.

only the wider context of knowledge that does so. Take the following example: "It is raining" (information); "When it rains, I get wet. When I am wet, I get cold. When I am cold, I am less resilient for getting sick" (knowledge); "I don't want to be sick" (attitude); "Hence, I take an umbrella, or I stay inside" (consequential action). Hence, for the right action, the right context such as experience (personal or societal) as well as the right attitude is required.<sup>18</sup> The base of attitude is a knowledge itself, a know-why, an orientating knowledge (besides the know-whats and know-hows). As orientating knowledge is based on (societal) experience which underlines the particular role of history and historical consciousness in the context of this discussion. (Good) policy requires knowledge, too. From the viewpoint of an acting politician, a writing of a political scientist might be information only, and only when combined with other information, attitudes and agendas and with the aim of a political action (e. g. to follow the human project, not necessarily retention of power), it potentially leads to good decisions.<sup>19</sup>

Information is carried by data. Data is amassed, but data itself is hardly objective. Data is not dogmatically *given* as the Latin origin of the word suggests, it is *taken* within specific contexts and under the assumption of specific theories, but also too often carelessly.<sup>20</sup> Information alone as a conceptual point of reference for a human project is insufficient also because it is disconnected not only from will and attitude, but from the human condition. Although technology might be a universal constant of the latter, its very core is the expectation of death. However, I am not *informed* that I am going to die someday, I *know* it. This is a huge difference. A mature society needs to be a knowledge society. Maybe Floridi is right, focusing on the middle term of the triad data–information–knowledge, for the time being. Maybe we are an information society. But if we want to be mature and face and solve the problems that are ahead, we have to become more. It might be that Floridi's "translational ideas" (307) refer to a similar conceptualization.<sup>21</sup> There is a particularly important institution of and for the (responsible) human society, existential for its survival: education. Its task is to bring knowledge to the people, not information. Knowledge that encompasses the competence to critically assess information, methodologically as a know-how and ethically as a know-why, based on a framework of responsibility for the future. The aforementioned historical dimension is an important part of it. We have to become a broadly and deeply educated knowledge society.

<sup>18</sup> Maybe someone takes an umbrella just because he does not like to get wet.

<sup>19</sup> "See–judge–act" is a core principle also of *Laudato Si'*.

<sup>20</sup> Cf. Johanna Drucker's concept of *capta*: Drucker (2011).

<sup>21</sup> In the general context of digitality (or Floridi's "infosphere"), I have characterized my own area of research, that of the so-called Digital Humanities as a scholarly discipline (or practice) that not only *transfers* ideas from ICT into the humanities, but also *transforms* the traditional disciplines in a way that it enables them to "maturely" deal with digitality of their own benefits, to master ICT and not to be mastered by it. Digital Humanities is an example for translation between different areas; yet, whether it is bidirectional remains to be seen. Cf. Rehbein (2018).

## IV.

Floridi describes the political space of the information society as a network and characterizes this network as “a logical space, not a physical one, in which distances are measured with metrics that are not Euclidean” (317). The emphasis on this is surprising as I think that political geography has never been thought of being Euclidean. Two people might be situated on different shores of a river, a Euclidean distance of maybe 100 metres, but as the river is impassable, a long detour has to be taken in order to cross the river at the next ford. The same applies for many other geographical features as well as for man-made efforts to reduce (e.g. build bridges or construct ferry boats) or increase (e.g. build fortresses or other obstacles) time and effort it takes to get from A to B.

Distances are historical, too. Geographically, the Strait of Gibraltar is only a few miles wide which can be regarded more or less as a constant in the context of history. But the time and effort it takes to cross it, by whom and what purpose it is allowed to do so, varies, and is again a question of politics and has been so since man was capable and willing to actively control geography. In the 20th century, while political distances have been cemented on the one hand (e.g. for migrants), they have dramatically been shortened on the other in a way that the Global North can easily externalize its problems to the rest of the world.<sup>22</sup> Indeed there are good reasons to come to the conclusion that putting values and not geographic space into focus of the EU, that a country like Canada might be a better fit than, say, Turkey (cf. the Cyprus case). This viewpoint however forgets about the long-term history of Canada, and the Americas at all, which is not European, but aboriginal First-Nations, or with other words: it does not take into account that these (geographical) lands had once been conquered violently by Europeans. Infraethics need to avoid becoming a new form of colonialism as well as its universal claim needs to be analysed under the light of a very diverse world. One crucial question is whether global governance is possible without a global government. As the latter in form of a *Weltstaat* seems to be both unattainable and unwanted, one might look into the conceptualization of *Weltinnenpolitik* as first proposed by Carl Friedrich von Weizsäcker. As a strengthening of multilateral relations<sup>23</sup> is crucial for such an approach, it should correspond with Floridi’s ideas.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Lessenich (2016).

<sup>23</sup> Cf. Weizsäcker (2021).

<sup>24</sup> There is another aspect here that asks for further discussion: the juxtaposition of the European Union as a geographic space versus a union of values. Firstly, the EU already has this set of values (codified in the Treaty of the European Union, especially article 2: “The Union is founded on the values of respect for human dignity, freedom, democracy, equality, the rule of law and respect for human rights [...]”). Secondly, Europe is not a geographic, geologic, natural unit, but part of the continent of Eurasia. Regarding Cyprus (as political unit(s) or as an island?) as part of Asia (because it is located East of the Bosphorus) already is political because the geographical argument itself is a political one. Here, too, temporality has to be taken into account. If we look at the Roman Empire, e.g. 4th century A.D., we can see that it completely surrounds the Mediterranean Sea, covering territory in three nowadays continents: Europe, Asia, and Africa, with the Mediterranean Sea, the Roman *mare nostrum* in its centre. The sea as a geographical fact is immutable (at least during the span of history). But the question whether the sea is unifying or separat-

Secondly, in historical perspective, rule has not always and not exclusively been thought as a geographical space in which power was executed. Especially in the Middle Ages of Central Europe a territorial state did not exist a for long time. Rule and political power were defined basically by influence over people (or subordinate rulers) not over geographical space or territory. The mediaeval itinerant king was a networker in that sense; in order to maintain his power, he needed to be present personally or indirectly through some sort of medium. Research in mediaeval studies emphasizes the importance of personal bindings for politics above all others.<sup>25</sup> The "zone of influence" of mediaeval rule was not geographical, and "the spatiality of social relations, including those of strengths" (317) has long existed and is hardly a phenomenon of the information age only.<sup>26</sup> One might think the way how the Global North has control over the South also along these lines.

## V.

Floridi is pleading for scholarly disciplines, "economics, jurisprudence, sociology, and [...] politics, [to] become relational sciences of the links that make up and connect the *relata*" and to include in these links "not just people, but all things, natural and constructed, and therefore their environments and ecosystems" (316). I agree, but I also wonder whether there have not yet been already significant examples of research towards this direction. Especially sociology has developed and established the relational concept for a couple of decades by Harrison White, Charles Tilly, and Mustafa Emirbayer, to name a few, based on earlier ideas. It "is not the concept of 'thing', but that of 'relation' – which refers to what constitutes all things and connects them among themselves – that can play a foundational role in the political thought of the twenty-first century" (315). Floridi's conclusion seems particularly to resemble Bruno Latour's (and others') actor-network theory (ANT) developed in the area of Science and Technology Studies. ANT's approach integrates human and non-human, physical things and ideas, discourses etc. within the same conceptual or ontological framework and seem to anticipate Floridi's "semantic equipotency" (315) or "multiagent system" (326), as well as the form of democracy he proposes ("all related 'things', that is, the human, natural and artificial *relata*", 328).

Floridi's "Green and Blue" seems to have its predecessor in Latour's construction of systems that joins politics, science, technology, and nature, that combines Rousseau's social contract and Serres' natural contract, that reworks our thinking by

---

ing is a political question and that is temporal. However, neither (written) shared values nor geographic neighbourhood have made possible joint politics to overcome the COVID-crisis, let alone the migrant crisis, and the outlook for the climate crisis makes one thinking.

<sup>25</sup> Cf. e.g. the works by Gerd Althoff or Hagen Keller.

<sup>26</sup> A further consideration as a side-note, one might think of big internet companies (GAFAM) as (new) (political) actors on the scene that have the capability of ruling over people and economies in a potentially unprecedented quality and are gaining more power than governments. Here, the "logical space" of the ubiquitous ICT might indeed lead to a full coverage of geographical space.

abandoning the dichotomy between culture and nature,<sup>27</sup> and that can be read as a political ecology. Puzzling, however, and contradictory to the rest of his argumentation appears Floridi's classification of the world: "We know that things are discrete and can easily be grouped in separate sets" (316). In an example, he distinguishes French from Italian citizens, but leaves out those with unclear status and does not handle the not untypical situation that information is missing or insufficient for a classification. It is not only in quantum mechanics and Heisenberg's uncertainty principle to illustrate cases in which classification is not simple, not binary, or even not possible.<sup>28</sup> The symbiosis between fungus and tree or the platypus as a mammal that shares properties with reptiles (egg-laying) might serve as examples as well as ongoing discussions on human gender. Most of the world is considered to be "analogue", perceived as a continuous variable rather than discrete objects. It is only through digitization (and its predecessors) that we have to perceive the world as objects in distinguishable sets of discrete objects. Like technical analog-digital conversion, philosophical ontologies, too, can be considered as acts of modelling that are subject to reduction and disputable attribution and that raise thought puzzles and dilemmas such as those of potential multiple identities, illustrated for example in the ship of Theseus paradox.

## VI.

I argued earlier that the future should play a primary role in any ethical framework. In addition, guidance by history should be sought as well, to avoid an impression of a dangerous "presentism" (Douglas Rushkoff). In historical research, Wolfgang Reinhard explained in *Freunde und Kreaturen. "Verflechtung" als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen*<sup>29</sup> that European politics (around 1600) cannot be understood without knowledge of an ever-changing tangle (German: *Verflechtung*) of relations. Niall Ferguson's *The Square and The Tower*<sup>30</sup> discusses rule and power based on network analyses in which the tower is a metaphor for a hierarchical, vertical rule while the square symbolizes a horizontal way of interaction. While both, Reinhard and Ferguson focus on human beings as political actors, there are historical works that go beyond. I would like to mention Arnold Toynbee's integral and universal approaches in *A Study of History*<sup>31</sup> (1934–1961) and *Mankind and Mother Earth*<sup>32</sup> (posthumous, 1976). Recently, Kyle Harper's *The Fate of Rome*<sup>33</sup> let the decline of the Roman Empire be understood as a complex interplay of humans, viruses, and climate (changes). While the latter two use rela-

<sup>27</sup> Latour (1993).

<sup>28</sup> A recent anthology tries to unite quantum theory with "Geist und Materie" in order to outline a new way to think our world with similar questions as in this discussion: Mann/Mann (2021).

<sup>29</sup> Reinhard (1979).

<sup>30</sup> Ferguson (2017).

<sup>31</sup> Toynbee (1934–1961).

<sup>32</sup> Toynbee (1976).

<sup>33</sup> Harper (2017).

tional approaches to understand political actions of the past, Reinhard and Ferguson show that relational approaches have also long been used to do politics.<sup>34</sup> There might be a significant difference, though, to which Floridi refers. While politicians historically have often thought politics relationally, they have not done so comprehensively. Relations as such build by mediaeval rulers (see above) focussed on chosen key people, but not among people in general let alone between political power and other aspects of society and beyond. Here, a shift in our thinking is indeed a necessity.

I would also add in this context, that science (in the German understanding of *Wissenschaft*, including arts, humanities and social science) as a system itself should become more relational. Relational is here meant in a sense that understanding and improving the world (307) is a relational matter not only within the different disciplines, but inclusively among them – as integral *Wissenschaft* – and, even more so and equally importantly, together with all societal areas and environment – as integral ecology. This seems to correspond to Latour's thoughts, but it is also expressed convincingly and more recently by von Weizsäcker and Pope Francis (see above).

It is striking that Francis' *Fratelli Tutti* also puts a strong emphasis on relations: "I cannot know myself apart from a broader network of relationships"<sup>35</sup>. He takes up a viewpoint that not only highlights one's care for the other, not only considers a society in which the "We" is stronger than the sum of its individuals<sup>36</sup>, nor exclusively that of a "global society" which "is not the sum total of different countries, but rather the communion that exists among them"<sup>37</sup>, or one in which there is an "increasing number of interconnections and communications"<sup>38</sup> and "growing interdependence and globalization"<sup>39</sup>. In addition and matching his integral thinking, relations, including actions, are seen as constitutive for societal networks:

What is needed is a model of social, political and economic participation "that can include popular movements and invigorate local, national and international governing structures with that torrent of moral energy that springs from including the excluded in the building of a common destiny", while also ensuring that "these experiences of solidarity which grow up from below, from the subsoil of the planet – can come together, be more coordinated, keep on meeting one another".<sup>40</sup>

---

<sup>34</sup> Further research might be required to historicize the concept of relation itself. While it is undisputed that pre-modern societies were constructed upon different concepts and understandings than modern societies – such as that of a family or of history and time, conceptual changes that happened in Europe roughly between 1750 and 1850, a period characterized by Reinhart Koselleck as *Sattelzeit* and that discriminate the pre-modern from the modern – it may well be that the concept of *relations* in politics remains important throughout history but changes its meaning.

<sup>35</sup> Francis (2020), 89.

<sup>36</sup> Francis (2020), 77.

<sup>37</sup> Francis (2020), 126, 149.

<sup>38</sup> Francis (2020), 96.

<sup>39</sup> Francis (2020), 262.

<sup>40</sup> Francis (2020), 169.

## VII.

In a concluding thought, Floridi's divide between those who participate in the infosphere and those who do not (yet?) do so, leaves open a couple of questions: Is this, if it exists, the decisive cleavage? And is it the only one? And if so: On which side of the divide is one happier? For Floridi's human project, the latter seems to be unequivocal as there is a moralized technological determination: "those on the wrong side of the digital divide" (335). But happiness might be gained elsewhere. There are those who live (naturally and more like humans) in the subaltern "Savage Reservation" in Aldous Huxley's *Brave New World*; those who deny using or are about to remove from their bodies the grain technology in the episode *The Entire History of You* of Charlie Brooker's *Black Mirror*; or maybe those who escape *The Matrix*. These fictional examples deliberately draw borderlines towards a dystopian transcendence of the human from its natural rootage through external (yet man-made technological invention) violence (*The Matrix*) or induced transformation (*Brave New World*, *Black Mirror*). I discuss these here symbolically, not as a Luddite (we are either way far beyond the possibility of cancelling digitization, but foremost: technology certainly is one tool for well-being), but to illustrate that mankind might be led onto a dangerous path when treating digitisation as a moralised divide between good and bad (Floridi's marking of the "other side" as "wrong"). Inclusion should be sought first, but on basis of a diverse and pluralistic zone not along a clearly marked borderline that risks to turn into an ideology or religion which Floridi wants to avoid (322). Or taking into account the speed of technologically induced transformation, the solution should not only be – speaking with Maja Göpel – to leave none behind, but also not to allow anyone to move away.<sup>41</sup>

There is a joke in which a man wanders about through wasteland, left alone. Finally, he reaches a river, and on the opposite shore, there is a hut and another human being. Civilization, he thinks. "How", he shouts, "can I get to the other side of the river?" After a while, the man on the other side replies: "But you *are* on the other side." In the newspaper article which I got this joke from, Alard von Kittlitz explains that the man finally and desperately finds someone, but regrettably that someone is an idiot.<sup>42</sup> I read the story differently, though, in two versions of a "stay where you are": One is the excluding othering: stay where you belong (here is mine). The second version: stay where you are happier (here is even worse).

Either of the different interpretations is capable of drawing a picture of the information society: not educated or knowing, othering and filter bubbles, or dystopia; the man on the "other" side as a (globalized) villager, but not a cosmopolitan. One of the biggest problems for any political agenda is that we are all in the same storm, but not in the same boat nor even in the same type of boats or level of resilience. A huge part of mankind does not even have a boat at all, but it is there where consequences of the anthropocenic world-view hit first and hardest. Although we do have sufficient information about the crises such as global warm-

<sup>41</sup> Göpel (2020), 175.

<sup>42</sup> von Kittlitz (2020).

ing and global injustice, we do not yet have the right attitude to jointly face and address the challenges. Globalisation (understood as a shrinking of space and time) and also a global infosphere can help or might even be a necessity, but there are phenomena such as the simultaneity of the non-simultaneous as well to be taken into account and to be addressed as it is important to accept differences, not as divides, but as pluralistic views of the same: "Without encountering and relating to differences, it is hard to achieve a clear and complete understanding even of ourselves and of our native land."<sup>43</sup>

Humanity, in an integral ecology thought together with the environment and the planetary boundaries should be put into the centre of all considerations and form the basis for a new contract: "To see things in this way brings the joyful realization that no one people, culture or individual can achieve everything on its own: to attain fulfilment in life we need others. An awareness of our own limitations and incompleteness, far from being a threat, becomes the key to envisaging and pursuing a common project."<sup>44</sup>

### BIBLIOGRAPHY

- Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York.
- Drucker, J. (2011), "Humanities Approaches to Graphical Display", in: *Digital Humanities Quarterly* 5(1).
- European Union (2012), "Consolidated Version of the Treaty of the European Union", in: *Official Journal of the European Union* C 326/1, 26 October 2012, 13–45.
- Ferguson, N. (2017), *The Square and the Tower. Networks, Hierarchies and the Struggle for Global Power*, London.
- Floridi, L. (2010), *Information. A Very Short Introduction*, Oxford.
- (2014), *The Fourth Revolution. How the Infosphere is Reshaping Human Reality*, Oxford.
- Francis (2015), *Laudato Si'. On Care for Our Common Home*, Vatican City.
- (2020), *Fratelli Tutti. On Fraternity and Social Friendship*, Vatican City.
- Garton Ash, T. (2016), *Free Speech. Ten Principles for a Connected World*. New Haven/London.
- Göpel, M. (2016), *The Great Mindshift. How a New Economic Paradigm and Sustainability Transformations Go Hand in Hand*, Cham.
- (2020), *Unsere Welt neu denken. Eine Einladung*, Berlin.
- Harper, K. (2017), *The Fate of Rome. Climate, Disease, and the End of an Empire*, Princeton/Oxford.
- Hofstetter, Y. (2016), *Das Ende der Demokratie. Wie die künstliche Intelligenz die Politik übernimmt und uns entmündigt*, München.
- von Kittlitz, A. (2020), "Die andere Fluss-Seite. Mal sehen, ob das Jahr 2021 wirklich so toll wird, wie alle sagen", in: *Die Zeit* 1/2021, 30 Dec 2020, available online at <https://www.zeit.de/2021/01/2021-hoffnung-versprechen-coronavirus-pandemie>.
- Latour, B. (1993), *We Have Never Been Modern*, Cambridge (MA).
- Lessenich, S. (2016): *Neben uns die Sintflut. Die Externalisierungsgesellschaft und ihr Preis*. Lizenzausgabe. Bonn: bpb Bundeszentrale für politische Bildung.
- Nemitz, P./Pfeffer, M. (2020), *Prinzip Mensch. Macht, Freiheit und Demokratie im Zeitalter der Künstlichen Intelligenz*, Bonn.
- Mann, F./Mann, C. (Hg.) (2021), *Im Lichte der Quanten. Konsequenzen eines neuen Weltbilds*, Darmstadt.
- Rehbein, M. (2018), "L'histoire de demain sera programmeur ou il ne sera pas. (Digitale) Geschichtswissenschaften heute und morgen", in: *Digital Classics Online* 4(1), 23–43.

<sup>43</sup> Francis (2020), 147.

<sup>44</sup> Francis (2020), 150.



- Reinhard, W. (1979), *Freunde und Kreaturen. "Verflechtung" als Konzept zur Erforschung historischer Führungsgruppen. Römische Oligarchie um 1600*, München.
- Runciman, D. (2019), *How Democracy Ends*, London.
- Stiglitz, J. (2019), "It's time to retire metrics like GDP. They don't measure everything that matters", in: *The Guardian*, 24. 11. 2019.
- /Fitoussi, J.-P./Durand, M. (2019), *Measuring What Counts. The Global Movement for Well-Being*, New York/London.
- Toynbee, A. (1934–1961), *A Study of History*, 12 vol., London.
- (1976), *Mankind and Mother Earth. A Narrative History of the World*, New York.
- WBGU – German Advisory Council on Global Change (2011), *World in Transition. A Social Contract for Sustainability. Flagship Report*, Berlin.
- (2019), *Towards our Common Digital Future. Flagship Report*, Berlin.
- Von Weizsäcker, E. (2021), "Aufklärung in neuer Richtung", in: F. Mann/C. Mann (Hg.): *Im Lichte der Quanten. Konsequenzen eines neuen Weltbilds*, Darmstadt, 287–305.
- /Lovins, Amory B./Lovins, L. Hunter (1997), *Factor Four. Doubling Wealth, Halving Resource Use*, London.
- /Wijkman, Anders (2018), *Come On! Capitalism, Short-termism, Population and the Destruction of the Planet*, New York.
- Zuboff, S. (2019), *The Age of Surveillance Capitalism. The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, New York.

Universität Passau  
 Lehrstuhl für Digital Humanities / Chair of Digital Humanities  
 Innstr. 41  
 94032 Passau  
 malte.rehbein@uni-passau.de

## BUCHBESPRECHUNGEN

### *Neuere Forschungen zu Hans Blumenberg*

*Rüdiger Zill, Der absolute Leser. Hans Blumenberg. Eine intellektuelle Biographie. Berlin: Suhrkamp 2020, 816 S., ISBN 978-3-518-8752-2;*  
*Uwe Wolff, Der Schreibtisch des Philosophen. Erinnerungen an Hans Blumenberg, München: Claudius 2020, 136 S., ISBN 978-3-532-62850-8;*  
*Jürgen Goldstein, Hans Blumenberg. Ein philosophisches Portrait, Berlin: Matthes & Seitz 2020, 620 S., ISBN 978-3-95757-758-0;*  
*Hans Blumenberg, Realität und Realismus, hg. v. Nicola Zambon, Berlin: Suhrkamp 2020, 230 S., ISBN 978-3-518-58746-1;*  
*Hans Blumenberg, Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie, hg. v. Benjamin Dahlke/Matthias Laarmann, Berlin: Suhrkamp 2020, 232 S.; ISBN 978-3-518-38745-4.*

#### I.

Als „unsichtbarer Philosoph“ (8f.) gilt der 1920 geborene, 1996 gestorbene Hans Blumenberg aufgrund des Odiams seiner späten Lebensjahre. Als solcher wurde er sogar Sujet eines Dokumentarfilms, unter anderem weil zu seinen Lebzeiten nur ein einziges offizielles Foto kursierte, es ab Ende der sechziger Jahre kaum mehr öffentliche Auftritte gab, dafür umso mehr Anekdoten.<sup>1</sup> In die anekdotisch vermittelte Aura gehört die Belichtung von Glanz und Elend, die sich aus Blumenbergs Diaspora-Existenz, als Sohn einer jüdischen Mutter und des römisch-katholischen Kunsthändlers Josef Carl Blumenberg, ergab. Eine Art Privilegierung, und jugendliches Erwähltheitsbewußtsein und schmerzhaft erniedrigende Ausschließungen in der Lübecker Jugendgeschichte hielten einander die Waage. Blumenberg wurde seinerzeit daran gehindert, als Primus die Abiturrede für seinen Jahrgang zu halten: Eine massive Kränkung, die ihn bis ans Ende seines Lebens beschäftigte, nicht zuletzt, weil die fehlende Sensibilität der einstigen Mitschüler auch auf die späteren Jahrestage der Feier ausstrahlte. Dabei war der überlieferte Entwurf dieser Rede keineswegs eindeutiges Widerstandszeugnis. Er ist der ambivalente Versuch eines Brückenschlags zwischen Nationalsozialismus und Humanismus, der nur scheitern konnte (55 ff.). Der „unsichtbare Philosoph“ ist in einem bemerkenswerten Film selbst zu einer Art Faszinationsgeschichte und Spurensuche gemacht worden, die zum Centenarium auch wieder verstärkt in das öffentliche Bewußtsein rückt.<sup>2</sup>

Die Faszination, die von Blumenberg ausgeht, bündelte als einer seiner Schüler der Schriftsteller Uwe Wolff in einem schönen Erinnerungsband.

Manches könnte man dagegen einwenden, vor allem, dass Wolff die katholischen Züge Blumenbergs überbelichtet. Dies geschieht aber mit guten Gründen in der erinnerten Auslotung und Vertiefung von kirchlichen Jugendreminiszenzen, deren Tiefenbedeutung und Infragestellung ihm erst durch Blumenbergs Vorlesungen deutlich geworden sei. Wolff evoziert aus dem Rückblick die Dankbarkeit an einen Lehrer, der sich weitgehend dem Dialog verweigerte, aber seinen Schülerinnen und Schülern die langen Welt- und Denkketten der Tradition des Abendlandes mitteilte, als Depositum zu eigener reflexiver Aneignung. Im Münster der 1970er und 1980er Jahre konnte man mit dem späten Blumenberg einem Denker begegnen, der ostentativ ein „ganz Anderer“ war: so die Quintessenz von Wolffs Liebeserklärung. Diese Liebe geht allerdings nicht aus Blindheit hervor, sie kann und will sehen. So macht Wolff die Atmosphäre in Blumenbergs Vorlesungen und dessen Lust zu lehren und seinen Humor plastisch deutlich. Dass Wolff die Virilität Blumenbergs, eine männliche Kraft, erinnert und andeutet, dieser Mann hätte auch in der Vita activa als Unternehmer Karriere machen können, erweitert und inspiriert das Blumenberg-Bild. Er vergegenwärtigt die Gespräche, die er mit Blumenberg führen konnte, seine Anteilnahme an dem werdenden Schriftsteller und er lässt die dauerhaft katholische Prägung aufleuchten. Wolff räumt ein, dass andere zu anderen Zeiten auch andere Facetten wahrgenommen haben. Die sympathische Dankbarkeit dieser Reminiszenzen gilt auch einem Lehrer, der den Mut zum Nicht-alles-Verstehen als philosophische Haltung einschärfte: Antidotum zur didaktischen Überdeter-

mination und Überkontrolliertheit der gegenwärtigen Universität.

Zills große Blumenberg-Biographie kommt zur richtigen Zeit. Der Biograph entmythologisiert die Anekdoten und arbeitet in guter Blumenberg'scher Manier mit ihnen. Auf diese Weise gibt er erstmals ein quellengesättigtes Profil der historischen Person Hans Blumenbergs.

1. Diese „biographie intellektuelle“ positioniert unter dem Haupttitel „Der absolute Leser“ eine Deutungs- und Darstellungsfigur, die nach Blumenberg mit dem „absoluten Autor“ aufs engste verknüpft ist. Ein solcher Autor „schreibt an seinen sämtlichen Werken, damit der ihm verfallene Leser sein Leben lang nichts anders zu tun haben kann, als in diesen zu lesen“ (zit. 582). Zill präsentiert Blumenbergs Biographie in drei Teilen: Angelehnt an Blumenbergsche Titel wird sie durch die „Beschreibung des Lebens“ eröffnet (38–365). Darauf folgt die sehr viel knappere „Arbeit am Werk“ (365–415); abschließend wird eine von den bisherigen Leiterzählungen deutlich abweichende versuchsweise Erfassung des „Prozesses der philosophischen Neugierde“ (415–585) angeschlossen, die vor allem die Ambivalenzen des Blumenbergschen Denkens evoziert.

Die Biographie lässt einige langfristige Lebensmotive aufscheinen, die so zuvor nicht bekannt waren. Bereits den Schüler Hans Blumenberg halten kosmologische Fragen in Atem. In Personalunion agiert er zwischen 1932 und 1935 als Autor, Herausgeber, Setzer und Drucker einer eigenen Zeitschrift ‚Erdball und Weltall‘. Durch einen offensichtlich inspirierenden und der Haltung innerer Emigration angehörenden Lehrer angeregt, verfasst er seine Abschlussarbeit über Hans Carossa, ein nachklingendes bildungsbürgerliches Goethe-Erbe, das den jungen Blumenberg offensichtlich stark beeinflusste. Der Wertschätzung für Carossa blieb Blumenberg auch nach Jahrzehnten treu. Der akademische Weg verläuft rapide, aber nicht geradlinig. Der junge Blumenberg wird vom Kriegsdienst dispensiert. Er studiert in Paderborn und an der Jesuitenhochschule St. Georgen Katholische Theologie und Philosophie. Er wird auf diese Weise mit der klassischen Metaphysik und der Scholastik vertraut. Der heute fast vergessene Metaphysiker Caspar Nink (1885–1975) wird sein Lehrer. Die Kürze des Studiums sollte später immer wieder der Begründung bedürfen. Ein Schanzeinsatz für die Organisation Todt und Arbeit für die Dräger-Werke standen am Ende der NS-Zeit. Der Unternehmer Dräger, der in ein Feld der Grauzone einer „undoktrinalen Menschlichkeit“ gehörte (108 ff.), bot Blumenberg eine Tätigkeit, die ihm im Auge des Sturms Reflexionszeit ließ. Es ist dieses Leben im

Intervall, in dem Blumenberg seine spätere Frau kennenlernte und in dem er eine moralisch ambivalente Haltung zu schätzen lernte, auch wenn er wusste, dass sie nicht frei von Kompromissen mit dem tief unmenschlichen Regime war. Die eigentlichen philosophischen Studienjahre nach Kriegsende absolvierte Blumenberg in Hamburg. Als Mentoren fungierten der Husserl-Schüler Ludwig Landgrebe und der große Klassische Philologe Bruno Snell, dessen Zugriff auf Begriffsgeschichte und „Bedeutungslehre“ erste Inspirationen für Blumenbergs eigenen begriffsgeschichtlich-metaphorologischen Denkansatz legte. Nach Landgrebes Berufung nach Kiel wurde Blumenberg dort promoviert: Mit einer Arbeit, die die „mittelalterliche Scholastik“ mit Heideggers Denkansatz in erstaunlicher Souveränität in ein kontrastives Zwiegespräch brachte (vgl. II.). Dass die Gutachten enthusiastisch auf „summa cum laude“ plädierten, ist auch für den heutigen Leser wenig verwunderlich; wesentlich kontroverser stellte sich die Lage anlässlich der bis heute unpublizierten Habilitationsschrift über das „Distanzproblem“ in der Philosophie dar. Zill rekonstruiert detailliert die abwertende Positionierung des Zweitgutachters Walter Bröcker, der offen eingesteht, mit dem Distanzproblem nichts anfangen zu können. Später bezeugende Grundmuster der Verletzlichkeit und des Kampfs um Anerkennung leuchten in dem Briefwechsel zwischen Blumenberg und Landgrebe in dieser Zeit auf. Blumenberg forderte eine klarere Positionierung zu seinen Gunsten, der sich Landgrebe verweigerte. Letztlich gelang die Habilitation und Blumenberg wurde, auch aufgrund eines Gutachtens von Hans-Georg Gadamer, zum Diätendozenten und außerplanmäßigen Professor berufen. Seine Weitsicht zeigt sich darin, dass er nach Landgrebes Weggang einiges unternahm, um Hans Jonas für den zweiten Lehrstuhl in Kiel zu gewinnen: Ein insistentes Werben seitens Blumenbergs, und eine besondere Wertschätzung, an der Blumenberg lebenslang festhielt, auch wenn sich Jonas immer wieder entzog.

Neben der außerplanmäßigen Professur weitete der junge Blumenberg seinen thematischen Rayon aus. Er hält öffentliche Vorträge vor einem primär bildungsbürgerlichen Publikum und er schreibt unter dem Pseudonym Axel Colly für Zeitungen wie die ‚Düsseldorfer Nachrichten‘. Zur zeittypischen Auseinandersetzung mit dem Epochenphänomen des Nihilismus trägt er Eigenständiges bei. Er nähert sich dem ‚Hochland‘ an, in ‚Studium generale‘ werden erste Anläufe zur späteren ‚Genesis der kopernikanischen Welt‘ in Aufsatzform publiziert. Als Literaturkritiker verfasst er Essays über Kafka, Eliot und Paul Valéry.

Die Berufungen folgen dann in kurzen Sequenzen: 1958 nach Hamburg, zwei Jahre später wechselte Blumenberg nach Gießen, wohin ein Jahr später auch der aufsteigende Stern der Romanistik mit der abgründigen Vergangenheit, H. R. Jauf, berufen wird.<sup>3</sup> Gießen ist in mancher Hinsicht die Keimzelle der später wirkmächtig werdenden Forschungsgruppe ‚Poetik und Hermeneutik‘. Zugleich bewegt sich Blumenberg zunehmend in Gestaltungspositionen der deutschen, durch Neugründungen bestimmten Universitätslandschaft. Akademisch zieht ihn die begriffsgeschichtliche Arbeit zwischen Rothacker, Gadamer und Ritter im Umkreis des ‚Archivs für Begriffsgeschichte‘ in ihren Bann. Der Begriffsgeschichte nähert sich Blumenberg aus einem originär phänomenologischen Impetus für phänomenologische Theorie an, die er letztlich emphatisch als „Schau“ verstanden wissen will (246 ff.).

Gegenüber Rothacker, bei dem auch die Karrieren von Jürgen Habermas und K.-O. Apel begannen, musste die NS-Vergangenheit eine Rolle spielen. Blumenberg beanspruchte indes für sich eine gewisse Gelassenheit im Umgang mit jener Vergangenheit. „Ich wollte nicht sein, was ich nicht zu sein brauchte: das Weltgericht.“ (zit. nach 249) Prekärer noch dürfte sich diese Positionierung gegenüber Hans Robert Jauf dargestellt haben, mit dem Blumenberg bis in die späten Jahre seiner selbst erwählten Isolation eng verbunden blieb.

Die Gießener und später die Bochumer Zeit Mitte der sechziger Jahre waren Phasen rapide aufeinander folgender universitätspolitischen Initiativen. Im Zusammenhang der Neugründungen stellen sich enge, aber keineswegs problemfreie Kooperationen mit Helmut Schelsky ein. Hermann Lübke ist ein enger Verbündeter. Berufungsverhandlungen an die TU Berlin und nach Freiburg/Br., in einem von Heidegger entkoppelten Rahmen, zerschlagen sich. An Ralf Dahrendorf scheitert der Versuch eines Wechsels nach Konstanz, an das projektierte „Harvard am Bodensee“.

Die Schwierigkeiten, ein Gespräch zu führen, so eine treffende Kapitelüberschrift des Biographen, dürften sich Blumenberg immer deutlicher gestellt haben; Zill, ein hervorragender Kenner des ‚Poetik und Hermeneutik‘-Kreises,<sup>4</sup> zeigt, dass Blumenberg die Philosophie zunehmend als eigentliche Sachwalterin der „kleinen“ geisteswissenschaftlichen Interdisziplinarität sah. Waren es doch verwandte Fächer der geisteswissenschaftlichen Kultur, auf die sich die Forschungsgruppe primär bezog. Mit Harald Weinrich kam es anlässlich der Vorlage, die Blumenbergs Monographie über das ‚Lachen der Thrakerin‘ präfigurierte, zu einer Kontroverse, die

Blumenberg wohl nachhaltig irritierte; Irritationen zeichneten sich in dieser Zeit auch gegenüber dem Primat der Kritik vor der eigenen Konzeption bei Jacob Taubes ab: Ein vor wenigen Jahren publizierter Briefwechsel dokumentiert dies. Dem hypostasiierten linken Gestus der Kritik um ihrer selbst willen misstraute Blumenberg zunehmend.

In kurzer Zeit ließ Blumenberg zunächst die universitätspolitischen, dann die forschungsstrategischen Initiativen hinter sich. Der letzte Ruf nach Münster 1970 wird zum Rückzug und einer gegenläufigen Bewegung: In einer Zeit, in der die Vorlesung aufgegeben werden sollte, setzte Blumenberg ganz und ausschließlich auf dieses Genre. Seminare seien, sagte er, Orte, an denen man sich gemeinsam darüber belehre, wie man es nicht macht. In Münster entstehen die großen Monographien aus dem Konglomerat von Aufsatz und Vorlesung. Sein Leben kondensiert sich zunehmend auf das Schreiben. Erst in dieser späten Zeit wird er zum unsichtbaren Philosophen, der weitgehend die Nachtstunden für seine Produktivität nutzt und die Außenkontakte über das Telefon pflegt. Bis 1989 arbeitet er an den weit ausgreifenden Monographien und, zunehmend, den skizzenhaften Essaybüchern (‚Die Sorge geht über den Fluss‘ 1987; ‚Matthäuspassion‘ 1988) und assoziativ deskriptiven Skizzen, die er eigentlich als ‚Unerlaubte Fragmente‘ klassifizierte. Nach 1989 galten die Nachtstunden der Elaborierung eines Nachlasses zu Lebzeiten.

Blumenbergs Weg mündete so in eine Lebensform ein, die der Hieronymus-Höhle glich, und die selbst in Sibylle Lewitscharoffs Blumenberg-Roman mythisch aufgeladen wurde.

2. In dem Zwischenstück des Bandes profiliert Zill die ‚Arbeit am Werk‘, die bei Blumenberg planvoller und gezielter realisiert wurde als bei den meisten Philosophen. Die Schwierigkeit, eine Form zu finden, war neben der Niederschrift ein permanentes Problem, das Blumenberg bewegte. Jahrzehntelang führte er seine Zettelkästen: Nur für Niklas Luhmann wurden die Karteikarten in ähnlicher Weise zum Symbol eines lebenslangen Denk- und Schreibprozesses. All dies ist durch die Präsenz und Erschließung der Nachlässe heute greifbar. Zill macht die Stufen des Schreibens deutlich, die vom separat publizierten Aufsatz über die Mitteilung in der Vorlesung und die Aufzeichnung qua Stenorette zur Monographie verlief. Hierher gehören auch die streckenweise problematischen Beziehungen zum Suhrkamp-Verlag, Blumenbergs publizistischem Haus, und dessen großem Verleger Siegfried Unseld, mit dem Blumenberg 1985 einen weitgehenden Bruch vollzog.

Wenn man die Literarizität des Blumenberg'schen Werks so betont, wie Zill dies tut, erfasst man gewiss einen wichtigen Grundzug: Den Philosophen als Autor. Die Überbetonung der skripturalen Hermeneutik droht freilich die systematische Profilierung von Blumenbergs Denken zu überlagern (dazu II und III).

3. Was Zill zur Entwicklung des Prozesses der theoretischen Neugierde bei Blumenberg beiträgt, ist weniger eine philosophische als eine genealogische Rekonstruktion. Sie ist aber nicht gering zu schätzen, hat sie doch das Verdienst, dass sie die Standardinterpretation, wonach (so Odo Marquard) Blumenberg der Verfasser von Wissenschafts-Thrillern war, aufbricht.<sup>5</sup> Eine zweite, differenziertere Mega-Erzählung hat Franz Josef Wetz in seiner nützlichen und wirkmächtigen Einführung deutlich gemacht und als Grundmotiv Blumenbergs verstanden: Auf der einen Seite stehe eine übermächtige und sinnleere Wirklichkeit, auf der anderen Seite sei der gefährdete, aber nicht verlorene Mensch, der sich diese Wirklichkeitssouveränität durch die List seiner Kulturleistungen vom Leib hält und auf Distanz zu ihnen geht.<sup>6</sup> Bei aller Differenziertheit würde sich Blumenberg damit dem Kompensationsmodell in den Geisteswissenschaften annähern, wie es vor ihm Ritter und Marquard vorgetragen haben.

Zills Periodisierung bedeutet zugleich eine Möglichkeit zur Differenzierung und eine stärkere Berücksichtigung der von Blumenberg verfolgten Methoden: Die technikphilosophischen Anfänge und die Impulse der Metaphorologie rücken in eine Konstellation zusammen, in der es darum geht, gegen teleologische und biologistisch naturhafte Geschichtsdeutungen die vielfachen Schattierungen von Transformationen zu erkennen und „die Relevanz des Spielraums der schöpferischen Ursprünglichkeit“ herauszuarbeiten (460). Blumenberg ging es gerade darum, dass die großen systematischen Paradigmen die Vielspältigkeit des Materials nicht überformen.

Das für die Neuzeit bestimmende Verhältnis einer „Nachahmung der Natur“ etwa kann in den technikphilosophischen Paradigmen zu einer „Vorahmung“ (463) werden, der Konstruktivismus der Eigenschöpferkraft kann abgelöst werden durch eine Annäherung an das natürlich Vorgegebene. Blumenberg spricht in diesem Zusammenhang, im Blick auf die Ästhetik der Avantgarde, auch von einer „Verwesentlichung des Zufälligen“ (464).

Daran schließt in den sechziger Jahren eine „Kritik der reinen Rationalität“ (465) an, wobei der Komplex der Philosophie der Technik weiter elaboriert wird und die Konstitution von Weltbildern ins

Zentrum rückt. In einem Brief an Landgrebe vom Mai 1958 werden die metaphorologischen Studien sogar als „Hilfsarbeiten zu diesem Projekt“ (465) bezeichnet. In dieser Zeit finden sich Texte, in denen Blumenberg die „Selbstbehauptung des Menschen“ mit einem durchaus aufklärerischen Pathos vertritt. Die seinerzeit massiv virulenten Säkularisierungsdebatten (Münsteraner Philosophiekongress Oktober 1962) verdichten sich dann zur Frage nach der ‚Legitimität der Neuzeit‘. Zugleich wird die extraterrestrische Übersichtsmöglichkeit über den blauen Planeten und auf die menschliche Lebenswelt im Zeichen der Astronautik mit einem frühen, Blumenberg viele Jahre beschäftigenden Text von Husserl (487)<sup>7</sup> als nicht mehr selbstverständlicher Grund des theoretischen Grundverhältnisses expliziert.

Die Metaphorologie erweist sich in dieser Weichenstellung dann doch als mehr denn als bloße Hilfsdisziplin. Sie wird für die Theoriebildung unerlässlich, indem die geschlossenen Weltbilder und „ewigen Gewissheiten“ fallieren. Philosophie wird damit viel stärker ein werbendes Unterfangen und sie rückt in größere Nähe zur Rhetorik. Die epistemologischen Differenzen betont Blumenberg eindrücklich: Während Begriffe im Gehlenschen Sinn „Institutionen“ sind, die auch für die Phänomenologie maßgeblich bleiben, indem sie „etwas als etwas“ sehen lassen, umschreiben Metaphern Umwege. Sie lassen „durch etwas“ sehen und verstehen. Übergänge und die Wanderungen von Begriffen werden daher gerade zur erschließenden Instanz. Im Verlauf der siebziger Jahre arbeitet Blumenberg hauptsächlich an einem seinerzeit gewiss nicht im Zeitgeist liegenden Projekt: Einer reflexiven Neuorientierung der philosophischen Anthropologie. Deren Tragweite wurde erst durch die Nachlassedition seines großen Korpus über die ‚Beschreibung des Menschen‘ (2006) offensichtlich.

Die kleine Rede ‚Nachdenklichkeit‘, 1980 anlässlich der Verleihung des Sigmund-Freud-Preises für wissenschaftliche Prosa gehalten, leitet nach Zills Auffassung dann wie ein ‚Discours de la méthode‘ Blumenbergs spätes Konzept der Umwege im Sinn einer „Antimethodologie“ ein.<sup>8</sup> Diese schweifende Bewegung einer Nachdenklichkeit, die „zu den Sachen und zurück“ geht,<sup>9</sup> lässt die unerlaubten Nebenwege zunehmend zentral werden. Zill bemerkt dazu: „Nachdenklichkeit ist nicht Hermeneutik. Texte sind für sie kein Gegenstand, den es zu verstehen gilt, sondern ein Anlass, sich selbst zu verstehen.“ (568) Dies führt beim späten Blumenberg zu einer Auslotung von fragenden Selbstverhältnissen, die, je näher sie einem immer kontingenten Ende rücken, an den Anfang denken lassen.

## II.

Jürgen Goldstein hörte in dessen letzten beiden aktiven Jahren Blumenbergs Münsteraner Vorlesungen. Er erlebte ihn also in etwa derselben Phase wie Wolff. In ein Gespräch kam er indes nicht mit Blumenberg selbst, sondern mit Karl-Heinz Gerschmann, dem Studienrat im Hochschuldienst an Blumenbergs Lehrstuhl, dessen Gedächtnis dieses ‚Philosophische Portrait‘ gewidmet ist. Anders als Zill hebt Goldstein keine Archivoschätze zutage und er trägt auch nicht zu einer systematisierenden und kategorisierenden Blumenberg-Lesart bei. Was er aber leistet, ist genaue Lektüre und gedanklicher Nachvollzug der langen Begründungs- und Gedankenketten, die Blumenbergs Bücher aufgeben. Auf diese Weise werden, aus dem Inneren der Quellen- und Gedankenentwicklung her jene Bewegungen noch einmal sichtbar gemacht, die Zill in ihrer historischen Konditionierung reflektiert. Zwischen Biographie und ideengeschichtlichem Nachdenken ergeben sich erstaunliche Überlagerungen. Auch Goldstein thematisiert eingehend die Bedeutung der Zettelkästen für Blumenbergs Arbeitsweise (15–27) und er diagnostiziert in einer Epoche, in der „rasender“ geschäftiger Stillstand längst auch die Geisteswissenschaften heimgesucht hat, eine Art „Humanität der Umständlichkeit“ (27) und „diskrete [...] Anthropologie“ als Blumenbergs Hauptinteresse (37 f.).

Die Frühgeschichte von Blumenbergs Theoriebildung wird unter dem Leitmotiv „Destruktionen“ (47–133) abgehandelt. Auch darin erfährt man vielfach Analoges zu Zill: das Porträt des Philosophen als Literaturkritiker, im Gegenüber zum Nihilismus und den Grundgedanken des kosmologisch randständigen Menschen angesichts des Schweigens des Kosmos. Die „Grundlegungen“ (133–203) zeigen dann den erwachenden eigenständigen Denker: Die Metaphorologie wird kundig und in ihrer philosophisch-theoretischen Stichhaltigkeit gewürdigt, das Inzitatment des Geisteshistorikers der Technik (133–252) wird plastisch auch gegenüber Husserl und Heidegger herausgearbeitet.

Blumenberg erreicht im Sinn seines Lesers Goldstein einen klassischen Rang. Er wird deshalb etwas allzu nahe an den Olympier Goethe (346–369) herangerückt: als ein Denker, der noch einmal und vielleicht letztmalig an das „versöhnende Glück der Theorie“ glaubte (203 ff.); philosophischer Goetheaner. Dem Buch ‚Höhlenausgänge‘ scheint Goldstein als Werkbiograph indes eine darüber hinausgehende meta-klassisch abgründige Dimension zuzuweisen. Er deutet an, dass nirgends so eindrücklich wie in diesem Buch die Spuren der Zeitgenossenschaft Hans Blumenbergs und ihrer

Verletzungen sichtbar werden. Das klassische Muster wird in der abgründigen Frage nach dem Menschen, so wie Blumenberg es anthropologisch thematisierte, aufgebrochen; und erst recht geschieht dies in den kleinen Formen. Philosophisch am neuralgischen Zentrum der Gott-Mensch-Einsamkeitsproblematik sind Goldsteins Darlegungen zu Blumenbergs spätem Buch ‚Matthäuspassion‘ (471–487). Die vibrierende Kraft des Gedankens wird leider nur selten von Goldstein in ähnlicher Weise rekonstruiert.

Die Mäkeleien des vielleicht versierteren Sachbuchautors gegenüber den Brüchen und Unebenheiten der Blumenbergschen Großunternehmen sind Geschmackssache. Die Erinnerungen, zu denen Goldstein erst in den Schlusssequenzen (515 ff.; 529 ff.) ansetzt, ergänzen sinnvoll Wolffs liebevolle Reminiszenzen, haben aber längst nicht dessen Timbre. Man hat den Eindruck einer kundigen und etwas beflissenen nachholenden Lektüre, die das starke Urerlebnis des frühen Blumenberg-Hörers zu flankieren sucht. All dies enthält für den Blumenberg-Leser und den, der es werden will, kundig schöne Vergegenwärtigungen, Goldstein eröffnet aber nicht umgekehrt neue Welten. Sein Rat, dass man mit Blumenbergs großen Büchern ebenso umgehen solle, wie der mit seinen Zettelkästen: sie in bestimmten Abständen gleichsam zu archivieren und auf längere Zeit nicht anzusehen, um von der Fülle nicht unproduktiv gemacht zu werden, ist erwägenswert.

Man kann Hans Blumenberg aber, so zeigt die neuere Literatur, in vielfacher Weise lesen – nicht zuletzt darin liegt seine Bedeutung und Kraft: Sein Werk ist nämlich mehr und anderes als ein Zettelkasten.

## III.

Auch wenn Zills Fragestellung nicht auf die systematische Werklinie von Blumenberg konzentriert ist, stellt sie doch das genealogische Instrumentarium bereit, um diese systematische Fragestellung hinreichend komplex zu erkennen. Es ist deshalb sehr erfreulich, dass im Centenarium zwei bislang unpublizierte Monographien aus Blumenbergs nach wie vor fast unerschöpflich erscheinendem Nachlass zugänglich gemacht werden, die den Mangel kompensieren und den systematischen Blumenberg deutlich erkennbar machen. Das von Nicola Zambon edierte Corpus, eines der „Works in progress“ über ‚Realität und Realismus‘, nimmt eine Thematik auf, die Blumenberg auch im Zusammenhang der Forschungsscolloquien über ‚Poetik und Hermeneutik‘ problematisierte.<sup>10</sup> Blumenberg geht von der Beobachtung aus, dass der

Begriff der ‚Wirklichkeit‘ als selbstverständlich genommen wird. Wirklichkeit ist das schlechterdings unthematisch Bleibende. Die phänomenologische Annäherung an Wirklichkeit kann daher nur kontrastiv gewonnen werden, als implikatives Prädikat. Sie ist dem vergangenen, nicht mehr Seienden abzulesen. Andernorts spricht er auch von „Lebenswelten zweiter Stufe“.<sup>11</sup>

Dieses Thematischerwerden von Realität führt bei Blumenberg zu einer Art geschichtlich wohlinformierter Phänomenologie. Dabei sind es vier Paradigmen von Wirklichkeitsannahmen, die den langen Begründungsketten Blumenbergs Orientierung geben und die eine idealtypische Ordnungsfunktion wahrnehmen lassen: (1) Die momentane Evidenz als Inbegriff des antiken Wirklichkeitsverständnisses (60–75); (2) die durch die göttliche Autorität garantierte Realität, überwiegend in der mittelalterlichen Ontologie; (3) die mit der neuzeitlichen Systematizität mitgegebene „immanente Konsistenz“ (89 ff.). Der in der vorzugsweise ästhetischen Moderne sich abzeichnende Realismusbegriff verschiebt diese Tektonik noch einmal. Er führt auf die Widerständigkeit, das dem Subjekt sich Entziehende (105 ff.). Diese Wirklichkeitsstrukturen werden aus Textzeugnissen der Philosophie- und Literaturgeschichte freigelegt und extrapoliert, die nur ein Leser des absoluten Gehörs, wie Blumenberg einer war, wahrnehmen kann.

Die davon ausgehenden Begründungsketten führen aber zu systematisch ernsthaften philosophischen Reflexionen, etwa über das Verhältnis von Illusion und Realität, und vor allem zum Welt- und Wirklichkeitsbegriff der Phänomenologie (137–158). Blumenberg verweist hier unter anderem darauf, dass „Urteile überhaupt relativ seltene Ereignisse sind“ (145). Eine eher rudimentäre Überlegung von großer Tragweite gilt der Realität des gemeinhin Unbemerkbaren, das exemplarisch am Eigenleib begegnet.

Die „Anthropologie des Realsten“ greift dann auf eine hoch interessante Topologie zurück. Sie zeigt, dass der Realismus nicht als dauernder Normal-, sondern nur als Ausnahmezustand wirksam ist. Inwieweit die Begründungsketten nicht nur historisch genealogisch verlaufen, sondern auch systematisch, zeigt Blumenberg, indem er Judas als Realisten gegen den messianischen Traun zur Geltung bringt. Realisten sind, so wird in einem weiten Rayon zwischen Diderot und Ibsen deutlich, „geschichtlich bedingte Antithesen zu vermeintlichen oder wirklichen Illusionismen“ (217). So sei der Roman die eigentlich realistische Gattung, behaftet allerdings mit dem Problem, dass in ihm zu viel geschehen muss.

#### IV.

Hans Blumenbergs nun zugänglich gemachte Promotionsschrift unternimmt, was andere nach ihm auch, und in der Regel sehr viel weniger polyoperspektivisch, weniger methodisch unterrichtet und weniger souverän unternahmen, die Heideggersche Fundamentalontologie mit den ontologischen Konstellationen der mittelalterlichen Scholastik in eine Gesprächskonstellation zu bringen. Der später auf Heidegger eher ausweichend neuralgisch reagierende Blumenberg begriff seinerzeit 1947 die mittelalterlichen Denkformen vor der doppelten Optik von Geschichtlichkeit und Tradition, und er exponiert das Heideggersche Geschichtlichkeitsverständnis im methodischen Fokus der „Destruktion“. Die Souveränität in der Zugriffsweise ist für ein so frühes Debüt eindrucksvoll. Blumenberg differenziert aber den bei Heidegger immer schematisch bleibenden Zugriff auf das „*summum ens*“ als höchste Form des ontischen Seienden. Er zeigt, dass die Debattenlagen der mittelalterlichen Ontologie ungleich komplexer sind als Heidegger sie wahrnimmt, doch er gesteht Heideggers Ansatz gleichwohl seine Berechtigung zu.

Blumenberg rekonstruiert Ursache und Grund des Seienden in einer philosophischen Kosmologie, die das Auseinander-Hervorgehen des Seienden thematisiert. Der biblische Schöpfungsgedanke (gr. *ktizo*: erschaffen) setzt dem die „Unableitbarkeit göttlichen Setzens“ entgegen (54), was sich im „*ex nihilo*“ des Schöpfungsgedankens, wie er bei Augustinus positioniert wird, weitergehend realisiert. Eine auf Thomas rekurrierende Schöpfungsgenealogie findet ihre notwendige Komplementarität und Andersheit in der „Personalität des Seinsgrundes“, wie sie die augustinische Scholastik, für die Blumenberg vor allem Bonaventura in Anschlag bringt, aufweist. Blumenberg entgeht nicht, welche epochale Rolle Kosmologie und Ontologie bei Duns Scotus spielen. Den Einschnitt erkennt er darin, dass die Materie aus der Ontologie getilgt werde und damit die Liebe als voluntative Selbstheraussetzung und Selbstoffenbarung des Seins im Sinn der „*creatio*“ expliziert wird. Blumenberg formuliert pointiert die Folgewirkungen: „Mag auch Gott in der Neuzeit für die ontologische Grund-Frage unbedeutend werden, die *creatio* bleibt das ontologische ‚Modell‘, nach dem die Konzeptionen der Transzendenz ihren Grundriss haben.“ (80) Damit zeigt sich exemplarisch, wie Blumenbergs souveräne Annäherung andere Rekonstruktionsversuche übertrifft: Dadurch, dass er bereits seinerzeit eine mehrgliedrige Typologie „mittelalterlichen“ Denkens vor Augen stellt, deren verschiedene Momente der Heideggerschen Ontologie zu konfrontieren

sind, und dass er gerade nicht statutarisch Heidegger und Thomas kontrastiert.

Wird das mittelalterliche Seinsverständnis von Heidegger pauschal als Vorhandenheit interpretiert, so zeigt Blumenberg, dass dieser Schematismus durchbrochen wird: Eben in der augustini-schen christlichen Glaubenserfahrung, die die kosmologische Orientierung der Ontologie destruiert (86 f.). Dies führt wiederum auf den Seinsbegriff von Duns Scotus, bei dem Sein als „transcendens extra omne genus“ („übersteigend und außerhalb jeder Gattung“) aufgefasst wird (97), und der aufgrund dieser Transzendenz einen univoken Seinsbegriff überhaupt erst ermöglicht. „Existenz“ ist Kern dieses Seinsbegriffs. Soweit nimmt der junge Blumenberg Anregungen Heideggers auf. Doch von einer ‚Überwindung‘ aristotelischer Metaphysik darf nicht gesprochen werden (111), wohl aber von einer Entdeckung der Ontologie des Individuums, die in der aristotelischen Noetik unterbelichtet habe bleiben müssen. Auf den Fokus des Existenzproblems konzentriert Blumenberg seine Überlegungen. Dabei spielt die christliche Existenzenerfahrung, so wie sie sich bei Augustinus artikuliert, eine maßgebliche Rolle. Sein ist das Sein einer Individualität, wodurch die aristotelischen Distanz-Axiome suspendiert werden. Faktizität im augustini-schen Sinne steht also zwischen der platonischen Ideenlehre und der mutabilitas des endlichen Seienden. Hier zeigt sich die ganze konstellative Vieldeutigkeit im Denken von Hans Blumenberg. Die antike Wesensontologie liegt zwar in Spannungsverhältnissen mit der Individualität, doch „bot auch der christliche Glaubensinhalt selbst manche Züge, die in ihrer systematischen Ausbildung die Herbeiziehung wesensontologischer Kategorien begünstigen“ (145).

Die Interpretation von Sein als Gegenständlichkeit führt Blumenberg sodann, ausgehend von Bonaventura, auf den nicht-gegenständlichen Grund des gegenständlichen Seienden, das sich prädikativer Erfassung entzieht. Das „ens per se“ sei mit dem Illuminationsgedanken verbunden, der Evokation des „Wesensgrundes aller Dinge [...] und d[e]s Licht[s] der Wahrheit, in dem alle Dinge widerleuchten“ (163). Blumenberg macht seinerseits Möglichkeiten und Grenzen des Illuminationsgedankens auf der platonischen Denklinie deutlich; in einem aristotelischen Verständnisrahmen spiele er dagegen so gut wie keine Rolle mehr. Duns Scotus fasst Sein als „primum obiectum“, im Sinn des transkategorialen ontologischen Seinsbegriffs. Die Heideggersche Frage nach dem Sinn von Sein spezifiziert sich damit weiter. Sie kann, wie Blumenberg zutreffend bemerkt, nicht in eine Frage

nach dem „Was“ des Seins des Seienden überführt werden, sondern nur in die Frage nach dessen „Wie-Sein“, als Spezifizierung des ontologischen Urphänomens. Dabei bleibt der Illuminationsgedanke leitend: Seinsverständnis wird für Heidegger zu einer „illuminativen Methexis“; der Sinn von Sein liege gerade in der Vertrautheit, als Grundimpuls einer Ontologie, die diese Vertrautheit zu interpretieren hat (192). Die Differenz zu Heidegger bricht damit deutlich auf, denn ein personaler Seinsgrund, die Enthebung aus der Totalität des Nichts ist gerade der christlichen (und das heißt wohl auch der jüdisch rabbinischen) Einsicht einer Personalität entsprungen, in der Gott Garant dessen ist, was gerade nicht nichts ist (193). Die von Heidegger zunehmend kultivierte Gegenstellung des Denkens gegen den christlichen Glaubensgehalt wird in Blumenbergs konstellativer Differenzierung deutlich korrigiert. Blumenberg gewinnt daraus in Umrissen Impulse, die bis zum Ende in seinem Oeuvre bestimmend blieben: Er betont die „ontologische Exemplarität des Menschlichen“, der seit Augustinus auch in einer individuellen Methode befragbar ist, was zwischen Augustinus und Heidegger auch ermöglicht, vom Menschen aus die Ontologie thematisch zu machen. Die existenziale Frage nach dem Seinsinn führt auf die Frage nach der Selbstmächtigkeit der menschlichen Existenz und auf eine Faktizität, in der der Mensch seiner Nicht-Selbstmächtigkeit sich bewusst wird. Dies ist zugleich Antidotum von „Aufklärung“ (202), die, so Blumenbergs Summe, unwiederholbar war und in der Gegenwart gescheitert ist. Der junge Blumenberg bleibt mit Heidegger – und vor allem Husserl – an der Ursprünglichkeitsfrage interessiert. Phänomenologie verweist damit auf Metaphysik zurück, die aber an ihre Grenzen kommt. Diese starke innermetaphysische Fokussierung würde der spätere Blumenberg so wohl nicht mehr so direkt aufrechterhalten. Zugleich erinnert diese Gedankenbewegung stark an Adornos Diktum von der Solidarität mit der Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes, nur, dass sie aus einer geschichtsphilosophischen in eine systematische Konfiguration transformiert wird.

Weder Heidegger noch einer seiner Epigonen ist den Weg weitergegangen, dessen Markierungen Blumenberg anzeigt: Auch er wird diesen Weg nicht mit Heidegger und dem Seinsdenken weitergehen: aus guten Gründen. Doch als Ersatz legt er eine geschichtlich phänomenologische Ontologie an, die als Subtext in seinen großen „Wissenschafts-Thrillern“ relevant bleibt.



V.

An diesem Punkt ist, wenn man Blumenberg von den bisherigen Inedita neu zu lesen begonnen hat, von seinen Anfängen her der Bogenschlag seines Werkes auch als systematische Frage zu erfassen. Vom Anfang her werden Mitte und Ende plausibel: In einer Arbeit an Text und Gedanke, die Vergegenwärtigung und Kritik, Geschichte und Annäherung in einer Komplexität erschließen, die sich der ideologischen Handhabung und jedem nonchalanten Gebrauch entzieht. In dieser Differenzierungs- und Ambivalenzfähigkeit besteht nach wie vor das Faszinosum Blumenbergschen Denkens.

Harald Seubert (Basel, München)  
Haraldseubert@aol.com

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. M. Sommer (1998), „Sagen zu können, was ich sehe: Zu Hans Blumenbergs Selbstverständnis“, in: *Von vorletzten Dingen. Über Hans Blumenberg*, Neue Rundschau 109, (1)1998, 78 ff.

<sup>2</sup> Chr. Rütger u. a., *Hans Blumenberg – Der unsichtbare Philosoph*, Film 2018. U. a. wirkte Zill als einziger, der nicht ‚authentischer‘ Blumenberg-Schüler war, an diesem Film-Dokument mit.

<sup>3</sup> Die Blumenberg-Biographie ist nicht der Ort, über die SS-Vergangenheit von Jauß, die erst spät aufgearbeitet wurde, grundsätzlich Rechenschaft zu geben. Dennoch bleibt Zill an dieser Stelle unfällig unbestimmt.

<sup>4</sup> Vgl. P. Boden/R. Zill (Hg.) (2017), *Poetik und Hermeneutik im Rückblick. Interviews mit Beteiligten*, Paderborn.

<sup>5</sup> O. Marquard (1980), „Laudatio auf Hans Blumenberg“, in: *Jahrbuch Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung* 1980, 53 ff. Marquard rückt Blumenberg damit in auffällige Nähe zu seinem eigenen Selbstverständnis als „Transzendental-Belletrist“.

<sup>6</sup> F. J. Wetz (2004), *Hans Blumenberg zur Einführung*, Hamburg.

<sup>7</sup> E. Husserl (1934), *Die Ur-Arche*. Dieser Text war Blumenberg durch Landgrebe zugänglich gemacht worden. Dazu R. Zill (2011), „Zu den Sternen und zurück. Die Entstehung des Weltalls als Erfahrungsraum und die Inversion des menschlichen Erwartungshorizonts“, in: M. Moxter (2011), *Erinnerung an das Humane*, Tübingen, 300 ff.

<sup>8</sup> H. Blumenberg (1980), „Nachdenklichkeit“, in: *Jahrbuch der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung*, Heidelberg, 57 ff.

<sup>9</sup> H. Blumenberg (2002), *Zu den Sachen und zurück. Aus dem Nachlass*, hg. v. M. Sommer, Frankfurt/Main.

<sup>10</sup> H. Blumenberg (1965), „Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans“, in: H. R. Jauß (Hg.) (1965), *Nachahmung und Illusion. Poetik und Hermeneutik*, Band I, München, 9 ff.

<sup>11</sup> H. Blumenberg (1986), *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/Main, 86.

### Gegen den Aristokratismus der Lebenskunst

Anmerkungen zu Günter Götde/Jörg Zirfas (Hg.), *Kritische Lebenskunst: Analysen – Orientierungen – Strategien*, Stuttgart: J. B. Metzler 2018, 490 S., ISBN 978-3-476-04644-4.

Als klar wurde, dass der Covid-19-Virus auch Deutschland mit Wucht treffen würde, reagierten die Feuilletons verschiedener Zeitschriften nicht nur mit Sorgen (oder einer Diskussion dieser), sondern auch mit Hoffnung: der Hoffnung auf eine entschleunigte Welt, der Hoffnung auf eine Zeit zur Revision von Gesellschaft, Wirtschaft, Gemeinschaft. Sie reagierten aber auch mit der Hoffnung auf ein – endlich – selbstoptimiertes Ich, auf eine Subjektivität, die – dank mehr Zeit – endlich den gebührenden Raum erfährt. Dieser Wunsch ist durch die latente Gesundheitskrise sicherlich nicht produziert, sondern eher kanalisiert, denn wer sich dieser Tage (vor oder nach Corona) in eine Bahnhofsbuchhandlung auf der Suche nach einer Lektüre begibt, der wird sich der Omnipräsenz von

„Ratgeberliteratur“ – bisweilen auch als „Selbsthilfeliteratur“ firmierend – nur schwerlich entziehen können. Dass es sich dabei nicht nur um einen optischen Eindruck handelt, sondern wir hier einem der großen kulturellen Trends der letzten Jahre begegnen, unterstützen Zahlen: Das Segment der Ratgeberliteratur macht insgesamt ca. 15% Prozent der Umsatzzanteile des gesamten deutschen Buchmarkts aus.<sup>1</sup> Wenn man bedenkt, dass sich die Umsatzzanteile der Belletristik bei knapp über 30% bewegen, entfällt bereits auf jedes zweite belletristische Buch ein Ratgeberbuch. Davon wiederum entfallen ungefähr 70% direkt auf Themen, die individueller Lebenshilfe zuzuordnen sind wie Gesundheit, Ernährung und Alltagshilfe.<sup>2</sup>

Bei der Ratgeberliteratur handelt es sich aber

keineswegs nur um ein zeitgenössisches Phänomen, vielmehr lassen sich Spuren dieses Genres von der frühen Neuzeit bis in die Anstandsliteratur und Benimmbücher des 18. Jahrhunderts verfolgen, wo diese eine Neu-Codierung im Zuge sich wandelnder höfischer Kulturen und entstehender Salonkulturen erfuhren.<sup>3</sup> In den vergangenen zwanzig Jahren war thematisch u. a. ein Trend zur (Re-)Popularisierung von ‚Ritualen‘ im Alltag im Rahmen von Ratgeberliteratur zu beobachten.<sup>4</sup> Die Themen und Angebote der Ratgeberliteratur der Gegenwart reichen von „metaphysischem Trost“<sup>5</sup> im Sinne Nietzsches bis zur Selbstoptimierung durch Meditation – auch für Manager.<sup>6</sup> Daran, dass es sich bei dem Phänomen der Ratgeberliteratur durchaus um einen gewichtigen Gegenstand für theoretische Erörterungen handelt, erinnert *Der neue Geist des Kapitalismus* der Autoren Boltanski und Chiappello, die explizit die Managementliteratur der 60er und frühen 90er Jahre vergleichend untersucht hatten, um einen historisch verortbaren Paradigmenwechsel sichtbar zu machen und daraus Erkenntnisse für die kulturelle Legierung kapitalistischer Ökonomie der Gegenwart abzuleiten.<sup>7</sup>

Frage man, woher dieser unvergleichliche Boom in der Gegenwart kommt, so ließe sich zunächst kursorisch bemerken: Für viele ist in einer Welt der zunehmenden individuellen Verwirklichungsmöglichkeiten (zumindest im globalen Norden) der Wunsch nach Rat, Halt und Hilfe größer denn je. Doch skeptisch gegenüber dieser Diagnose muss bereits machen, dass sie ebenso gut im erläuternden Vorwort eines beliebigen Ratgebers selbst stehen könnte, der damit seine kritische Weltanschauung zu belegen suchte. Folgte man zu diagnostischen Zwecken geläufigen soziologischen wie kulturgeschichtlichen Narrativen wie dem einer zunehmenden Individualisierung der westlichen Kultur und deren Subjektivität, die prominent u. a. von Norbert Elias in *Über den Prozess der Zivilisation* (1939) in komplexer Form entwickelt und als ein klassisches, wiederkehrendes Deutungsschema gelten kann, dann unterschieden sich historische Formen und gegenwärtige Formen darin, dass erstere sich der Selbstdisziplinierung zum Zwecke der Achtung der Allgemeinheit, letztere sich der Befreiung der Individualität angesichts der Zwänge der Allgemeinheit dem eigenen Selbstverständnis nach verschrieben; aber auch dieses Narrativ befriedigt nicht vollständig. Gleichmaßen spannend wie die Frage nach den kulturellen Bedingungen dieses Phänomens sind jedoch zwei weitere Fragen. *Erstens*, wie kommt es, dass (insbesondere die akademische) Philosophie in Sachen Lebenshilfe eher abgeschrieben ist, trotz

einer relativen Neubelebung in den vergangenen Jahren,<sup>8</sup> bedenken wir doch die Wurzeln der Philosophie im antiken Griechenland und deren virulente Fragen nach der *εὐδαιμονία*? *Zweitens*, was lässt sich unter jetzigen Bedingungen konkret denken und tun, um Fragen der Lebenskunst nicht der quasi-industriellen Produktion von Selbsthilfeliteratur kampflos zu überlassen?

Der vorliegende Band *Kritische Lebenskunst. Analysen – Orientierungen – Strategien*, herausgegeben von Jörg Zirfas und Günter Götde, versucht diese Fragen konstruktiv und in 58 verschiedenen Beiträgen, die eine heterogene Menge an Lemmata bearbeiten, zu beantworten. Der Band ist dabei in sieben thematisch geordnete Kapitel geteilt, ein jedes begleitet eine hilfreiche Einleitung der beiden Herausgeber. Die hier initiierte Debatte erstreckt sich mittlerweile über mehrere Publikationen, unter denen der hier hauptsächlich besprochene Band sicherlich den höchsten Anspruch hat, nämlich über die Entwicklung eines neuen Begriffs hinaus auch ein künftiges Nachschlagewerk zu bieten; die Debatte wird dabei von einer heterogenen Gruppe an WissenschaftlerInnen und PraktikerInnen geführt (Zirfas ist Erziehungswissenschaftler, Götde ist psychologischer Psychotherapeut; andere Mitarbeitende sind Kulturwissenschaftler, Medienwissenschaftler, Sozialwissenschaftler, Bildungsforscher oder auch Theologen; unter den Philosophen sind u. a. Werner Stegmaier, Andreas Brenner, Gunter Gebauer, Ludger Heidbrink und Ferdinand Fellmann vertreten).<sup>9</sup> Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die Kernthemen des Bandes mit grundsätzlichen Fragen nach der philosophischen Relevanz der Lebenskunst kurzzuschließen.

Frage man nach der expliziten philosophischen Relevanz der Lebenskunst, so ließe sich zunächst annäherungsweise bemerken: Jeder Versuch, über Subjektivität zu reflektieren, steht vor einer elementaren analytischen Entscheidung. Stark verkürzt wäre diese Entscheidung diejenige zwischen einer Subjektkonzeption, die nach den transzendentalen Bedingungen fragt, und einer Subjekt-konzeption, die nach dem geschichtlichen Werden von (insbesondere gegenwärtiger) Subjektivität fragt (wobei dieses geschichtliche Fragen ebenso einen transzendentalen Charakter haben kann, insofern die spezifische Gewordenheit als Bedingung der Möglichkeit im transzendentalen Sinne verstanden wird). Diese beiden Wege stehen sich zweifelsohne nicht unversöhnlich gegenüber. Entscheidet man sich jedoch dafür, der Subjektivität eine Geschichte zuzuschreiben, wie wir es aus Foucaults Untersuchungen zur Geschichte der Subjektivität

kennen, dann gewinnt die philosophische Frage nach der Lebenskunst logisch an Relevanz. Dass im Anschluss an die Überzeugung, dass Subjektivität eine Geschichte hat, durchaus wieder nach den ganz individuellen, den ganz subjektiven Themen und Problemen der Lebenskunst gefragt werden kann, ohne dass ein analytischer Konflikt entstünde, sondern genau dies diejenige notwendige Verbreiterung des Ansatzes darstellt, die eine gelungene Aktualisierung braucht, ist die Grundüberzeugung dieses Bandes.

Selbsterklärtes Ziel des vorliegenden Bandes ist es auch, theoretische Grundlagen für ein Verständnis von ‚kritischer Lebenskunst‘ zu schaffen. Dieses Vorhaben ist nun insofern ambivalent, als ‚Lebenskunst‘ – einem gemeinen Verständnis nach – das erfüllende und bejahende Leben oder zumindest das zu bewältigende Leben zum Gegenstand hat, ‚Kritik‘ aber auf Widerständigkeit gegen die Gegebenheiten, zu denen auch die Faktizität des Lebens gelten würde, gründet. Der hier vermeintlich vorliegende Pleonasmus wird von den Herausgebern selbst eingangs besprochen.<sup>10</sup> Tatsächlich durchläuft diese Spannung auch verschiedene Entwürfe der historischen Existenzphilosophie. ‚Lebenskunst‘ setzt einen spezifischen Begriff von ‚Leben‘ bzw. ‚Existenz‘ voraus und beschäftigt sich unumgänglicherweise mit der ‚Faktizität‘ der ‚Geworfenheit‘ im Sinne Heideggers:<sup>11</sup> Also mit der unhintergehbaren Tatsache, dass man in einer spezifisch situierten Welt existiert (im Sinne des ‚In-der-Welt-Seins‘ Heideggers)<sup>12</sup> und dass die Anderen immer bereits da sind (im Sinne des ‚Mit-Seins‘ Heideggers)<sup>13</sup>. Dieser Faktizität gesellen sich, weiterhin im Sinne Heideggers, ein Ausgesetztsein als Verfallenheit an eine ‚uneigentliche‘ Existenz sowie das ‚Man‘, deren Widerständigkeit als durchaus fremdbestimmende Macht eine kritische Lebenshaltung zu bewältigen hätte, hinzu.<sup>14</sup> Die Konstatierung einer Unhintergebarkeit der Existenz als Essentialismus zu begreifen, würde zwar zu kurz greifen oder eine (eventuell konstruktive) Fehlinterpretation darstellen; dass die Existenzphilosophie Heideggers aber von (auch historisch wie kulturell codierten) Grundgegebenheiten des Existierens ausgeht, und darum durchaus für Aktualisierungen offen sein muss, kann ebenfalls attestiert werden. Diese bereits bei Heidegger implizit wie explizit diskutierten Probleme werden von den verschiedenen Autoren des Bandes ebenso implizit wie explizit immer wieder aufgegriffen, beispielhaft im Beitrag „Selbstsorge in der Moderne“ in der Kritik an der Trennung von Selbst- und Welt-sorge.<sup>15</sup> Gleichwohl ist die Zahl der Referenzautoren ungleich größer und reicht von Aristoteles,

Platon und Epikur über Augustinus, Montaigne und Rousseau hin zu Kant, Marx, Nietzsche, Freud, C. G. Jung, Bourdieu, Nussbaum, Rawls und Foucault.

Ferner versucht das von den Herausgebern formulierte Programm der ‚Kritischen Lebenskunst‘ die Tradition eines „Aristokratismus der Lebenskunst“,<sup>16</sup> der sich an den Idealen von Autonomie und Wahlfreiheit orientiert, soziale Bedingungen ignoriert und in der Gefahr der Nivellierung individueller Differenz des Hintergrunds steht, und ferner auf vorschnell essentialisierenden und universalisierenden Begriffen von ‚Leben‘ beruht, zu unterlaufen. In diesem Zusammenhang ist auch das von den Herausgebern nicht grundlos gewählte Attribut ‚kritisch‘ in der ‚Kritischen Lebenskunst‘ zu verstehen. Es dient den Herausgebern zur Bezeichnung, dass nicht nur (aber auch) klassische Themen der Lebenskunst wie „Klugheit und kritische Vernunft“, „Identität“, „Anerkennung“, „Empathie“ oder auch „Leiblichkeit“ Aufmerksamkeit und entsprechende Lemmata im konkreten Band erhalten müssen. Wollte man die ‚Lebenskunst‘ für wissenschaftliche Fragen aktualisieren, müsste auch weniger klassische Themen der Lebenskunst wie „Armut“, „Behinderung“, „Sucht und Selbstachtung“, „Heimat und Fremdheit“, „Transkulturalität“ sowie „Gender und Queer“, die die geschichtliche, kulturelle und soziale Situation der Gegenwart, aus der man heraus zu operieren sucht, eingezogen werden. Erklärtes Ziel ist es also *erstens*, kulturelle wie soziale Bedingungen in den Blick zu bekommen, und *zweitens*, auch nicht vor nicht nur *εὐδαιμονία* versprechenden Themen der Lebensführung wie Krise, Kontingenz, Schicksal, Abhängigkeit und Entfremdung zurückzuschrecken.<sup>17</sup> Damit wäre – und dies ist durchaus als ein Verdienst des Vorhabens zu werten – gleichzeitig aber nicht der Anspruch aufgegeben, dass die Meisterung des Lebens als eine unhintergehbare Aufgabe des Lebendigseins weiterhin besteht und diese Persistenz als verbindende Tatsache des Lebendigseins eine Gemeinschaft der Lebenden immer bereits im positiven Sinne mitbedeutet.

Ein mutiges Unterfangen des Bandes liegt im doppelten Anspruch des Bandes, nämlich: einerseits in Kooperation von verschiedenen Fächern und Wissenschaftlern einen neuen Begriff, nämlich dem der ‚Kritischen Lebenskunst‘, der bereits selbst eine umfassende Erörterung und Abgrenzung zu historischen Konzepten der ‚Lebenskunst‘ erfordert, zu entwickeln; und andererseits, im zeitgleichen lexikalischen Anspruch, mit Hilfe verschiedener Lemmata gleichsam überblicksartig in verschiedene Themen des neu gefundenen An-

satzes einzuführen. Die sich aus diesem doppelten Anspruch logisch ergebende hybride Form der Herstellung gelingt aber vollumfänglich, weil die Herausgeber sich entschieden haben, den Leitbegriff ‚kritische Lebenskunst‘ begrifflich bzw. terminologisch festzuschlagen und den einzelnen Autoren die Anwendung dieses Leitbegriffs auf ihre Themen nicht einfach als zu erfüllende Mission aufzuerlegen, sondern von der Hoffnung getragen scheinen, dass eine minimale, aber bedeutungsvolle Korrektur in der Achse der Untersuchung, weg von Aristokratismus und Ausblendung der Gewordenheit der Subjektivität und hin zu einer breiteren Anschauung der Frage des gelingenden Lebens in der Gegenwart, bereits intrinsisch neue Perspektiven bei den einzelnen Autoren anstiftet; und weil die einzelnen Lemmata jeweils genug Raum zur Entfaltung bekommen, so dass die darin verhandelten Themen der Lebenskunst ihre Singularität abseits vom Systemcharakter bewahren können. Anhand dieser einzelnen Beiträge lassen sich Verdachtsmomente gegen Überlegungen zur Lebenskunst pointieren, und die philosophische Relevanz des Unterfangens markieren; die Relevanz (auch die philosophische) soll hier exemplarisch in Rekurs auf vier mögliche Vorwürfe und damit korrespondierende Beiträge des Hefts *ex negativo* erörtert sein.

*Erstens*, der mögliche neomarxistische Vorwurf, Überlegungen zur Lebenskunst vernachlässigten den Fakt, dass die politisch-ökonomische Superstruktur nicht abschließend durch individuelle Entscheidungen zu berühren sei und nicht mal modifiziert werden könne, da das gesellschaftliche Sein entscheidend das Bewusstsein präge und Lebenskunst daher nichts weiter als ein Ablenkungsmanöver sei, sich darin säkularisierte christliche Innerlichkeitsethik und beruhigendes neues Opium des Volks fände, und Überlegungen zur Lebenskunst damit bestenfalls noch als die Reparatur von Modernisierungsschäden gelten können. Eine Beseitigung des ökonomischen Hauptwiderspruchs würde auch derlei Nebenwidersprüche beseitigen, weshalb ein revolutionärer Energiehaushalt eine andere Bewirtschaftung erfordere. Adornos Diktum, dass es kein richtiges Leben im falschen gebe, hält in diesem Raum möglicher Vorwürfe an die Lebenskunst nach.

Diesem Vorwurf stellt der vorliegende Band gleich eine Reihe von konstruktiven Antworten entgegen. Der Philosoph Manuel Knoll erörtert in seinem Beitrag zum Lemma „Wohlfahrtsstaat und soziale Gerechtigkeit“ im Rekurs auf John Rawls’, Michael Walzers sowie Martha Nussbaums Begründungen des Wohlfahrtsstaates eine notwendi-

ge Gründung der Lebenskunst in sozialen und politischen Realitäten: „Wem es etwa nicht möglich ist, ein gesundes Leben zu führen, freudvolle Erlebnisse zu haben und sein Leben zu planen und zu gestalten, der kann auch kein gutes und gelingendes Leben verwirklichen.“<sup>18</sup> Knoll kommt zu einem Urteil, das die soziopolitische und ökonomische Dimension der Lebenskunst real fundiert: „Daher muss die Begründung und Verteidigung des Wohlfahrtsstaates als zentraler Beitrag zu einer gemeinschaftlich-demokratischen Lebenskunst angesehen werden.“<sup>19</sup> Der Erziehungswissenschaftler Dominik Krininger wirbt in seinem Beitrag zum Lemma „Anerkennung“, u. a. in Entlehnung von Axel Honneths Konzept der Anerkennung, für eine grundlegende soziale Verfasstheit, die Selbstachtung und mitunter damit Lebenskunst schlechthin wieder ermöglicht, und zwar unter den gegenwärtigen Bedingungen einer nivellierten kulturellen Praxis der gegenseitigen Anerkennung. Kritische Lebenskunst kann für Krininger erst dann beginnen, wenn diese „die Figur des sein Leben selbst gestaltenden Subjekts als unkritische Anpassung an die flexibilisierte Moderne“<sup>20</sup> liest und gegen derart dezisionistische Konzepte, die die Wahl- und Entscheidungsfreiheit als Ausgangspunkt jeder Debatte um Lebenskunst verstehen, ein anerkennungstheoretisches Konzept entwickelt, das die Anwesenheit sozialer Strukturen in Lebenskunstfragen berücksichtigt. Der Sozialwissenschaftler Karl August Chassé stellt in seinem Beitrag zum Lemma „Armut“ hinsichtlich der Möglichkeit zu einer Lebenskunst armer Menschen kritisch „nach den grundlegenden Rahmenbedingungen, also ob auch für Arme eine entsprechende ‚Befähigung‘ gegeben ist“<sup>21</sup> und argumentiert für eine „gesellschaftliche Solidarität, die nicht instrumentalisiert, sondern selbstzweckhaft ist“<sup>22</sup>. In seinem spannenden Beitrag zum Lemma „Behinderung“ untersucht der Erziehungswissenschaftler Markus Dederich nicht, wie Menschen mit Behinderungen „etwa durch gezielte Resilienzförderung zur Selbstsorge zu befähigen“ seien, „wie therapeutische Begleitung zu einer Annahme der eigenen Behinderung und einem ‚Mehr‘ an Lebenszufriedenheit beitragen“ könnte oder „wie ein ‚Mehr‘ an Teilhabe und solidarischer Anerkennung zu einer positiven Selbstbeziehung beitragen“<sup>23</sup> könnte. Vielmehr wird hier untersucht, inwiefern „der Lebenskunst eine untüglbare und irreduzible subjektive Dimension innewohnt“.<sup>24</sup> Es lässt sich ferner eine große Anzahl von Beiträgen markieren, die eine kritische Lebenskunst zu entwickeln suchen und die eingangs beschriebene Kritik nicht schlicht von der Hand weisen, sondern konstruktiv für ein

alternatives Konzept der Lebenskunst zu nutzen bemüht sind. Sie alle fragen nach den sozialen und politischen Bedingungen der Lebenskunst. Keiner der Autoren vertritt die Ansicht, ein gelungenes Leben oder zumindest die Bedingungen der Lebenskunst seien einfach sozialtechnologisch herzustellen. Die Antwort der Autoren auf die Gegebenheit einer Superstruktur, die von den Autoren auch Anerkennung erfährt, ist nicht, angesichts dieser die Lebenskunst aufzugeben, sondern nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Sozialität und Politizität der Lebenswelt berücksichtigenden Lebenskunst zu fragen, und die Probleme zu analysieren, die in der Herstellung einer demokratischen Lebenskunst bestehen (und in dieser Analyse bereits für eine Realisierung zu streiten).

Zweitens, der mögliche Vorwurf insbesondere von poststrukturalistisch inspirierten Theorien, Überlegungen zur Lebenskunst etablierten neue Essentialismen im Zentrum des Subjekts, würden ferner historische wie kulturelle Bedingungen sowie Privilegien ihrer Struktur nach übersehen, und eine Komplizenschaft gegenüber den Anliegen moderner Macht- und Subjektivierungstechnologien nicht ausschließen können.

Hinsichtlich dieses Vorwurfs lässt sich bemerken, dass kaum ein Beitrag dieses Bandes auskommt ohne eine kritische Analyse des aufsteigenden kulturellen Paradigmas der ‚Selbstoptimierung‘: Göttsche und Zirfas nennen in einer klugen Analyse drei wesentliche Entwicklungen der Selbstoptimierung als Machtstrategie: einmal Selbstoptimierung „nicht mehr nur als Steigerung körpereigener Funktionen und Leistungen, sondern vor allem als Anpassung an die Leistungen von Geräten“;<sup>25</sup> dann Selbstoptimierung als Auflösen bestehender Grenzen der *conditio humana*, so z. B. im Zuge von „invasiven Technologisierungen, die die Grundlagen menschlicher Existenz, etwa die Produktion des Lebens, die Erfahrungen von Krankheit und Schmerz sowie die Definitionen von Sterblichkeit und Tod berühren“ und die als „ungeheuer weit reichende Eingriffe in die anthropologischen Gegebenheiten“<sup>26</sup> gelten müssen; und zuletzt die diskursiven Verschiebungen in der Konzeption um Fragen des Menschenbildes, „d. h. um die Thematik der Freiheit, der Verantwortung, der Menschenwürde und die Grenzen des Humanen“.<sup>27</sup> Bereits in ihrer gemeinsamen Monographie *Therapeutik und Lebenskunst* (2006) hatten Göttsche und Zirfas die Kehrseite moderner Lebenskunstfordernisse in Anschlag gebracht: „Therapeutische Lebenskunst ist in diesem Sinne auch skeptische Arbeit an den Ideologien eines gelungenen Lebens. Sie weist auch auf die negativen Implikationen

eines permanent kreativen und experimentellen Selbst hin“.<sup>28</sup> Doch auch ganz explizit wird dieser Vorwurf in einigen Beiträgen entkräftet. In ihrer Arbeit zum Lemma „Gender und Queer“ versucht die Bildungs- und Geschlechterforscherin Susanne Völker beispielsweise, sich dem Projekt Göttsches und Zirfas, das sie als kritische Untersuchung der „Kehrseite moderner Lebenskunstfordernisse“<sup>29</sup> kennzeichnet, mit einer Erweiterung der Fragen einer kritischen Lebenskunst auf geschlechterspezifische Themen anzunähern und zu erweitern. Der Argumentationsverlauf Völkers stützt sich dabei auf drei wichtige Säulen der Gendertheorie wie der Queer Theory, die sie für Fragen der Lebenskunst zu aktivieren sucht. Ein Zugewinn ist dieser Beitrag nicht zuletzt, weil hier poststrukturalistisch inspirierte Theorien für Fragen der Lebenskunst und Ethik aktualisiert werden, wenn jene Theorien doch alternierend den Vorwürfen ausgesetzt sind, entweder eine Überpolitisierung (vermeintlich) politikfremder Lebens- und Weltbereiche zu betreiben oder in kompletter Ermangelung konkreter Fragen von Ethik und von Fragen des praktischen Lebens selbstzufrieden zu verweilen.

In einem ersten Ansatz rekurriert Völker auf Lucie Irigarays Konzept einer sexuellen Differenz sowie der Nicht-Identität. In einem kenntnisreichen Ausflug, der durchaus auch kritische Punkte im Konzept Irigarays aufzuzeigen nicht verlegen ist, gelingt es ihr aufzuzeigen, welchen großen Stellenwert Konzepte der Identität nicht nur für eine theoretische Auseinandersetzung auf akademischem Gebiet haben, sondern inwiefern diese ganz entscheidend unser alltägliches Leben bereits prägen, spezifische Modelle der Lebenskunst freigeben und gleichsam alternative Modelle ausschalten. Der Grundansatz ist hier, nicht nur zu fragen: „Wie kann *ich* angesichts existenzieller Grenzen *meines* Lebens gut leben?“, sondern zu fragen: „Wie können *wir* angesichts existenzieller Grenzen *unseres gemeinsamen* Lebens gut leben?“ Völker geht es hier mitnichten darum, eine moralische Kritik an individualistischen Lebenskunstmodellen vorzunehmen und ihnen exemplarisch kollektive Fragen der Lebenskunst gegenüberzustellen. Vielmehr geht sie von einer grundsätzlich differentiellen Optik auf Fragen der Lebenskunst aus, die versucht, nicht der „Fiktion des Mit-sich-selbst-Identischen“<sup>30</sup> zu erliegen, sondern zu fragen, „wie Differenzen als irreduzibles Anderes erscheinen und neben- und miteinander existieren können“.<sup>31</sup> Der Mangel an Akzeptanz der konstitutiven Differenz *sowohl* der Subjekte untereinander *als auch* des Subjekts in sich selbst äußere sich in der fehlenden kulturellen Technik des Koexistie-

rens mit dem Anderen, die aufgrund jenes „Aristokratismus der Lebenskunst“ traditionell weniger Aufmerksamkeit geschenkt werde, für Irigaray und Völker aber mindestens eine existenzielle Notwendigkeit darstellt. Die Akzeptanz einer relationalen sowie inhärenten Differenz in der Identität des Subjekts hingegen wende sich ab von einem „universellen, zentrierten Mensch(heits)konzept“ und ermögliche „Transzendenz und Universalität im Plural“.<sup>32</sup>

Ein zweiter hier beispielhaft herausgegriffener Argumentationsstrang gebraucht Judith Butlers Konzept der *Precarity*/*Precariousness*.<sup>33</sup> ‚Precarity‘ bezeichnet eine soziopolitisch und ökonomisch erzeugte Prekarität von Bevölkerungsschichten, ‚Precariousness‘ hingegen die fundamentale Verletzbarkeit des Lebens und das Ausgesetztsein gegenüber jemand Anderem. Diese beiden Begriffe werden, so Völkers Rekonstruktion, von Butler angesichts des Phänomens, dass im Sinne der ‚Precarity‘ konstituierte subalterne Bevölkerungsgruppen an der Erfahrung elementarer ‚Precariousness‘ gehindert sind (wie beispielsweise an Trauer und Beklagen verlorener Leben), dann konstruktiv vermengt. Völkers Absicht ist es hier, Butlers Konzept für die „Öffnung hin zum Prekären/Ungesicherten/Verletzlichen im Sinne einer unhintergehbaren Sozialität und der damit verbundenen ethischen Dimension des Seins“<sup>34</sup> zu verwerthen – und zu zeigen, dass die Trennlinie von Politik, Ethik und Lebenskunst als autarke Bereiche so nicht gegeben ist.

*Drittens*, der mögliche Vorwurf durch analytische Philosophen, die Lebenskunst als Spielart der Ethik produziere, im Sinne Wittgensteins, keine wahrheitsfähigen Sätze und damit sinnloses Pseudowissen, weshalb ihr auch kein Platz in der Wissenschaft gebühre (und besagte Bahnhofsbuchhandlung vielleicht doch der zu bevorzugende Ort für derlei sei).

Diesem Vorwurf steht exemplarisch der vom Psychologen Wolfgang Mertens verfasste Beitrag zum Lemma „Wahrhaftigkeit und Wahrheit“ entgegen, der aus psychoanalytischer (und insbesondere praktizierender Perspektive) die Möglichkeit des „Auffinden[s] der Wahrheit unserer Patienten“<sup>35</sup> erörtert. Der Wahrheit des analytischen Satzes wird hier die Bedeutsamkeit der analytischen Rekonstruktion der Wahrheit des Patienten entgegengestellt.<sup>36</sup> In einem komplexen Beitrag analysiert Mertens exemplarisch, dass Fragen der Lebenskunst nicht aufgrund von wissenschaftlichen Gütekriterien (Überprüfbarkeit, Verallgemeinerbarkeit usw.) aus dem akademischen oder nur intellektuellen Diskurs auszuschließen sind, sondern aus der Perspektive der „Wahrheit des Patienten“

ohne Inkaufnahme eines Relativismus diskutierbar und analytisch belastbar sind – so z. B. als „narrative Wahrheiten“ im Sinne von Donald P. Spence.<sup>37</sup>

*Viertens*, der mögliche Vorwurf durch nietzscheanisch inspirierte Überlegungen, das gegenwärtige Verlangen nach neuen Lebenskünsten sei ganz und gar nicht Teil einer zu befürwortenden Moral, sondern vielmehr Epiphänomen eines ‚europäischen Nihilismus‘, den zwei wesentliche Bewegungen ausmachten, die divergent anmuten würden, in ihrem Kern aber demselben kulturell verfestigten Ressentiment entsprängen und zu diesem zurückliefen: die asketischen Werte und die hedonistischen Werte, die als Zwillinge an Lebensverneinung arbeiteten. Zu den asketischen Werten gehörte es dann, in Fragen der Selbst-Ethik die Selbst-Aufgabe zu präferieren, was im Mythos des Heiligen und des Selbstverneinung predigenden Priesters mündete,<sup>38</sup> während zu den hedonistischen Werten prominent das kleine, angenehme Träume machende Gift für die Nacht gehörte,<sup>39</sup> mit dem sich das eigene Selbst sowie die Gründe des Lebens gleichzeitig erquicklich zuschütten ließen.

Dieser Vorwurf erhält ebenfalls in einer Vielzahl von Beiträgen konkrete Aufmerksamkeit, von denen hier der Beitrag von Gödde und Zirfas zu „Selbstsorge in der Moderne“ herausgegriffen sein soll. Dieser Beitrag sucht im Dialog mit Nietzsches Kritik an den „asketischen Werten“, die dieser am stringentesten in *Zur Genealogie der Moral* (1887) entwickelt hatte,<sup>40</sup> sowie auf Foucaults Analyse antiker und mittelalterlicher Technologien des Selbst, die in dessen Spätwerk eine entscheidende Rolle spielen,<sup>41</sup> eine Kritik an der Moral der Selbstlosigkeit und Selbstverleugnung, eine Kritik an den Strategien der Selbstoptimierung sowie eine Kritik an der Trennung von Selbst-, Anderen- und Welt-sorge. Weder Individualismus und Selbstoptimierung noch Selbstaufgabe und Askese gestatteten ein gelungenes Leben – das als Ziel der Lebenskunst für die Autoren verweilen muss – sondern ein Leben, das zur Reflektion der eigenen Situiertheit sowie der Situiertheit der Anderen in der Lage ist und das die Kontingenz der Existenz und die Grenzen des Lebens nicht leugnet, sondern annimmt. Am Ende ihres bereichernden Beitrags ziehen die beiden Autoren das Fazit: „Wer sich in der Moderne um sich selbst sorgt, dem geht es um seine glückliche, bejahenswerte, gelungene Existenz. Um dieses Ziel erreichen zu können, braucht der Einzelne Selbstbestimmungsmöglichkeiten und -fähigkeiten. Die Möglichkeiten werden vor allem durch juristische und politische Rahmenbedingungen gestaltet, die Selbstbestimmungsfähigkeiten

vor allem mit pädagogischen und therapeutischen Techniken, die mit einem hohen Faktor an Selbstwirksamkeit verbunden sind, eingeübt.“<sup>42</sup>

Wahrscheinlich lassen sich noch mehr philosophische Narrative gegen die Lebenskunst aktivieren. Es ist ein Verdienst dieses Buches, besagte vermeintliche Widersprüchlichkeit des Leitmotivs ‚Kritische Lebenskunst‘ nicht als Hemmnis zu verstehen, sondern als fruchtbare Spannung mobilisieren zu wollen. Addierte man eben vorgestellte schulbedingte Skrupel und potenzielle Gegnerschaften, die zusammengenommen ein schwieriges Terrain für ein derartiges Vorhaben bieten, ist der vorliegende Band in der Weite seines Vorhabens durchaus als ein anspruchsvolles Projekt zu werten, das hier allerdings vollumfänglich gelingt. Ferner ist zu registrieren, dass der Band und die Vielzahl an Autorinnen und Autoren sich nicht in der üblichen Diagnose ergehen, Philosophie (wie auch theoretische psychologische Schulen) müsste „wieder praktisch werden“ und Anti-Intellektualismus und Anti-Akademismus nicht in einem fort rhetorisch in Beschlag nehmen. Angesichts des Relevanzdrucks, dem die Geisteswissenschaften unter den erschwerten Bedingungen einer unter die Kultur von Konkurrenzdispositiven und Positivismus geratenen wissenschaftlichen Zeit ausgesetzt sind, hätte diese Möglichkeit sehr nahegelegen. Dass Lebenskunst keine autosuggestive *vita contemplativa* zur Voraussetzung hat – weil das Denken nun mal eine Praxis ist, und weil denkend zu leben bereits eine Lebenskunst ist – wird von den verschiedenen Autorinnen und Autoren ertragreich diskutiert oder durch ihre jeweiligen theoretischen Entwürfe konkret untermauert. Dass in einigen Beiträgen unterwegs das Ziel der ‚Kritischen Lebenskunst‘ hingegen bisweilen aus dem Fokus gerät und entkulturalisierte und enthistorisierte Auffassungen von Leben und Existenz implizit vorausgesetzt oder reaktiviert werden, ist nicht unbedingt als Manko zu werten, sondern durchaus als Reichtum der Breite des Bandes, der es schafft, verschiedene Perspektiven in einem heterogenen, fruchtbaren Nebeneinander als Panorama zu arrangieren, ohne abschließende Narrative über diese zu legen. Ferner ist zu bemerken, dass auch die hier vorgestellte Neujustierung der ‚Lebenskunst‘ eher dazu tendiert, die Schattenseiten des Lebens und die dazu analogen Themen der Lebenskunst in den Blick zu nehmen, und die komplementären Begriffe zu vernachlässigen, wenn beispielsweise nach den historisch gewordenen philosophischen Paradigmen des ‚Leidens‘ gefragt wird, hier aber auch eine entsprechende Konturierung von ‚Glück‘ wünschenswert wäre; womit der Gefahr ausgewichen würde,

‚Lebenskunst‘ in einer Umkehrung jenes ‚Aristokratismus‘ ausschließlich freizugeben für eine Diskussion jener Schattenseiten.

Gründe für das bisherige Nichtexistieren einer Debatte anzugeben ist schwieriger als die Angabe von Gründen für eine existierende Debatte. Warum sollte die Philosophie also diese Debatte führen (und nicht nur: warum tut sie es bisher nicht)? Der Versuch, ‚Lebenskunst‘ in das gegenwärtig bestehende Gebäude der Philosophie mit ihren Unterabteilungen und auch Schulbildungen oder in das größere Gebäude der Humanwissenschaften einzuordnen, fällt nicht leicht. ‚Lebenskunst‘ in die Ethik zu integrieren, liefe Gefahr, sie als einen Gegenstand intersubjektiver Prozesse oder zumindest als eine Nebenproblematik dessen zu fassen; ‚Lebenskunst‘ der Psychologie anheim zu stellen, könnte Gefahr laufen, die individuelle und subjektive Praxis zu Ungunsten der sozialen Bedingtheit von Lebenskunst zu erhöhen, während eine hauptsächlich soziologische Perspektive wiederum in Gefahr stünde, diejenigen Aspekte der sozialen Bedingtheit von ‚Lebenskunst‘, die auch das vorliegende Projekt ja mit in den Blick zu bekommen sucht, von der individuellen und subjektiven Praktik abzukoppeln. Sicherlich tut man mit einer derartigen Sorge den aufgerufenen Disziplinen nicht nur ein wenig, sondern sehr großes Unrecht. Doch gerade hier könnte eine breit aufgestellte philosophische Analytik anknüpfen, die auseinanderlaufenden Fäden zusammenführen und sich dieser sicher spannenden Aufgabe stellen. Eine philosophische Debatte der Lebenskunst könnte an die intensive Arbeit verschiedener Philosophien des 20. Jahrhunderts anknüpfen, die der klassischen oder klassisch gewordenen Funktion der Philosophie als Schärfen der Begriffe innerhalb der Wissenschaften eine konkrete Beschäftigung mit denjenigen Phänomenen, die eher Akzidenz als Substanz sind, mehr Ausdruck als Kern (Leiblichkeit, Sinnlichkeit, Geschlechtlichkeit, Alltag, Ökonomie, usf.), zugesellt haben; zumal durchaus davon auszugehen ist, dass Philosophie in ihrer akademischen Ausgestaltung wie auch in ihrer kulturellen Funktion genügend Raum bietet, um eine Gleichzeitigkeit dessen zuzulassen; und diese Gleichzeitigkeit ja auch bereits schadlos gestattet.

Philosophische Seminare, die sich der Lebenskunst nähern wollten, finden in diesem Kompendium einen hilfreichen und inspirierenden Ausgangspunkt. Gerade jene historischen Philosophien, die sich Fragen der Lebenskunst anbieten wie beispielsweise die Stoa, machen – abgesehen von einigen Ausnahmen und einer alibihaften Erwähnung in Einführungsseminaren – in Curricula

oft keinen entscheidenden Anteil, an analytisch geprägten Instituten fehlt eine dementsprechende Reflektion oftmals sogar ganz. Analog dazu ist der Band wie die im Umkreis der Herausgeber veröffentlichten Publikationen natürlich genauso für psychologische Seminare und insbesondere Therapieausbildungen, wie die Herausgeber es selbst als konzeptuelles Ziel ausgeben, ertragreiches Material. Ein kenntnisreiches und überlegtes Vorwort sowie ein Epilog, die sich nicht in den üblichen, einfach verdaulichen, weil inhaltsleeren Bemühungen um Stringenzrekonstruktion des vorgelegten Bandes verlieren, sondern reflexiv Anliegen wie Reichweite der dargelegten Gedanken vertiefen, umschließen und ergänzen den lesenswerten Band. Diesem ist nur zu wünschen, dass er die nötige Aufmerksamkeit erfährt, um in der Folge Fragen der Lebenskunst vom Büchertisch der Bahnhofsbuchhandlung in die Seminarräume – und wie hier gezeigt, in einem möglichen Transfer ohne Substanzverlust – zurückträgt und aktualisiert. Von praktischer Philosophie und theoretischer Psychologie wäre dann, angesichts abnehmender Zuschauerränge, langfristig womöglich die Feststellung zu erwarten, dass dieser Band ein Ausgangspunkt für eine kleine, aber wichtige Erneuerung gewesen sein dürfte.

Alexander Kappe (Berlin)  
alexander.kappe@fu-berlin.de

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. Börsenverein des Deutschen Buchhandels, „Umsatzanteile der einzelnen Warengruppen im Buchhandel in Deutschland in den Jahren 2017 und 2018“, in: de.statista.com, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/71155/umfrage/umsatz-anteile-im-buchhandel-im-jahr-2008-nach-genre/>, (03.01.2021).

<sup>2</sup> Vgl. Börsenverein des Deutschen Buchhandels, „Umsatzanteile im Buchhandel im Bereich Ratgeber im ersten Quartal 2019 (nach Sparten)“, in: de.statista.com, <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/201623/umfrage/umsatzanteile-ratgeber-im-buchhandel-nach-sparten/>, (03.01.2021).

<sup>3</sup> Vgl. M. Beetz (1990), *Frühmoderne Höflichkeit. Komplimentierkunst und Gesellschaftsrituale im altdeutschen Sprachraum*, Stuttgart, 243 ff.

<sup>4</sup> Vgl. D. Lüddeckens (2004), „Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses“, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 56(1) 2004, 37–53. Einen großen Aufwand als Gegenstand der Lebenshilfelinstrumente erfuhren in allerjüngster Zeit ‚Minimalismus‘. So hat das Buch *Magic Cleaning: Wie richtiges Aufräumen Ihr Leben verändert* der Autorin Marie

Kondō – 2011 zuerst in Japan veröffentlicht – mittlerweile mehr als zehn Millionen Exemplare in über 40 Ländern verkauft. Zum Thema „Minimalismus“ besteht eine Vielzahl von Ratgebern, exemplarisch vgl. J. F. Millburn/R. Nicodemus (2018), *Minimalismus. Der neue Leicht-Sinn*, München.

<sup>5</sup> F. Nietzsche (1980), „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“, in: *Kritische Studienausgabe, Band 1*, Berlin, 109.

<sup>6</sup> Vgl. W. Jäger/P. J. Kothes (2009), *zen@work – Manager und Meditation: Einzigartige Erfahrungsberichte aus der Führungsetage*, Bielefeld.

<sup>7</sup> Vgl. L. Boltanski/É. Chiapello (2003), *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz.

<sup>8</sup> Eine gelungene Übersicht über die Entwicklung der vergangenen Jahre bietet u.a. W. Kersting (2005), „Über ein Leben mit Eigenbeteiligung – Unzusammenhängende Bemerkungen zum gegenwärtigen Interesse an der Lebenskunst“, in: Ders. (Hg.) (2005): *Gerechtigkeit und Lebenskunst. Philosophische Nebensachen*, Paderborn, 179–210. Auf moderne Traditionslinien, die von Pierre Hadot und *Philosophie als Lebensform* (1981) über Michel Foucaults *Die Sorge um sich* (1984) sowie Wilhelm Schmidts *Philosophie der Lebenskunst* (1998) verlaufen, weisen die Herausgeber eingangs hin (vgl. G. Gödde/J. Zirfas (2018), „Prolog“, in: Dies. (Hg.) (2018), *Kritische Lebenskunst: Analysen – Orientierungen – Strategien*, Stuttgart, 7–13, hier 7). In den vergangenen Jahren hat sich prominenterweise u.a. Werner Stegmaier auf den Weg einer erneuerten Lebenskunst unter der Verwendung eigener Begrifflichkeiten gemacht, hier unter dem Schlagwort ‚Orientierung‘, vgl. W. Stegmaier (2008), *Philosophie der Orientierung*, Berlin/New York. Ein einschlägiges Werk der Einführung in die Lebenskunst bietet Ferdinand Fellmann, vgl. F. Fellmann (2009), *Philosophie der Lebenskunst zur Einführung*, Hamburg.

<sup>9</sup> Zu den einschlägigen Publikationen, die im Rahmen der von den Herausgebern gestarteten Diskussion veröffentlicht wurden, gehören insbesondere G. Gödde/J. Zirfas/N. Loukidelis (Hg.) (2016), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Heidelberg, ferner G. Gödde/J. Zirfas (Hg.) (2014), *Lebenskunst im 20. Jahrhundert. Stimmen von Philosophen, Künstlern und Therapeuten*, Paderborn, sowie G. Gödde/ J. Zirfas/H.-J. Wirth (Hg.) (2020): *Psychosozial 162. Kritische Lebenskunst* (43. Jg., Nr. 162, 2020, Heft IV), und G. Gödde/J. Zirfas (2016), *Therapeutik und Lebenskunst. Eine psychologisch-philosophische Grundlegung*, Gießen.

<sup>10</sup> G. Gödde/J. Zirfas (2018), „Prolog“, in: Dies. (Hg.) (2018), 7.



- <sup>11</sup> Vgl. M. Heidegger (2006), *Sein und Zeit*, Tübingen, 175 ff.
- <sup>12</sup> Vgl. Heidegger (2006), 52 ff.
- <sup>13</sup> Vgl. Heidegger (2006), 114 ff.
- <sup>14</sup> Vgl. Heidegger (2006), 126 ff.
- <sup>15</sup> Vgl. G. Gödde/J. Zirfas (2018), „Selbstsorge in der Moderne“, in: Dies. (Hg.) (2018), 335–346, hier 341.
- <sup>16</sup> G. Gödde/J. Zirfas (2018), „Prolog“, in: Dies. (Hg.) (2018), 7–13, hier 7.
- <sup>17</sup> Vgl. Gödde/Zirfas (2018), 8.
- <sup>18</sup> M. Knoll (2018), „Wohlfahrtsstaat und soziale Gerechtigkeit“, in: G. Gödde/J. Zirfas (Hg.) (2018), 408–416, hier 414.
- <sup>19</sup> Knoll (2018), 414.
- <sup>20</sup> D. Krininger (2018), „Anerkennung“, in: Gödde/Zirfas (Hg.) (2018), 82–90, hier 84.
- <sup>21</sup> K. A. Chassé (2018), „Armut“, in: Gödde/Zirfas (Hg.) (2018), 194–201, hier 194.
- <sup>22</sup> Chassé (2018), 199.
- <sup>23</sup> M. Dederich (2018), „Behinderung“, in: Gödde/Zirfas (Hg.) (2018), 202–208, hier 202.
- <sup>24</sup> Dederich (2018), 208.
- <sup>25</sup> G. Gödde/J. Zirfas (2018), „Selbstsorge in der Moderne“, in: Dies. (Hg.) (2018), 335–346, hier 340.
- <sup>26</sup> Gödde/Zirfas (2018), 340.
- <sup>27</sup> Gödde/Zirfas (2018), 340.
- <sup>28</sup> Gödde/Zirfas (2016), 42. Zu diesem Thema liegen u. a. einschlägige Studien von Andreas Reckwitz vor, so z. B. A. Reckwitz (2012), *Die Erfindung der Kreativität. Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Frankfurt/M.
- <sup>29</sup> S. Völker (2018), „Gender und Queer“, in: Gödde/Zirfas, (Hg.) (2018), 97–104, hier 97.
- <sup>30</sup> Völker (2018), 97.
- <sup>31</sup> Völker (2018), 98.
- <sup>32</sup> Völker (2018), 98.
- <sup>33</sup> Exemplarisch entwickelt Butler dieses Konzept u. a. in J. Butler (2010), „Einleitung: Gefährdetes Leben, betrauerbares Leben“, in: Dies. (2010), *Rasster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen*, Frankfurt/M., 9–38.
- <sup>34</sup> Völker (2018), 100.
- <sup>35</sup> W. Mertens (2018), „Wahrhaftigkeit und Wahrheit“, in: Gödde/Zirfas, (Hg.) (2018), 372–379, hier 377.
- <sup>36</sup> Mertens (2018), 378.
- <sup>37</sup> Vgl. D. P. Spence (1982), *Narrative Truth and Historical Truth*, New York.
- <sup>38</sup> Vgl. F. Nietzsche (1980), „Der Antichrist“, in: *Kritische Studienausgabe, Band 6*, Berlin, 192 ff.
- <sup>39</sup> Vgl. F. Nietzsche (1980), „Also sprach Zarathustra“, in: *Kritische Studienausgabe, Band 4*, Berlin, 14.
- <sup>40</sup> Vgl. F. Nietzsche (1980), „Zur Genealogie der Moral“, in: *Kritische Studienausgabe, Band 5*, Berlin, 355 ff.
- <sup>41</sup> Einschlägig sind hier insbesondere die Vorlesung „Hermeneutik des Subjekts“ (M. Foucault [1980], *Hermeneutik des Subjekts*, Berlin) sowie die mit dem Titel „Sexualität und Wahrheit“ gehaltenen Werke, deren vierter Band „Die Geständnisse des Fleisches“ (M. Foucault [2019], *Die Geständnisse des Fleisches* (Sexualität und Wahrheit 4), Berlin) kürzlich erschienen ist.
- <sup>42</sup> G. Gödde/J. Zirfas (2018), „Selbstsorge in der Moderne“, in: Dies. (Hg.) (2018), 335–346, hier 345.

---

*Danielle Allen, Politische Gleichheit. Frankfurter Adorno-Vorlesungen 2017, übers. v. C. Pries, Berlin: Suhrkamp 2020, 240 S., ISBN 978-3-518-58751-5.*

Danielle Allens Buch über „Politische Gleichheit“ vereint mehrere Stärken. Aus einer Schwäche eines Klassikers der neueren Politischen Philosophie schließt sie auf originelle Weise auf Fehlentwicklungen in der praktischen Politikgestaltung. Als Alternative entwickelt sie ein interessantes Modell einer Gerechtigkeitstheorie, deren oberster Wert die politische Gleichheit ist. Dieses Modell ist als Vision konzipiert, die handlungsstimulierend wirken soll. Das Buch bietet nicht nur eine Perspektive, es ist auch wohl komponiert und pflegt eine einfache und verständliche Sprache.

Allen beginnt damit, dass sie eine allgemeine Verunsicherung über politische Entwicklungen aufgreift. Was haben so heterogene politische Er-

eignisse wie die Präsidentschaft von Donald Trump, der Brexit, der Populismus oder die Finanz- und Wirtschaftskrise von 2008 gemeinsam? Allens Antwort lautet: Sie alle kamen überraschend. – Warum aber kamen sie überraschend? Warum hat niemand diese Entwicklungen vorausgesehen? Oder, in Allens Worten: „Warum haben wir uns so über-rumpeln lassen?“ (12)

Die Harvard-Professorin gibt eine überraschende Antwort: Es hat am Zuschnitt der Politischen Philosophie gelegen, und zwar an John Rawls' überaus einflussreicher Gerechtigkeitstheorie von 1971. Rawls' „Fehler“ bestehe darin, mit seiner Theorie eine bestimmte Entwicklung begünstigt, wenn nicht verursacht zu haben: die Fixierung

auf materielle und ökonomische Fragen, die Fixierung auf mehr *Verteilungsgerechtigkeit*, die der Kern von Rawls' „Differenzprinzip“ ist. Allen würdigt den moralischen Impetus des „Differenzprinzips“, wonach nur diejenigen sozialen und ökonomischen Strukturen gerecht sind, die den in der Gesellschaft am schlechtesten Gestellten zu Gute kommen. Aber die Beschäftigung mit Verteilungsfragen – mit der „individuellen Autonomie“, wie sie schreibt – hat für sie eine Kehrseite. Aus dem Blick geraten sei das genuin Politische, die politischen Rechte der Bürger, die demokratische Form des Zusammenlebens, die Frage der politischen Macht, wer darüber verfügt, wer nicht, die „öffentliche Autonomie“. Rawls' Politische Philosophie sei eine wenn auch unbeabsichtigte Allianz mit dem Utilitarismus eingegangen. So lautet der Vorwurf. Und diese „tonangebenden liberalen Paradigmen der Politikgestaltung“ (12) hätten dahingehend gewirkt, dass es zu politischen Entwicklungen kam, die kaum jemand für möglich gehalten hätte.

Allens These klingt plausibel, sie stimmt freilich nur, wenn man unterstellt, dass Politische Philosophie offenbar in prägender Weise die praktische Politik beeinflusst. Allen gibt ein Beispiel, welche Folgen die Fixierung auf Fragen der Verteilungsgerechtigkeit infolge der Rezeption der Rawls'schen Theorie wohl hatte. Politische Felder wie der Wohnungsbau, das Verkehrswesen oder der Arbeitsmarkt, auch die Partizipation, die Demokratisierung, seien vernachlässigt worden. Es sei eine „beharrliche Fokussierung“ auf „Besteuerung und Umverteilung“ (131) zu beobachten gewesen. Ob sich ihre These halten lässt, müsste im Einzelnen empirisch überprüft werden. Wenn es so gewesen sein sollte, dass Rawls eine Politik der Umverteilung angestoßen hat, dann müssten Einkommensunterschiede und Vermögensungleichheit in den USA geringer geworden sein. Untersuchungen besagen, dass das Gegenteil der Fall ist. Wie dem auch sei: Der Gedanke, dass die Konzentration auf bestimmte Politikfelder zur Vernachlässigung von anderen führen kann, erscheint nicht abwegig.

Allen hat vor allem die politische Situation in den USA vor Augen. Aber sie spricht auch Europa an. Am Ende ihres Buches geht es sogar um das „individuelle und kollektive Wohlergehen der Menschheit“ (237). Die Idee, die sie einbringt, ist die Idee der „Politischen Gleichheit“, die sie als „neue“ Theorie der Gerechtigkeit (44) betrachtet. Rawls lässt sie insofern hinter sich, als sie die ökonomisch-materielle Seite seiner Gerechtigkeits-theorie schwächt und ihre politische Dimension stärkt. Im Grunde kehrt sie den Schwerpunkt um. Die „öffentliche Autonomie“, die politische Rechte

ermöglicht, ist ihr wichtiger als die „individuelle Autonomie“, die aus dem Schutz von negativen Rechten resultiert. Der Vorwurf gegen Rawls ist im Grunde, dass seine Theorie einer Entpolitisierung Vorschub leiste. Allen hingegen will die Gerechtigkeitsfrage wieder politisieren, indem sie aus der Theorie der Gerechtigkeit eine Theorie der politischen Gleichheit macht. Tatsächlich geht bei ihr die Idee der Gerechtigkeit in der Idee der politischen Gleichheit auf. Allen sagt: Ohne politische Gleichheit ist Gerechtigkeit nicht zu haben.

Was aber versteht sie unter politischer Gleichheit? Eine besondere Form des menschlichen Zusammenlebens, das die Unterschiede zwischen den Menschen nicht beseitigt, sondern belässt, diese Unterschiede sogar als Gewinn betrachtet, nur dürfen diese Unterschiede nicht auf Herrschaft basieren und keine Herrschaft begründen. Politische Gleichheit soll für Ausgleich, jedoch nicht für Nivellierung sorgen. „Herrschaftsfreiheit“ ist einer von fünf Punkten, die Allens Gleichheitsbegriff ausmachen. Zur politischen Gleichheit gehören ferner der gleichberechtigte Zugang zu politischen Ämtern sowie ein „epistemischer Egalitarismus“ (73). Die Erläuterung dieses Begriffes ist interessant, weil sie ein Licht auf Allens Gleichheitsverständnis wirft: „Menschen sind Schwämme, die Informationen über ihre Umwelt aufnehmen. Manche Schwämme sind besser als andere, aber saugfähig sind wir alle.“ (74) Allen geht es darum, dass sich unterschiedlich begabte Menschen ergänzen. Sie stellt sich eine arbeitsteilige Gesellschaft vor, in der jeder sein jeweiliges Potenzial an Wissen und Können einbringt. In der Summe soll sich ein harmonisches Miteinander ergeben. Die vierte Komponente des Gleichheitsbegriffes nennt sie „Gegenseitigkeit“. Niemand darf den Handlungsspielraum von jemand anderem beeinträchtigen. Kommt es zu Einschränkungen, müssen die Verhältnisse neu justiert werden. Die Bürgerinnen und Bürger seien aufgerufen, „in ihren alltäglichen Interaktionen [...] Gewohnheiten von Nichtbeherrschung zu entwickeln“ (78 f.). Die fünfte Komponente ist die „Miteigentümerschaft an politischen Institutionen“ (79). Jeder muss das Gemeinwesen mitgestalten dürfen. Dies geschieht „unter Bedingungen gegenseitigen Respekts und wechselseitiger Rechenschaftspflicht“ (79).

Eine Gesellschaft, in der das politische Gleichheitsideal verwirklicht ist, nennt Allen eine „vernetzte Gesellschaft“ (113), die eine Gesellschaft ist, in der Brücken gebaut werden („Bridging“) und die auf „sozialer Verbundenheit“ (125) beruht. Angesichts des herrschenden „demografischen Durcheinanders“ (101) sei es wichtig, Gemeinsamkeiten

zu schaffen. Allen betrachtet die „vernetzte Gesellschaft“ als Alternative zu Leitbildern von Assimilation und Multikulturalismus. In einem Kapitel behandelt sie auch die unterschiedlichen Rollen und Zugehörigkeiten der Menschen. In der künftigen Gesellschaft politischer Gleichheit herrscht ein sog. „Polypolitismus“, d. h. einzelne Personen sollen über eine große Zahl verschiedenartiger Zugehörigkeiten verfügen können.

Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert. Im ersten Kapitel wird Rawls' Gerechtigkeitstheorie und vor allem das „Differenzprinzip“ seziert. Aus den Einseitigkeiten von Rawls leitet sie die neue Theorie der Gerechtigkeit ab, die eine Theorie der politischen Gleichheit ist. Das dritte und vierte Kapitel behandelt die künftige Gesellschaftsformation, die auf dem Prinzip politischer Gleichheit beruht. „Vernetzung“ und „Polypolitismus“ dienen als Mittel zur Integration. Im letzten Kapitel über „ökonomische Ermächtigung“ kommt sie indirekt auf Rawls zurück. Während dieser ökonomischen Fragen der Verteilungsgerechtigkeit Priorität eingeräumt und politische Fragen vernachlässigt habe, kehrt sie das Verhältnis um. Die Ökonomie sieht sie nur mehr in einer dienenden Funktion. Sie ist lediglich ein Instrument zum materiellen Wohl, das jedoch keinen „intrinsischen“ Wert habe (193). Die Ökonomie soll vollständig der politischen Steuerung unterworfen werden.

Allen nennt mit einer Ausnahme keine Referenzpersonen für ihre neue Theorie der Gerechtigkeit. Diese Ausnahme ist Aristoteles. Er ist ihr methodisches Vorbild. Während der Großteil der Politischen Philosophie der Gegenwart Gerechtigkeitstheorien lediglich konstruiere, gehe Aristoteles von „konkreten demografischen Mustern und Gegebenheiten“ aus“ (126). Sie folge der Strategie des Aristoteles, die Theorie immer wieder mit den konkreten empirischen Gegebenheiten zu vermit-teln. Praktisch bedeutet dies, keine abstrakten

Prinzipien aufzustellen, sondern mit der Dynamik sozialer Systeme zu rechnen. Diese Dynamik verlange es, die Theorie immer wieder anzupassen.

An dem Buch fällt ein geradezu freundlicher und werbender Ton auf. Es gibt nicht die übliche Schelte des „Neoliberalismus“. Die politischen Entscheidungsträger spricht sie direkt an und sieht in ihrem Buch einen Beitrag, Probleme und Ungleichgewichte besser zu erkennen und Fehler zu vermeiden. Allen will nicht nur die institutionalisierte Politik, sondern auch die Vertreter der Wirtschaft für eine Abkehr vom liberalen Paradigma und für ihr gleichheitspolitisches Modell gewinnen. Eine Gesellschaft, die zusammenhält und die sich um die Herstellung von Gleichheit bemüht, ohne die Unterschiede zwischen den Menschen zu verwischen, erscheint ihr so attraktiv, dass sie glaubt, dafür eine Mehrheit organisieren und Widerstände überwinden zu können. – Dagegen lässt sich einwenden, dass es schwierig sein dürfte, diejenigen für einen Wandel zu gewinnen, die von der politischen und materiellen Ungleichheit profitieren.

Auffällig ist, wie häufig das Wort „mitgestalten“ fällt. Allen ruft nicht zu Kritik, sondern zum verbessernden Engagement auf. „Wir alle leben unter einer ganzen Reihe von gesellschaftlichen Zwängen. Es ist einfach nicht möglich, durch die Welt zu gehen, ohne eine ganze Reihe von Zwängen anzuerkennen und sich ihnen zu beugen [...]. Die einzige Möglichkeit, vollständig autonom zu sein – das heißt die eigene Zweckorientierung in vollem Umfang zu aktivieren –, besteht deshalb im Grunde darin, diese sozialen Zwänge sowohl in politischer als auch kultureller Hinsicht mitzugestalten“ (233). Allens Buch ist nicht nur handwerklich und inhaltlich ausgesprochen gelungen, die Autorin versteht es auch, für sich und ihren Theorieentwurf einzunehmen.

Wolfgang Hellmich (Tübingen)  
wolfgang\_hellmich@t-online.de

---

*Dan Diner/Carl Friedrich Gethmann (Hg.), Herrschaft des Konkreten, Göttingen: Wallstein 2020, 191 S., ISBN 978-3-8353-3758-9.*

Im allgemeinen Sprachgebrauch hat das Konkrete im Vergleich zum Abstrakten einen guten Ruf. Das Konkrete gilt als fassbar und verständlich, orientiert sich am Einzelfall, während das Abstrakte das Begriffliche und Theoretische ist, das vom Einzelfall absieht. In diesem Aufsatzband ist es umgekehrt: Das Abstrakte erhält einen positiven Sinn. Es steht für das intellektuell Herausfordernde, das Verbindliche und Vernünftige, für das All-

gemeine. Es ist das gegen Partikularinteressen Gerichtete. Dieses Abstrakte jedoch wird durch eine neue „Herrschaft des Konkreten“ gefährdet. Diese These steht im Hintergrund der einzelnen Beiträge.

Mitherausgeber *Dan Diner* nennt eingangs einige Tendenzen in der Gegenwart, die es aus seiner Sicht rechtfertigen, von der Ablösung der „Herrschaft des Abstrakten“ zu sprechen. Als eine Erscheinungsform des Abstrakten lassen sich die In-

tellektuellen betrachten. Als „zeitdiagnostisches Orakel moralischer Autorität“ hätten sie ihre Bedeutung verloren (11). Man vernimmt ihre Stimme nicht mehr, man hört auch nicht mehr auf sie. Mit den Intellektuellen verschwindet auch, so Diner, das Ethos des Öffentlichen, die meinungsbildende Rolle der Presse und die kommunikative und bildende Rolle des Verlagswesens. Den „Verfall von Modi des Abstrakten“ (13) macht er etwa daran fest, dass kaum mehr große, das Geschehen bündelnde, „abstrakte“ Metaphern im Umlauf sind. Als Beispiele nennt er Adam Smiths „unsichtbare Hand“, Hegels „List der Vernunft“ und Marx' Formulierung von dem „hinter dem Rücken der Akteure“ sich einstellenden Vollzug. Es scheint stattzufinden, was Max Weber in einem anderen Zusammenhang „Entzauberung“ genannt hat. Das Abstrakte wird „durch digital generierte, schier endlos quantifizierbare Datenmengen“ substituiert (13). „Geschichte“ löst sich auf in viele kleine „Erzählungen“. Hierarchien, die unhinterfragt galten, Relevanzen, die sich ergaben, lösen sich auf. Auch die zunehmende Infragestellung liberaler Demokratie und ihrer Institutionen ist für Diner Ausfluss der „Herrschaft des Konkreten“. Das abstrakte Prinzip der Repräsentation, nach dem einer oder eine für viele steht, wird in Frage gestellt. Globalisierung, Migration, die digitale Unmittelbarkeit und universell begründete Regelsysteme, die nationalen übergeordnet sind, führen ebenfalls zur Auflösung gewohnter Ordnung. Die Wandlungsprozesse sind so stark, dass sie nach Diner tiefe anthropologische Spuren hinterlassen. Man könnte dies als Kassandrarufe abtun, aber Diners Wahrnehmung ist nicht unbegründet. Sein Beitrag eröffnet die nachfolgende Debatte, an der sich Philosophen, Literatur- und Kulturwissenschaftler beteiligen.

Michael Quante versucht, die von Diner aufgelisteten Verwerfungen zu verstehen. Gegen Nominalisierungen, wie es das Abstrakte und das Konkrete sind, meldet er generell einen Vorbehalt an. Statt von einer „Herrschaft des Konkreten“ zu sprechen, bevorzugt er die Formulierung einer „Dialektik des Konkreten“. Es ließen sich „dialektische Konstellationen“ (30) ausmachen, Spannungen, Kämpfe, deren Ausgang ungewiss sei. Am Beispiel einer Analyse der Begriffe „abstrakt“ und „konkret“ zeigt Quante, wie vielfältig deren Bedeutungsgehalt ist. Im Duden finden sich mehr Einträge für bedeutungsähnliche Wörter bei „konkret“ als bei „abstrakt“. Die Synonyme haben sowohl deskriptiven als auch evaluativen Charakter. In beide Begriffe gingen zahlreiche Prämissen ein, woraus Quante schließt, dass sie als analytische Kategorien

nicht zu gebrauchen seien. Solcherart Reflexionskategorien – so Quante mit Wittgenstein – verhexten unseren Verstand. Originell ist auch der Abschnitt über vier „dialektische Stolpersteine“ (37), die das Moment der Kontingenz betonen. Mit Hegel, Marx, Adorno und Benjamin verweist Quante auf die Dialektik von Konstellationen, die immer auch eine Alternative vorsähen. Er zitiert Adornos Kritik des „Defaitismus der Vernunft“ in der *Negativen Dialektik*. Es gebe keinen Grund, mit einem notwendigen Verfall zu rechnen.

In eine ähnliche Richtung geht der Beitrag von Carl Friedrich Gethmann. Er setzt sich mit Philosophien auseinander, die einen „Abschied vom Prinzipiellen“ propagieren, wie einst Odo Marquard eine grundsätzlich skeptische Einstellung gegenüber theoretischen und praktischen Vernunftansprüchen genannt hat. Gethmann hält dagegen, dass ein Verzicht auf kanonische Regeln der Begriffsbildung die menschliche Kommunikation zerstören würde. Er verteidigt den Universalitätsanspruch der Vernunft gegen die These, alles menschliche Erkennen und Streben sei kontextabhängig. „Ob eine Handlung oder ein Handlungsderivat (Regel, Tradition, Institution, Organisation, o. ä.) die Lösung einer Aufgabe ist, hängt von den funktionellen Gelingenskriterien ab, nicht von den situativen Umständen des Handlungskontextes und den beteiligten Akteuren.“ (79) Statt die Vernunft als universelle Beurteilungsinanz zu verwerfen, geht Gethmann von einer „Relationalität der Vernunft“ aus. Zwischen situativen Problemlagen und universellen Lösungsmustern bestehe ein „relationales, d. h. wechselseitig abhängiges, gleichwohl unumkehrbares Bedingungsverhältnis“ (80). Wer dieses bestreite, verliere überhaupt die Fähigkeit, Lösungen zu erarbeiten.

Rainer Forst plädiert in seinem Beitrag dafür, an einem abstrakten Fortschrittsbegriff festzuhalten, den er in einem spezifischen Sinne konkretisiert. Jedes Fortschreiten müsse daraufhin befragt werden, ob es „im sozialen Interesse derer liegt, die hier fortschreiten“ (124). Forst verknüpft den Fortschrittsbegriff mit seiner Theorie der Rechtfertigung, die umfassende Partizipationsmöglichkeiten voraussetzt. Er identifiziert Fortschritt geradezu mit Rechtfertigung. „Fortschritt liegt [...] dort vor, wo eine Gesellschaft erfolgreich neue Ebenen und Formen der Rechtfertigung etabliert, die sicherstellen, dass politische und soziale Verhältnisse reziprok und allgemein gerechtfertigt werden können und dass Institutionen vorhanden sind, in denen solche Rechtfertigungen in autonomen diskursiven Praktiken hervorgebracht werden können.“ (125) Dabei benennt Forst keine in-

haltlichen Kriterien für Fortschritt. „Fixierte Ideale oder *teloi*“ anzugeben widerstrebt ihm. Fortschritt müsse „auf eine deontologische, verfahrensorientierte Weise“ verstanden werden (125). Eine inhaltliche Richtung gibt er freilich doch vor: Der Imperativ des Fortschritts sei der „Imperativ der Emanzipation“ (125). Herrschaftsverhältnisse, die nicht gerechtfertigt sind, sollen minimiert werden. Aus der puren Beteiligung aller Betroffenen soll sich gerechtfertigte Herrschaft ergeben bzw. Beteiligung scheint schon allein dafür zu sorgen, dass Herrschaft auf ein Mindestmaß reduziert wird. Forst fasst seinen Ansatz in dem Satz zusammen, dass man von Fortschritt sprechen könne, wenn „auf gerechtfertigte Weise Bedingungen der Nichtbeherrschung und der wechselseitigen Rechtfertigung geschaffen werden“ (126). Eingebettet ist seine Konzeption in eine allgemeine Vernunfttheorie. Er verwirft den Kontextualismus als „abstrakt und leer“ und hält an einem universalistischen Begriff von Vernunft fest. „Es gibt, normativ gesehen, keine ‚Moralen‘ oder ‚Vernünfte‘ im Plural.“ (133) Eine solche Position ist in der Philosophie eher selten geworden. Bei allem berechtigten Zweifel und auch einem gewissen Reiz des Relativismus macht Forst sich für eine Vorstellung von Vernunft stark, deren transzendierende Kraft „möglicherweise (sogar) ins Unerhörte vorstößt“ (135).

Dieser Beitrag liefert so viel Diskussionsstoff, dass die Herausgeber einen kritischen, aber „hermeneutisch wohlwollen[den]“ Kommentar von *Tim Rojek* (Münster) aufgenommen haben. Der erste Vorwurf lautet, man habe es hier mit einer „Herrschaft des Abstrakten“ zu tun (155). Forsts Fortschrittsbegriff sei „viel zu weit und vage gehalten“ (145f.). Man könnte freilich fast besser sagen: Er ist „viel zu eng“ gehalten, denn Fortschritt wird von Forst explizit auf das Vorhandensein von Rechten auf Rechtfertigung fokussiert. Rojek sagt dies später dann auch selbst: Man dürfe sich nicht „allein“ auf das Recht auf Rechtfertigung als „Ingredienz der Selbstbestimmung“ stützen (156). Der zweite Vorwurf ist, dass Forst auf Teleologie verzichte, ja, sich vor „teleologischem Vokabular“ geradezu fürchte (154). Damit stünde diese Theorie auf einem schmalen normativen Fundament. Demgegenüber sei es eine bessere Option, auf „geschichtsphilosophische Erzählungen“ zu rekurrieren (154). Im Verzicht darauf könnte man jedoch auch eine Stärke des Ansatzes von Forst sehen. Bedenkenswert ist aber Rojeks Einwand, dass das Recht auf Rechtfertigung eine relativ schmale Basis für einen normativ gehaltvollen Fortschrittsbegriff ist. Rojek: „Man wird weitere Mittelbestände etablieren müssen.“ (159)

Der Band enthält noch einen (recht abstrakten) Beitrag des Literaturwissenschaftlers *Jürgen Fohrmann* über den „Fall der Teile aus dem Ganzen“. Abschließend behandelt die Heidelberger Sinologin *Barbara Mittler* das Abstrakte – oder vielmehr: die Abstraktion in der Kunst – als Mittel der Subversion in einem diktatorisch-autitären Regime, nämlich in China. Während in der westlichen Hemisphäre abstrakte Kunst entsteht, als um 1900 die aufkommende Fotografie zunehmend die gegenstandsorientierte Kunst verdrängt, entwickelt sich in China abstrakte Kunst nicht nur, aber gerade auch in Folge politischer Repression. Bemerkenswert ist, dass chinesische Regierungsmitglieder der Vergangenheit und Gegenwart eine „besondere Sensibilität [...] für Form und Stil künstlerischen Schaffens“ aufbringen (167). Der Grund ist jedoch nicht eine besondere Wertschätzung von Kunst, vielmehr lässt sich aus Kunstwerken herauslesen, wie die Regierung in der Öffentlichkeit dasteht und über welchen Rückhalt sie verfügt. Das Abstrakte hat, wie Mittler in ihrer wohlinformierten wissenschaftlichen Reportage schreibt, den Vorteil der „Vieldeutigkeit und Schweigsamkeit“ (187).

Zum Schluss eine Bewertung. Das Buch bietet thematisch eine schöne Abwechslung. Am Grad von Abstraktheit und Konkretheit zeitdiagnostische Überlegungen anzustellen erweist sich als originell und auch erhellend. Der Band hätte gern noch etwas umfangreicher sein können. Das Buch legt nahe, die „Herrschaft des Konkreten“ als Problem zu betrachten. Diese scheint demokratische und emanzipatorische Perspektiven zu unterlaufen und populistische Tendenzen zu begünstigen. Allerdings ließe sich das Aufkommen und Vorwärtstreben des Konkreten auch als ein konstruktiver Hinweis lesen: Das Abstrakte sollte (wieder) stärker ans Konkrete rückgebunden werden. Das Abstrakte kann verschrecken, deshalb sollte es nicht übertrieben werden. Außerdem müssen das Konkrete und das Abstrakte kein Widerspruch sein. Beide können sich ergänzen. Das Empirische, das Diner so kritisiert, die „algorithmisch regulierte[n], schier endlos quantifizierbare[n] [...] Datenmengen“ (13), können auch als Basis genutzt werden, abstrakte Aussagen zu treffen und diese zu überprüfen. Es kann auch als „Fortschritt“ im Sinne Forsts betrachtet werden, wenn das „Kollektivsubjekt Geschichte“ von einer „Vielzahl an Geschichten“ abgelöst wird. Kurzum: Die monierte „Herrschaft des Konkreten“ ließe sich mit der „Herrschaft des Abstrakten“ durchaus gewinnbringend vermitteln.

*Wolfgang Hellmich (Tübingen)*  
*wolfgang\_hellmich@t-online.de*

Rainer Enskat, *Urteil und Erfahrung. Kants Theorie der Erfahrung. Zweiter Teil. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2020, 466 S., ISBN 978-3-525-30200-2.*

2015 legte Rainer Enskat den ersten Teil eines auf zwei Bände angelegten monographischen Werks über *Kants Theorie der Erfahrung* vor.<sup>1</sup> Die Vorzüge des ersten Teils gelten in einem vielleicht noch höheren Grad auch für den zweiten: Subtile Argumentationsanalysen werden mit einem archäologischen Blick in die Werkstatt Kants und in die Kant-Forschung der vergangenen mehr als hundert Jahre verbunden. Dabei gilt die Aufmerksamkeit vor allem den weitgehenden konzeptionellen Transformationen zwischen der A- und B-Auflage, die auf dem Weg durch die *Prolegomena* geführt werden. Enskat ist offensichtlich nicht nur an der Rekonstruktion, sondern zugleich in hohem Maß an der Klärung der zugrundeliegenden Sach- und Methodenfragen interessiert. Er verschränkt beide Blickrichtungen Schritt für Schritt souverän so, dass in teils mikrologischer Rekonstruktion, aber auch Weiterführung der kantischen Untersuchungen so weit wie nur möglich die Klärungen der Sachfragen gefördert werden können. Die große, teilweise fokusartige Tragfähigkeit der Urteilsanalysen für Kants Theorie der Erfahrung kann auf diesem Weg schrittweise expliziert werden. Enskat liefert damit nicht nur tiefe Einblicke in die kantische Denkwerkstatt, sondern zugleich in die Darstellungsprobleme und in die aktuellen Lernpotentiale seiner Theorie.

### I.

Der zweite Band von Enskats Werk setzt mit der Untersuchung der *Gebrauchsbedingungen der Kategorien* ein. Denn erst die Verschränkung von Begriff und Anschauung durch den Gebrauch der Begriffe in Urteilen führt Kants eigenem Zeugnis zufolge über das „Geratewohl und die Beliebigkeit der Erkenntnis“ hinaus (vgl. Kant, AA XVII, Refl. 4638). Diese Verschränkung kann sich in sehr verschiedenen Urteilsformen zeigen. So bekundet Kant in dem Werkstattbericht der *Prolegomena* seinen Erkenntnisweg als Suche nach der „Verstandeshandlung, die alle übrigen enthält“, und die er im Urteilen findet (AA IV, 323). Für Kants Theorie der Erfahrung kommt also den Akten des Urteilens eine Leitfadenfunktion zu, die nach Enskats Rekonstruktion zu einer mehrfachen revolutionären Umorientierung des Urteilsvollzugs führt: indem (1) die Bedingungen genannt werden, unter denen die Einheit der Vorstellungen überhaupt nur gewonnen werden kann (vgl. hierzu ausführlich Erster Teil, 7. Abschn.); (2) in der Systematik der Ur-

teilsfunktionen (vgl. hierzu ausführlich Erster Teil, 10. Abschn.); (3) in der metaphysischen Deduktion, die Anschauungen „an wohlbestimmte Stellen in logisch wohlbestimmten Urteilen“ bindet (26 bzw. 13–47).

Dem Übergang von der Metaphysischen zur Transzendentalen Deduktion der Kategorien kommt in diesem zweiten Band eine Schlüsselrolle zu. Die Bedingungen, unter denen Begriffe überhaupt auf Gegenstände bezogen werden können, sind, wie Kant deutlich macht, „Bedingungen der sinnlichen Anschauung“ (B 137). Er bewegt sich hier in einer scheinbaren Zweideutigkeit: Denn einerseits sind die Kategorien apriorische Begriffe, andererseits soll von ihnen ein empirischer Gebrauch gemacht werden können (A 238, B 297; A 248, B 305 bzw. S. 84–86). Unterworfen sind die Urteilsformen damit nicht nur ihrer logischen und kategorialen Gestaltung durch das urteilende Subjekt, sondern zugleich, aufgrund des Aktcharakters des Urteils, auf den Enskat den besonderen Akzent legt, auch der Sukzession ihres Vollzugs in der Zeit.

Schon Paton zufolge bleibt im Kantischen Text eine Unentschiedenheit zwischen reinen kategorialen Begriffen und kategorialen Urteilsformen. Enskats Erörterung hat wiederum den großen, auch reflexiv bewusst gemachten Vorzug, diese Ungeklärtheiten mit von Kant selbst angewandten Mitteln deutlich zu machen. Vor allem Kants paradigmatische Fallerörterung des alltäglichen Erfahrungsurteils *Die Sonne erwärmt den Stein* (AA IV, 301) hat die Pointe, daß in dem zweistelligen Prädikat „... erwärmt ...“ von der *nicht*-empirischen Kausal-Kategorie in gleichsam stenographisch verschlüsselter Form *empirischer* Gebrauch gemacht wird. (vgl. auch Kants Fallerörterungen B 142, 162 ff.). Diese prädikative Verschlüsselung hat Kant, wie Enskat immer wieder betont, sogar selbst in einen syntaktischen Klartext überführt, in dem sich zeigt, daß und wie die Kausal-Kategorie die spezielle kausal-kategoriale Urteilsform „*weil ... , darum muß ...*“ (B 288) hat (S. 23<sup>39</sup>, 102–112 u. a.).

Konstatierbar sind in diesem Zusammenhang zwar auch „Gebiets-Arrondierungen der Logik“ (97) zwischen Formaler Logik und Transzendentaler Logik. Gleichwohl aber zeigt sich, dass es auch in der B-Auflage der *KrV* Kant nicht gelingt, die diversen Urteils-Formen differenziert und vollständig herauszuarbeiten. Von zentraler Bedeutung ist in diesem Zusammenhang die Klärung der Kategorien der metaphysischen Deduktion als „rei-

ne Urteilsformen“: Denn eine Kategorie ist Kant zufolge „ein Begriff, der die Form des Urteilens überhaupt in Ansehung der Anschauungen bestimmt“ (AA IV, 30). Dadurch werde erst deutlich, dass und wie die metaphysisch deduzierten Kategorien sowohl an den empirischen Erfahrungsurteilen wie an den reinen Urteilen der *Grundsätze* teilhaben können. Nur die Urteile, an denen solche Formen wie Stammzellen teilhaben, sind „Kandidaten für die Trägerschaft objektiver Gültigkeit bzw. Wahrheit“ (107).

## II.

Die sechs Nebenwege, auf denen Enskat die Tragweiten der Entdeckung der logischen Formen der Erfahrungsurteile für die Transzendente Deduktion aufzeigt (S. 86–226), führen die urteilstheoretischen Fortschritte vor Augen, die Kant mit den *Prolegomena* erzielte und die die übersichtlichen bzw. vollständigen Darstellung der Transzendentalen Deduktion gerade „durchkreuzen mussten“. Kann doch die *Empirie* – im Gegensatz zur *Erfahrung* – immer nur das „häufige“, im besten Fall das „gemeinliche“ Folgen eines Zustandes auf einen anderen zeigen (AA IV, 315). Inwiefern kann jedoch die Transzendente Deduktion mit Blick auf die Kategorien ein „Gesetzlichkeitspotential“ behaupten? Die vor allem durch Hume provozierte Skeptizismus-Problematik nötigt zur Frage nach den Unterschieden zwischen den Wahrheitsbedingungen der *rein empirischen* Wahrnehmungsurteile und der empirischen, aber *kategorien-geprägten* Erfahrungsurteile. Kant zeigt, dass die Erwartung an ein allgemeines Wahrheitskriterium, das „ohne Unterschied der Gegenstände“ gültig sein müsste, sich selbst *ad absurdum* führt. Kriteriologische Relevanz kann es gerade nicht haben, da es nicht die Unterscheidung eines bestimmten einzelnen Urteilsgegenstandes von allen anderen leistet. Die Untersuchung verschiebt daher ihre Orientierung von dem *status quaestionis* der B-Auflage auf eine Orientierung an den Relationskategorien, die die Form der erfahrungs-relevanten Urteile bestimmen.

Eine fundamentale philosophische Problematik der Transzendentalen Deduktion wird von Enkat als Spannungsbogen der kantischen „Logik der Wahrheit“ und ihrer Korrespondenz-Konzeption der Wahrheit entwickelt (Abschn. 14.5.). Sie umfasst ein komplexes Gefüge von anti-symmetrischen Übereinstimmungs- und Entsprechungsfaktoren, das in seinen isomorphen Gliedern aber an zwei Grundbedingungen gebunden ist: (1) dass Erfahrung nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass Wahrheit in der Form von Übereinstimmung

zwischen Erkenntnis und Objekt gewonnen werden kann, und (2) dass mit berechtigter Aussicht auf Erfolg ausschließlich nach den formalen, also temporalen, formal-logischen und kategorialen Bedingungen solcher Korrespondenz-Wahrheit gefragt werden kann.

Die Kohärenz der Transzendentalen Deduktion steht und fällt daher mit der ausgezeichneten erfahrungsrelevanten Rolle der Relationskategorien in den Erfahrungsurteilen. Den Relationskategorien kommt daher auch eine Schlüsselbedeutung für die drei Analogien der Erfahrung zu. Allerdings greift Kant, wie schon Bernhard Thöle verdienstvollerweise herausgearbeitet hat (vgl. S. 207<sup>60</sup>), mit dem §26 der ‚Deduktion‘, indem er den Anspruch anmeldet, daß die Kategorien der Natur „Gesetze apriori vor[...]schreiben“, nur zur Wiederholung der Tauglichkeitsthese, ohne sie argumentativ zu erhärten. Sie kann die mit ihren Mitteln nicht mehr zu beantwortende Frage des Gesetzgebungspotenzials der Kategorien aber immerhin erarbeiten.

Dieser Anspruch verschärft noch einmal die bereits getroffene Beobachtung, dass Kant eine vollständige Deduktion der einzelnen Kategorien gerade nicht leiste. Die Erfahrungsurteile werden jeweils nur in Ausschnitten präsentiert (B 142, 162–63). Doch weil Erfahrungsurteile, wie Enskat eindrücklich zeigt, schrittweise gelingende Erfolge im Erwerb von Anteilen am absoluten Ganzen der Erfahrung gewinnen lassen und weil diese Form des Erfahrungserwerbs im Wesentlichen aus der „gemeinen Erkenntnis“ vertraut und in ihr bewährt ist (181), führen auch nur diese Erfahrungsurteile zu tatsächlichen Erkenntnisfortschritten.

Ermöglicht wird die Transzendente Deduktion indessen, wie auf einem fünften Nebenweg gezeigt wird (Abschn. 14.7.), erst durch den Rekurs auf die reine Form der zeitlichen Anschauung a priori. Deren erratischer Anschein kann nur durch die von Kant gewählten Kasuistiken korrigiert werden, namentlich das Beispiel des Wärmer-werdens eines Steins durch den Sonnenschein (AA IV, 301\*) und des Gefrierens von Wassers (durch die entsprechend kälter werdende umgebende Luft), das am Paradigma der zeitlichen Wahrnehmung dieses Vorgangs erörtert wird (B 162f.). Die reine sinnliche Anschauung der Sukzessivität mache „wie in einem Brennpunkt“ die Bedeutung der Isomorphie zwischen den antisymmetrischen Relationenkategorien und der gleichermaßen antisymmetrischen Sukzessivität deutlich. Diese temporale sinnliche Form a priori stellt im Nacheinander eine anschauliche und gerade nicht eine begriffliche Relation

dar. Kant unterscheidet dies schon früh kriteriologisch trennscharf von der Orientierung an den Begriffen vom Typus der „conceptus communes“ (S. 204f.).

### III.

Unter dem Problemtitel „Dimensionen der Urteils-wahrheit“ (227–63) wird anschließend gezeigt, wie sich die vermeintlich ausschließende Alternative „Urteilkraft oder Kriterien?“ (227–35) in Kants Text auflöst. Denn obwohl nach Kant die Urteilkraft in den „Tiefen der menschlichen Seele“ (A 141, B 180f.) verborgen ist, exponiert er Kriterien, die der Urteilkraft aber ausschließlich dann zu Hilfe kommen können, wenn es um Urteile geht, die von Kategorien geprägt sind. Die bestimmende Urteilkraft kann jedoch in allen Beurteilungsaufgaben auf den „präreflexiven Dienst“ der Einbildungskraft zurückgreifen, ohne die sie sich in der Fülle der Beurteilungsaufgaben schwerlich zuverlässig orientieren könnte. In der Betätigung der Urteilkraft spielen die verschiedenen Erkenntnis-kräfte zusammen, so dass außer Scharfsinn und Sagazität (239–40) auch Empfindungsmodi und Reflexionslust in ihrer Betätigung zugunsten aller Urteile wesentliche Rollen spielen.

In einem weiteren Großabschnitt geht Enskat der zentralen kantischen These nach, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht nur zugleich die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände dieser Erfahrung, sondern darüber hinaus ihrer „Fruchtbarkeit“ sind, dass also kriteriologisch der Fortschritt aufgewiesen werden kann, der sich mit jedem neuen bewährten Erfahrungsurteil einstellt (265 ff.). Dies hat Konsequenzen für das System der Grundsätze. Zwischen ihnen bestehen zwar Evidenzunterschiede, doch die konditionale Rolle ist ihnen gemeinsam: Jeder von ihnen formuliert eine notwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, ihr Ensemble aber erst bildet die hinreichende Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung (268 ff.).

### IV.

Urteile jenseits aller möglichen Erfahrung kommen durch die Transzendente Dialektik in den Blick. Enskat erweist es als ein Spezifikum der höchst komplexen Urteilsanalysen Kants, dass sich die Theorie der Erfahrung nicht mit ihrer „internen Kohärenz und Abgeschlossenheit“ begnügen kann (395), sondern einen externen Blick auf ihre Tragweite fordert und sogar ermöglicht. Denn sie stellt einen „Probierstein der Richtigkeit“ (A 295, B 352 bzw. 397 ff.) zur Verfügung, der unkritische Urteilsbildungen zu entlarven erlaubt. Vor allem die

unkritische Thematisierung eines Unbedingten durch die überlieferte Substanz-Ontologie der Seele (*Paralogismus*) und die überlieferten kosmologischen Ausflüge in die Welt-im-Ganzen (*Antinomie*) bilden die ausgezeichneten Anwendungsfälle für diesen Probierstein. Verführerisch ist eine solche Thematisierung, da ein Absolutes in der Art dieser beiden Typen keine Entsprechung in der möglichen Erfahrung hat. Kant selbst führt den Fehler dieser Verführung auf eine „Falschheit der Voraussetzung“ (AA IV, 343), auf die sich solche Thematisierungen eines Absoluten einlassen, zurück. Günther Patzig hat denselben Schwachpunkt mit dem Kriterium der *unerfüllten Präsuppositionen* (S. 399 ff.) geklärt: Denn unerfüllt bei diesen Thematisierungen ist die Präsupposition, dass sowohl die Seele wie die Welt-im-Ganzen ein möglicher Gegenstand der Erfahrung sei.

Für den Autor einer solchen Theorie der Erfahrung muss es, wie Enskat im letzten Abschnitt seines Buchs zu bedenken gibt, äußerst wichtig sein einzusehen, dass es auch „in einem gewissen praktischen ... Gebrauche [der Vernunft] Prinzipien der *Möglichkeit der Erfahrung*“ (A 807, B 835 bzw. S. 416) gibt, die „die Erfahrung selbst (des Guten) möglich machen“ (A 318, B 375 bzw. S. 417). Wie Enskat im Rückgriff auf seine jahrelangen Vorarbeiten zu Kants Praktischer Philosophie<sup>2</sup> zeigen kann, ist es schließlich Kants Rechtsphilosophie der *Metaphysik der Sitten*, die ihn einsehen lässt, dass nur die Praktizierung der äußeren rechtlichen Formen des Handelns dem Menschen die Aussicht gewähren, „ein rechtliches und somit glückliches Mitglied des gemeinen Wesens während dem Leben“ (AA XXII, 79 bzw. S. 4189) zu werden.

### V.

In einem bemerkenswerten, brillant geschriebenen Abschluss-Kapitel weist Enskat prägnant auf die Kant stets leitende Fragestellung hin. Damit schließt sich zugleich der Bogen zu der ‚Einleitung‘ des ersten Bandes des Werkes (2015). Kant tritt, wie Enskat darlegt, in das uralte, klassische und immer neu bearbeitete Feld der Bestimmung des Grundverhältnisses zwischen Vielem und Einem ein: Die Zerstreung des sich selbst überlassenen empirischen Bewusstseins in eine unzählige *Vielheit* un-aufhörlicher sensorischer, sensitiver und anderer Widerfahrnisse – „ein Gewühle von Erscheinungen“ (A 111) – kann nur durch die Fähigkeit des Menschen überwunden werden, immer wieder von neuem neue *Einheiten* wahrheitsfähiger Urteile der verschiedensten Formen und Inhalte zu stiften. Damit aber ist seine Theorie der Erfahrung auch ein Beitrag zur Auslotung der *Conditio humana*. Sie



hat daher die hohe Begründungslast mitzutragen, der sich Kant, wie jeder Philosoph nach Platon, gewachsen zeigen musste. Kants Arbeit an urteilslogischen Analysen unterscheidet sich in jeder Hinsicht grundsätzlich von den Positionen, die bis heute in der Geschichte der formalen Logik eingenommen wurden. Nicht eine Deduktionslogik, sondern eine Analyse der Akte des Urteilens und des Gebrauchs von Begriffen verschiedenster Typen durch urteilende Subjekte steht in Rede. Enskat benennt drei, in unterschiedliche Richtungen führende Aufgaben, denen sich Kant dabei gewachsen sein musste und denen zugleich eine Erörterung der *Conditio humana* innewohnt: Den denkbar höchsten menschlichen Punkt der Einheitsstiftungen durch wahrheitsfähige Urteile aufzufinden,

sodann den tiefsten Punkt der Erfahrung in den beurteilungsbedürftigen „tumultuarischen Sinneswahrnehmungen“ zu gewinnen und schließlich die Struktur des „absoluten Ganzen aller möglichen Erfahrung“ mit Hilfe der *Analogien der Erfahrung* und der für sie subsidiären anderen Grundsätze zu erfassen (437).

Harald Seubert (Basel/München)  
haraldseubert@aol.com

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. hierzu Rezension Harald Seubert, Philosophischer Literaturanzeiger 68 (2015), S. 326–330.

<sup>2</sup> Vgl. Rainer Enskat, *Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis*, Freiburg 2019.

---

*Emmanuel Falque, Den Rubikon überschreiten. Philosophie und Theologie: Ein Versuch über ihre Grenzen, Münster: Aschendorff 2020, 201 S., ISBN 978-3-402-24659-7.*

Bekanntlich erinnert die Redewendung, die den Titel dieses Buches abgibt, an eine aggressive Aktion, die sich am 10. 1. des Jahres 49 v. Chr. abgespielt haben soll: Caesars Überschreitung jenes norditalienischen Flusses, der seinen heutigen Namen (*Rubicone*) dem faschistischen Diktator Benito Mussolini verdankt. Mit dieser Aktion kam der Aggressor seinem Ziel, Alleinherrscher über das gesamte römische Imperium zu werden, einen entscheidenden, unumkehrbaren Schritt näher. *Alea iacta est*. Das bedeutete seinerzeit: Sobald die Grenze des italienischen Kernlandes zur Provinz *Gallia Cisalpina* überschritten war, so dass es zum Krieg mit Pompeius kommen musste, konnte es ‚kein Zurück mehr‘ geben.

Vor diesem geschichtlichen Hintergrund ist es erstaunlich, wie unbefangen Falque die längst sprichwörtlich gewordene Rede von der Überschreitung des Rubikons in Anspruch nimmt, um mit ihrer Hilfe die aktuellen Verhältnisse zwischen Philosophie und Theologie zu klären. Dabei steht zunächst offenbar nur Bereicherung durch für jedermann Interessantes in Aussicht, sobald man in einen Dialog eingetreten ist. Dialog soll möglich werden, indem man einen imaginären Fluss überquert, der in der Vorstellungswelt des Autors „nicht trennen soll“, obgleich von einer weitgehenden institutionellen Trennung der beteiligten Disziplinen, Konfessionen und Theologien wohl doch auszugehen ist, wie das sehr informative Vorwort des Übersetzers Markus Kneer zeigt (15).

Ausgehend von diesem Befund ergibt sich ein bemerkenswertes strategisches Szenario: Man

solle den Fluss durchqueren, in dem alles vorübergeht, ohne zu bleiben. Was durchquert wird, ist offenbar „die Welt“, die auf diese Weise zwischen Theologie und Philosophie zu liegen kommt (173), so dass sich die Ufer beider Disziplinen scheinbar unabhängig von ihr behaupten und Durchquerungen möglich machen können, nach denen man wie auch immer verändert wieder bei sich soll ankommen können. Die *danach* sich stellenden Fragen nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie rufen sodann eine andere Metaphorik und Topografie auf den Plan: die eines Hauses mit Etagen, Über- und Unterordnungen nach geläufigen Mustern (wie Magd und Herrin), die mit Thomas von Aquin oder Étienne Gilson zu fragen nahelegen, wer wem dient (158, 186). Diese Muster fügen sich ihrerseits in eine teils militante Metaphorik ein: Trompetenstöße kündigen Übergriffe, Durchbrüche, Schlachten und Eroberungen in einem Krieg an (55, 107, 177, 183, 191, 193), der im Erfolgsfall das Lager der jeweils Anderen zum Eigenen macht – womöglich auf beiden Ufern.

Wie bei jedem Krieg, so stellt sich auch hier die Frage: Wer bricht ihn vom Zaun, wer erklärt ihn oder weigert sich, in ihn einzutreten? Bekanntlich beginnt ja der Krieg (lt. Carl v. Clausewitz) erst mit Akten der Verteidigung, so dass der Angreifer ungeachtet eventuell drückender Überlegenheit nicht zum Ziel kommen kann, wenn Krieg stattfinden soll, aber kein Angegriffener hingehht ... Kann aber ein *polemogen* gedachter Dialog zwischen PhilosophInnen und TheologInnen überhaupt als ‚ein-

ladend' aufgefasst werden? Oder verbaut man ihn auf diese Weise von vornherein?

Als Angegriffener hat sich offenbar der Autor selbst erlebt, bekennt er doch, die einschlägige, aber noch immer zu wenig wahrgenommene Streitschrift Dominique Janicauds über die inkriminierte „theologische Wende der französischen Phänomenologie“<sup>1</sup> habe bei ihm „eingeschlagen wie eine Bombe“ (23). Auch Falque umgeht allerdings weitgehend eine substanzielle Auseinandersetzung mit den Argumenten Janicauds. Weit mehr liegt ihm an einer Beschreibung des strategischen Terrains, von der er sich erhofft, dass die erst im 20. Jahrhundert errichteten Barrikaden und Mauern zwischen Philosophie und Theologie wieder eingerissen werden können (51, 186), ohne indessen deren Unterscheidung einfach wieder aufzugeben. Genau das sei v. a. seit Emmanuel Levinas und Paul Ricœur wieder möglich (174).

Beide Philosophen *berufen* sich allerdings nirgends auf ‚Theologie‘ und Levinas nicht einmal auf ‚Religion‘ (die ihm erklärtermaßen „immer verdächtig“ bleiben sollte<sup>2</sup>); vielmehr gehen beide auf *textuell* oder durch den *Anspruch* des Anderen vermittelte religiöse Erfahrung zurück. Dabei schätzen beide die Möglichkeiten einer Phänomenologie, die *direkt* auf diese Erfahrung zu rekurrieren verspricht, sehr kritisch ein: Für Ricœur ist eine solche Phänomenologie gar nicht oder nur als Hermeneutik vorstellbar, für Levinas nur so, dass der Erfahrungsbegriff selbst radikal revidiert wird. An ‚der‘ Theologie, die es in der von Falque unterstellten Einheitlichkeit gar nicht gibt (Theologien jüdischer, islamischer, orthodoxer oder fernöstlicher Provenienz nennt er erst gar nicht), hatten beide so wenig Interesse wie an konfligierenden Konfessionen (denen sie ‚menschlich‘ gleichwohl verbunden waren), so sehr überwog ihre Sorge, den methodologischen Atheismus zu verraten, dem sie sich, ganz ähnlich wie Edmund Husserl, verpflichtet fühlten (vgl. 123, 125, 140). Warum? Weil nur so der Zugang eines/r jeden zu ihren Anliegen zu gewährleisten ist, die schließlich in der Frage konvergierten, wie das Verhältnis eines jeden zum ‚Anderen‘ zu begreifen sei – und zwar angesichts einer dialektisch unaufhebbaren Alterität, die beide (wie Jacques Derrida und andere) auf die Spur einer *religio* stoßen lässt, welche sie so weitgehend wie nur möglich vor konfessioneller und theologischer Vereinnahmung in Schutz zu nehmen versuchen.

Ihre Beschreibungen dieser Spur platzieren sie nicht zuletzt politisch auf einer globalen *Agora*, in der man sich allemal an Fremde wendet und ihnen nur dann ein vielversprechendes phänomenologisch-hermeneutisches Gesprächsangebot machen

kann, wenn man sich jeglichen exklusiven Besitzanspruchs über Tradiertes enthält, der die Adressaten ausschließen müsste, falls sie nicht zur Konversion bereit sind. In diesem Sinne waren sie (wie auch Janicaud) bereit dazu, sich weitgehend rückhaltlos auf die Ebene dessen zu begeben, was William James die „varieties of religious experience“ genannt hat, ohne deren Geltung aber konfessionell oder theologisch affirmieren zu wollen. So kommen gewissermaßen „von unten“ (159–163) und im Ausgang von menschlicher Passivität das Gesicht, die Stimme, der Leib, das gesprochene Wort, die Gabe, das Gebet und liturgische Praxis als ‚Gegenstände‘ einer jedermann zugänglichen Methodologie in Betracht (27, 49, 196), ohne dass von vornherein klar sein könnte, was sie eigentlich ‚zeigen‘, was oder wer sich in ihnen zu erkennen ‚gibt‘ oder ‚offenbart‘. Nicht einmal die Phänomenalität von Gebeten und Liturgien kann als eine exklusiv protestantische oder katholische Angelegenheit gelten.

Wie schon Husserl die Verben (*sich*) *zeigen* bzw. *geben* und *offenbaren* durcheinandergegangen sind,<sup>3</sup> macht deutlich, dass nicht von einer religiös, konfessionell oder theologisch gänzlich neutralen Beschreibungssprache auszugehen ist. Schließlich geht diese in der Tat in diversen Idiomen aus einer Vorgeschichte hervor, die lange Zeit überhaupt keine deutliche Trennung zwischen Theologie(n) und Philosophie(n) gekannt hat. Janicaud wies allerdings darauf hin, dass man jegliche Unterscheidung auch gezielt zu verwischen versucht hat, so dass scheinbar „das Offenbarte das Gegebene“ mit dem cartesianischen Fluchtpunkt der Unendlichkeit „ablösen“ konnte (156). Während angeblich Offenbartes von Ricœur nur zitiert, aber nicht affirmiert wird (178), lassen andere an dieser Stelle jegliche Vorsicht außer Acht. Infolgedessen drohen Exklusionen, die den hospitablen globalen Sinn philosophischer Arbeit am Ende konterkarieren. Allerdings ist Zurückhaltung in dieser Hinsicht keine Garantie dafür, dass nicht Grenzen überschritten und verletzt werden, die zuvor gar nicht als solche erkennbar waren (48). Phänomenologisch spricht viel dafür, dass nicht selten gerade Grenzverletzungen erst eine Topografie erkennbar werden lassen,<sup>4</sup> die Falque mit seiner Fluss- und Ufermetaphorik allzusehr vereinfacht.

Jean-François Lyotard bemühte dagegen die Metaphorik eines vielfältig gegliederten Archipels, in dem es darauf ankommt, zu Anderen übersetzen – sei es auf der Flucht, sei es, weil das als außerordentlich attraktiv erscheint – aber stets auf das Risiko hin, dass einem „das gastliche Ufer verwehrt“ wird (Vergil), dass es also zu einem Ge-

sprach gar nicht erst kommt. Offenbar in Sorge angesichts dessen verlangt Falque, sich möglichst unvoreingenommen auf der Schwelle zwischen den Disziplinen aufzuhalten, um allenfalls „im Durchgang“ durch den entblößten oder maskierten (195) Menschen zu erkunden, was man allzu oft voreilig als Transzendenz einstuft, ohne sich zu fragen, wie sich (wodurch, woraufhin, freiwillig oder gewaltsam ...) das für sie erforderliche Überschreiten oder Überschrittenwerden zutragen kann (133, 155 f.). In der Tat: Letzteres kann dahin führen, wohin man nicht zu gehen vorhatte (52). Das betrifft auch die Wiederkehr theologischer Grundmotive in sozialphilosophischer Rede vom ‚radikal‘ Anderen.

Es wäre naiv zu glauben, man könne sich entsprechender ideengeschichtlicher Hypothesen durch terminologische Demarkationslinien einfach entledigen. Auch der disziplinierteste methodologische Atheismus muss ins Grübeln kommen, wo er mit den Phänomenologen auf eine Ur-Doxa rekurriert, kraft derer wir glauben, in der Welt zu sein (46 f., 107, 109). Ist das je möglich, ohne auch *dem Anderen* und *an Andere* zu glauben?<sup>5</sup> Und kann deren Gewalt nicht sogar auf diesen Urglauben durchschlagen,<sup>6</sup> so dass man vielleicht noch ‚auf der Welt‘ zu sein meint, sich aber davon rein gar nichts mehr versprechen kann, was als verlässlich erscheinen dürfte? Wird das, was wir ‚Welt‘ nennen, nicht wesentlich durch soziale und politische Strukturen der Verlässlichkeit verbürgt?

Jeder Versuch, diese noch längst nicht zureichend aufgeworfenen Fragen zu beantworten, muss sich auf eine Semantik stützen, die nur auf jener Agora unverkürzt zur Sprache kommen kann. Was Meinung, *doxa*, und Glaube(n) bedeutet, wird sich nur in buchstäblich rückhaltloser dissensueller Auseinandersetzung mit all jenen erweisen können, die unsere eigenen geschichtlichen Voraussetzungen bzw. Vor-Urteile (Hans-G. Gadamer) *nicht teilen*. Sie sind die Adressaten. Das ganz zu akzeptieren, weigert sich aber eine Position, die unbeirrt daran festhalten will, dass jede Sprache, die nicht ‚das Wort‘ verloren hat, nur in einer hermeneutischen Monopolansprüche erhebenden, bis heute die Inquisition beerbenden Institution zuhause sein dürfe und dass kein Glaube seinen Namen „außerhalb“ verdienen könne (68, 77, 134). Ironischerweise würde eine so begriffene, mit Universalität im Handstreich identifizierte Katholizität, die alles zu überwältigen droht, was phäno-

menologisch im Rekurs auf religiöse Erfahrung zur Sprache gebracht wurde (den Leib und die Stimme, die Schrift, die Augen und Ohren derjenigen, die zu lesen und zuzuhören verstehen ...), sich selbst ausschließen von jener Agora, auf der sie von Anderen eingeladen wird, genau das zu tun, was sie verbal auch für sich in Anspruch nimmt: dank ihrer ein „anderes Selbst“ oder „Anderer“ als man selbst zu werden (154). Ein ums andere Mal möchte man dem Ergebnis zuvorkommen und sich identisch wiederfinden in einer konservativ gehüteten Tradition, die umso weniger von sich loskommt, wie sie genau davon reden macht. Die größte Gefahr sah Ricoeur denn auch (wie Falque sieht: 63) im Triumph eines Selbstbezugs, der mit dem Anderen möglicherweise gerade dort nicht in Verbindung tritt, wo man sich mit Mitteln der eigenen Überlieferung bestens für sie gerüstet sieht: Im Ausgang von einem befestigten Ufer, an dem die Welt vorbeiströmt, und an das gefahrlose Rückkehr jederzeit möglich scheint, welche Übergriffe, Okkupationen, Schlachten und Kriege sich zwischenzeitlich auch immer mit unabsehbaren Konsequenzen ereignet haben mögen.

Burkhard Liebsch (Bochum)  
Burkhard.Liebsch@rub.de

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vor lauter „Wenden“ (65) verliert man inzwischen leicht die Orientierung. Vgl. D. Janicaud (2009), *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris; ders. (2014), *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin; B. Liebsch (2018), *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., Kap. IX.

<sup>2</sup> E. Levinas (2006), *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., 89.

<sup>3</sup> Levinas (2006), 48.

<sup>4</sup> Vgl. B. Liebsch (Hg.) (2020), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin.

<sup>5</sup> Auch Falque wirft diese Frage auf: *an was, wem, an wen* glaubt man? Selbst der „Weihnachtsmann“ kommt in Betracht (120), schließlich aber wohl doch nur eine „Entscheidung zum Glauben“ (115, 122), der sich keinesfalls zureichend auf jene Ur-Doxa gründen lässt.

<sup>6</sup> Vgl. J. Améry (1988), *Jenseits von Schuld und Sühne*, München, 37–58.

*Norbert Fischer/Peter Reifenberg/Jakub Sirovátko (Hgg.), Das Antlitz des Anderen. Zum Denken von Emmanuel Levinas, Freiburg/München: Alber 2019, 188 S., ISBN 978-3-495-49058-7.*

Der im Nachfolgenden zu besprechende, insgesamt fünf Beiträge umfassende Sammelband verdankt sich der Ansicht seiner Herausgeber, Emmanuel Levinas habe in seinen Schriften „ein Denken entfaltet, das in der heutigen krisenhaften Zeit gründliche Beachtung von Seiten der Philosophie und der Theologie verdient“ (9). Somit ist es das übergeordnete Ziel der Publikation, den Beweis für die Relevanz der levinasschen Philosophie zu erbringen und zu zeigen, dass sie bei der Diskussion heute akuter sozialer und moralischer Probleme unbedingt beachtet werden müsse. Dieses Ziel, um es gleich vorwegzunehmen, wird im Wesentlichen erreicht, womit zwangsläufig auch gesagt wäre, dass es sich bei den fünf Aufsätzen insgesamt um lesenswerte Beiträge handelt, welche die Philosophie von Levinas gut ausleuchten und sie besser verständlich werden lassen. Sie alle kreisen um den Begriff des Anderen, der bekanntlich den Kern- und Angelpunkt des Gedankengebäudes dieses Philosophen darstellt, und rechtfertigen damit die Überschrift des Sammelbandes.

Eröffnet wird er mit dem Beitrag „Antlitz oder Gesicht? Zur Reichweite der ethischen Intrige“ von *Reinhold Esterbauer*. Es ist sinnvoll, diesen Text gleich an den Anfang zu stellen, weil er einigermaßen Klarheit verschafft über einen für das levinassche Denken wichtigen Begriff, den des Antlitzes, welches nicht mit dem Gesicht eines Menschen gleichgesetzt werden kann, da nach Levinas „ein Antlitz [nicht] erscheint“ (16) und daher „weder gesehen noch berührt werden kann“ (17). Es ist somit etwas, was sich dem gegen alle und alles gerichteten Drang des Menschen entzieht, „die Anderheit der Elemente in Verfügbarkeit [zu] überführen“, etwas, „über das sich nicht verfügen lässt“ (18) und das gegen jeden intrigiert, der es unternimmt, „es intentional zu fassen zu bekommen“ (19). Gleichzeitig verstrickt es „einen aber in eine nicht abschüttelbare Verbindung mit dem anderen Menschen“ (ebd.), durch den es sich „offenbart“ (20), und lässt ihn auf diese Weise ethisch verantwortlich werden für diesen. Wieso es dies tut, erklärt Esterbauer nicht und geht stattdessen zu der nicht unwesentlichen Frage über, „ob der Mensch allein und exklusiv ein Antlitz hat oder ob ein Antlitz nicht auch anders als im Gegenüber von zwei Menschen begegnen kann“ (24), z. B. in einem Tier, in den Medien oder in der Kunst. Nicht unerheblich ist sie aber deshalb, weil, wenn sie sich bejahen lässt, dies zwangsläufig auch bedeuten

muss, dass Tiere den Menschen gegenüber Tieren und die Medien und Künste ihn gegenüber anderen Menschen dazu verpflichten können, sich moralisch zu verhalten. Es ist das Hauptverdienst der Arbeit Esterbauers, überzeugend nachgewiesen zu haben, dass „sich die Frage, wie weit die ethische Intrige [d. h. letztendlich Verantwortung] nach Levinas reicht, nicht eindeutig beantworten“ (33) lässt, weshalb als Fazit gezogen werden muss: „Verantwortung erwächst einem also nicht nur aus der unmittelbaren Begegnung mit dem anderen Menschen, sondern mitunter auch aus der medialen Vermittlung eines Antlitzes oder im Gegenüber zu Tieren und Kunstwerken.“ (34)

Der nächste, streckenweise recht umständlich formulierte Text „Verantwortung als Sinnfrage. Über die Anforderungen an ein sinnerfülltes Leben bei Levinas“ von *Max Brinnich*, liefert die Antwort auf die von Esterbauer schuldig gebliebene Frage, wieso das Antlitz des Anderen den Menschen für diesen moralisch verantwortlich werden lasse. Um sie verständlich zu machen, knüpft Brinnich daran an, dass gemäß Levinas die Begegnung mit dem Antlitz eines Anderen „eine Infragestellung des Selbst“ (45) bedeute, da es sich, wie bereits Esterbauer herausgestellt hat, meiner Verfügungsgewalt entziehe. Einzig dieser Umstand schaffe aber „ein Bewusstsein für die Andersheit des Anderen“ (44) und damit für wahres Wissen über mich selbst, was die *conditio sine qua non* für alles Weitere sei. Aus diesem Grunde sei ich „für diesen Anderen [...] auf eine vor-ursprüngliche Art verantwortlich“ (41), d. h. moralisch verantwortlich: Ohne ihn könnte ich zu keinem wahren Selbstbewusstsein und infolgedessen auch zu keiner wirklich erfüllenden Sinnstiftung im Leben gelangen. Die Pflicht, sich moralisch zu verhalten, werde im levinasschen Denken also rein epistemologisch begründet und die Ethik bilde für diesen Denker „den zentralen Orientierungspunkt, auf den das menschliche Handeln schlechthin gerichtet sein sollte“ (45). Wie soll das konkrete Handeln dem Anderen gegenüber jedoch aussehen? „Sich für den Anderen verneinen, sich selbst fremd werden“ (48), lautet die Antwort des Philosophen, welche der Leser aus dem bisher Gesagten zwar ableiten kann, die Brinnich aber leider nicht hinreichend herleitet und erläutert. Was hingegen gelungen ist, ist die Klarstellung, dass der levinassche Ansatz keineswegs zur absoluten Gewaltlosigkeit etwa eines Jesus Christus führe, sondern „bestimmten ethischen Vorstellungen – wie

etwa dem gerechten Krieg, aber auch dem Talionsgesetz – mitunter weit weniger abgeneigt ist, als man auf den ersten Blick vermuten möchte“ (50 f.). Levinas vertrete nämlich die Sichtweise, dass der Schutz der Anderen es gelegentlich erfordere, wiederum Andere zu töten; diese nicht zu töten würde bedeuten, sich nicht für jene zu verneinen.

„Zur ‚Person eines jeden andern‘ im Denken Immanuel Kants. Vor dem Hintergrund der ‚Heteronomie‘ bei Levinas und dem ‚Seinsdenken‘ bei Heidegger“ heißt der dritte Beitrag des Sammelbandes. Darin sucht sein Verfasser, *Norbert Fischer*, die These zu verifizieren, es sei aufgrund dessen, dass „Emmanuel Levinas die Aufmerksamkeit auf das ‚Andere‘ und ‚die Anderen‘ gelenkt [habe,] eine neue Lektüre früherer Autoren angeregt“ (53) worden. Der Philosoph, den er sich zu diesem Zweck herausgreift, ist Immanuel Kant; eine Entscheidung, die vor allem für das Verständnis dieses Denkers eine überaus gelungene Wahl darstellt. Fischer gelingt es nämlich zu zeigen, was den absoluten Glanzpunkt seines Aufsatzes markiert, von welcher zentralen Bedeutung der Andere für Kants Denken tatsächlich ist. Diese bestehe darin, dass es für den Königsberger „ein praktisches Gesetz ohne das Dasein der Anderen gar nicht gibt“ (63), d. h. dass der kategorische Imperativ „erst durch das Dasein der Anderen [ein] unbedingt verpflichtendes Prinzip“ (66) werde. Denn allein der Andere, indem er sich gleich mir als einen „Zweck an sich selbst“ (63) ansehe, lasse mich laut Kant erkennen, dass die *Maxime*, jeden Menschen niemals nur als ein Mittel, sondern stets auch als einen Zweck an sich zu behandeln, ein objektives und damit verpflichtendes Prinzip sei. Die Entscheidung Fischers für Kant erklärt sich vor allem mit dem Faktum, dass Levinas sich sehr ausführlich mit diesem Denker befasst hat. Daher sieht der Aufsatz Levinas nicht nur als einen Impulsgeber für eine Betrachtung Kants unter dem Aspekt des Anderen an, sondern bildet gleichzeitig auch einen Vergleich des Denkens dieser zwei Männer hinsichtlich der praktischen Philosophie. *In concreto* werden dabei „das von Kant betonte ‚Primat der praktischen Vernunft‘, der ‚göttliche Grund der Würde des Menschen‘ und der ‚Friede‘ als ‚Ideal einer menschlichen Gemeinschaft‘ ins Auge gefasst“ (53), was dadurch noch erkenntnisfördernder wird, dass immer wieder auch Brücken zu Martin Heidegger geschlagen werden: Auf diese Weise wird offengelegt, dass Levinas' Annäherung an Kant in vielen Punkten direkt aus seiner kritischen Auseinandersetzung mit Heidegger resultiert.

„Leben in Verantwortung. Extremer Humanismus von Emmanuel Levinas – mit einem Seiten-

blick auf Jan Patočka und Václav Havel“, der Beitrag von *Jakub Sirovátka*, thematisiert „den radikalen und extremen Humanismus von E. Levinas, um nach einem positiven Sinn eines so verfassten Humanismus zu suchen“ (77). Die Radikalität des levinasschen Ansatzes bestehe in der Auferlegung „grenzenlose[r] Verantwortung für den Anderen, [die] bis zur ‚Entkernung‘ der eigenen Identität“ (77 f.) reiche, und Levinas beharre deshalb auf dieser unbedingten Forderung, der Mensch müsse sein Handeln von jeglichem Egoismus befreien, weil sich die Bewegung, die ich durch mein gutes Verhalten gegenüber dem Anderen vollführe, um von meiner Selbstgefälligkeit loszukommen, „in dem Moment, wo ich irgendwas für mich erhoffe – und sei es Dankbarkeit oder das Gefühl der Selbstzufriedenheit –, [schon] vom Anderen abgewandt [habe und] zu [mir] selbst zurück [kehre]“ (84). Es sei gemäß Levinas also vollkommen sinnlos, etwas Anderes als die totale Selbstlosigkeit vom Menschen zu fordern, und die Aufbürdung „diese[r] für den Menschen sicherlich zermalmende[n] Last ist [...] nach Levinas' Überzeugung besser als die egoistische Sorge um sich selbst“ (85). Sie habe etwas Erhabenes und Heroisches an sich und dies sei genau der Punkt, wo Levinas und der Phänomenologe Jan Patočka einander gedanklich begegnen und sich zugleich auch wesentlich voneinander unterscheiden. Denn für diesen tschechischen Dissidenten, der für seine „Gedanken mit dem Einsatz des eigenen Lebens gebürgt“ (ebd.) habe, bestehe der Heroismus vorrangig nicht in der absoluten Selbstlosigkeit, sondern „darin, dass der Mensch in seinem diesseitigen Tun ohne Transzendenz auskommt“ (87). Ein anderer tschechischer Dissident, der ebenfalls teilweise recht ähnliche Gedankengänge wie Levinas entfaltet, ist der Dramatiker, Schriftsteller und spätere Präsident Tschechiens Václav Havel. Ihre ideelle Nähe zueinander kristallisiert sich zum einen in dem ihnen beiden gemeinsamen „Motiv des Lebens der Verantwortung“ (92 f.) und zum anderen in einem prägenden Erlebnis Havels heraus, welches „die These von Levinas [bestätigt], dass ich mich unvermittelt in bestimmten Situationen verantwortlich fühle, und zwar bevor ich mich entscheiden konnte, ob ich bewusst Verantwortung übernehme oder nicht“ (92). Levinas zu diesen zwei tschechischen Denkern in Beziehung gesetzt zu haben, ist eine zweifelsohne hervorzuhebende Leistung Sirovátkas, weil er dadurch einige durchaus anregende Aspekte zum facettenreichen Bild von der levinasschen Philosophie hinzufügt.

Den Abschluss der Aufsatzsammlung bildet der Text „Blickfang“: von Levinas zu Deleuze und zu-

rück“. Gewissermaßen an die Arbeit von Esterbauer anknüpfend und damit an den Anfang des Sammelbandes zurückkehrend, fragt der Verfasser dieses Beitrages, *Jean Greisch*, im Allgemeinen „nach der Verbindung und nach der Relevanz einer ‚Phänomenologie‘ des Antlitzes bei Levinas in der heutigen visuellen Kultur“ (95) und im Besonderen nach der Verifizierbarkeit der „levinasschen These der Kontextlosigkeit des Antlitzes in Blick auf das Medium des Films“ (101). Zu diesem Zweck widmet er sich einer Betrachtung des Denkens von Gilles Deleuze, weil sich dieser explizit „mit dem Phänomen ‚Antlitz‘ im Medium des Films beschäftigt“ (102). Auf diesem Wege, d. h. mit Hilfe des deleuzschen Begriffs des Affektbildes und mit der Einsicht dieses französischen Philosophen, dass im Film „ein Antlitz in der Funktion und Gestalt eines Affektbildes [...] mehr als ein Gesicht im Großformat“ (105) sei, gelingt es Greisch, die Bedeutung

der levinasschen Philosophie für den Bereich der Kinematographie schlüssig herauszuarbeiten und die genannte These zu verifizieren. Was weniger gelungen ist, ist hingegen das seinen Ausführungen vorangestellte „kleine [...] Gedankenexperiment“ (96), welches darin besteht, dass Greisch in dem berühmten vatikanischen Raffael-Fresko *Die Schule von Athen* die Stelle des Aristoteles mit Heidegger und diejenige Platons mit Levinas besetzt. Dieses Gedankenspiel mag zwar interessant sein, ist in Hinsicht auf den restlichen Aufsatz jedoch nicht allzu funktional, so dass sie fast wie ein Fremdkörper in einem ansonsten überaus gelungenen Text anmutet. Letzteres kann auch im Hinblick auf den gesamten Sammelband festgehalten werden.

Eugen Wenzel (Berlin)  
eugenwenzel@gmx.de

---

*Martin Heidegger, Vorträge. Teil 2: 1935–1967 (= GA, Bd. 80.2), nach den Handschriften hg. v. G. Neumann, Frankfurt/Main: Klostermann 2020, 845 S., ISBN 978-3-4650-1698-4.*

Eine von Heideggers bekannten Aufsatzsammlungen trägt den Titel „Vorträge und Aufsätze“. Dies zeigt an, dass Heidegger zwischen beiden Genera unterschied, auch wenn zahlreiche der ursprünglich als Vorträge konzipierten Texte später in seine großen und wirkmächtigen Aufsatzsammlungen übernommen wurden. Das Vortragsgenre lässt in jedem Fall ein anderes Charakteristikum erkennen als die Abhandlung. Hier zeigt sich Heideggers Dramaturgie, eine Adressatenbezogenheit und Variation des Gedankengangs. Dadurch stehen die Vorträge in einer größeren Nähe zu Heideggers Vorlesungen, doch wie diese sind sie als Texte differenziert ausgearbeitet. Dass in diesem Band vor allem wichtige Vorträge in bis zu vier Versionen erscheinen, ist alles in allem keineswegs redundant. Wenn man bedenkt, wie sorgfältig Heidegger mit Fassungen umging und wie er auch einmal publizierte Arbeiten einer ständigen Revision unterzog,<sup>1</sup> so erweist sich die Konfrontation mit verschiedenen Vortragsversionen als eine Art mehrfache Belichtung eines Denkens, das das Selbe in verschiedenen Annäherungen sucht. Der starke, implizite und explizite Anrede-Charakter der Vorträge führt dort, wo Abweichungen zu verzeichnen sind, Gedankengänge deutlicher aus als in den mitunter sehr verknüpften Druckfassungen. Dieser Anredecharakter zeigt sich auch darin, dass einige der Vorträge offen enden und in eine „offene Aussprache“ zielen. Heidegger „lehrt“ in diesem ein-

drucksvollen Band nicht so sehr, als dass er mitteilt, hinweist, Anregungen zu Denkwegen gibt. Die in diesem Band überaus sorgfältig präsentierten 24 Vorträge umfassen einen Zeitraum von 32 Jahren; sie datieren zwischen 1935, den verschiedenen Vortragsversionen der Kunstwerk-Abhandlung (563–659) bis zu dem Athener Vortrag vom April 1967 „Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens“ (1309–1347). Dass Kunst in einen engen Gesprächszusammenhang zu Sprache und Denken, aber auch in Gegenüberstellung zur Technik gebracht wird, erweist sich als Charakteristikum des Heidegger’schen Vortragswerkes.

Einzelne Beobachtungen beleuchten Heideggers Denken markant neu. Der bereits außerhalb der Gesamtausgabe veröffentlichten Freiburger Vortragsversion<sup>2</sup> der Kunstwerk-Abhandlung geht eine erste Ausarbeitung voraus (563–595), deren Datierung zwischen 1931 und 1935 schwankt. In jedem Fall steht diese Urfassung in einem engen thematischen Zusammenhang mit der ersten Hölderlin-Vorlesung von 1934/35 über die Hymnen ‚Germanien‘ und ‚Der Rhein‘ (GA 39). Schon in der ersten Ausarbeitung formuliert Heidegger: „Die Kunst als Ins-Werksetzen der Wahrheit ist wesenhaft Dichtung“ (583), wobei er den auch später maßgeblichen Gedanken schon hier hinzufügt, dass Poesie selbst nur ein Modus von Dichtung sei. Die Version des Freiburger Vortrags wurde in Zürich im Januar 1936 wiederholt und bildete, er-

gänzt durch den Vortrag ‚Das Dasein und der Einzelne‘ (659–679), der im Zusammenhang der vierten Auflage von *Sein und Zeit* steht, einen kleinen Zyklus. In der vom Herausgeber mitgeteilten Ankündigung dieser Auflage verweist Heidegger auf die Schwierigkeiten, „von dem letzten Grundes doch nur subjektiven ‚Fundament‘ des Daseinsbegriffes [...] vorzudringen zu einer totalen Seinslehre“ (1359). Dies ist auch der Tenor des Einzelheits-Vortrags. Nicht ein vereinzelter Solipsismus jedenfalls, sondern das Sein des je meinigen Daseins steht im Zentrum der Exposition. Am Ende des Textes verweist Heidegger darauf, dass ein „unmittelbarer Vorstoß [...] in die Seinsfrage“ zum Scheitern verurteilt sei, und vielmehr „eine echte Erinnerung an den Gang der Metaphysik des abendländischen Daseins“ nottue (675). Dies kann durchaus als eine zentrale Reflexion in der Anbahnung der seinsgeschichtlichen Annäherung an die Seinsfrage verstanden werden.

Besondere Prominenz kommt dem Vortrag ‚Europa und die deutsche Philosophie‘ (679–697) zu, den Heidegger 1936 in der Bibliotheca Hertzliana in Rom gehalten hatte. Es ist auffällig, dass hier die Beschäftigung mit dem „Weg der deutschen Philosophie“ von vornherein in eine europäische Perspektive und die Frage nach den Anfängen philosophischen Denkens selbst gelenkt wird (685 f.). Das Heraklit Fragment B 53 spielt eine wesentliche Rolle. Jedwede martialische Allusion wird aber zurückgewiesen. Das Fragment wird vollständig zitiert, und der Polemos wird als „Kampf um das Wahre“ (693) ausgezeichnet. In zwei deutlich voneinander abweichenden Ausarbeitungen ist auch der Vortrag ‚Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes‘, zwischen 1938 und 1939/40, nun nachzulesen (697–777), was auf ein besonderes Interesse Heideggers an dem Weltbild-Problem hinweist. Die Grundzüge der in den ‚Holzwegen‘ präsentierten Abhandlung lassen sich bereits in den Vorfassungen erkennen. Dass in der Nachkriegspublikation (1950) nennenswerte Camouflagen vorgenommen werden mussten, erschließt sich beim Blick in die Vorfassungen nicht.<sup>3</sup>

Die Vorträge, die zunächst im Freiburger Kränzchen gehalten wurden, stimmen einen intimeren Ton an. Sie signalisieren eine symphilosophische, kollegiale Mitteilung aus den eigenen Denkvollzügen. Dies gilt für den tastend fragenden Text ‚Von der Grundstimmung des Wissens‘ (777–789), aber auch für die Erstmitteilung des ‚Spruch[s] des Parmenides‘ (789–817) über die Einheit von Denken und Sein, und eine, wie Heidegger notierte, „mit Absicht in der Form des historischen Darstellens“ gehaltene Ausführung ‚Zur Geschichte des

Existenzbegriffes‘ (849–887). Dieser Text ist wesentlich diskursiver, zugänglicher und weniger abreviativ gehalten als die in den ‚Beiträgen zur Philosophie‘ (GA 65) oder auch im Nietzsche-Werk abgedruckten Fragmente zur Seinsgeschichte. Ein Atem von Begriffsgeschichte, wie sie erst durch Joachim Ritter und seine Schüler im Verlauf der sechziger Jahre entwickelt wurde, ist in dieser Abhandlung erkennbar. Heidegger betont auch hier eindrücklich die Notwendigkeit der „Erinnerung in die Geschichte des Seins“ (885), auch wenn sie die Gestalt der „Destruktion“ habe: ein anamnetischer Grundzug, der in den Vorträgen deutlicher wird als in den mittlerweile publizierten Aufzeichnungen jener Jahre.

Die Vortragsfassung von ‚Platons Lehre von der Wahrheit‘ (817–849), Heideggers prominente Markierung des Anfangspunkts der abendländischen Seinsvergessenheit, wurde im April 1941 vor den Freunden des Humanistischen Gymnasiums Freiburg gehalten: Heidegger nimmt die Tradition auf, durchbricht aber einen neuhumanistischen Gestus und setzt die Konfrontation zwischen dem ersten und dem anderen Anfang in diesem Text am explizitesten an. Bislang weitgehend unbekannt ist der Aufsatz ‚Von der Vergessenheit‘ (919–947), der in die Umbrüche des letzten Kriegsjahres und Heideggers Aufenthalt zwischen Schloss Hausen und Meßkirch gehört: Ein mit einer Stifter-Reminiszenz ansetzender, sich vergewissernder, tastender Text, der die mediale, zwischen Tun und Nicht-Tun die Schwebe haltende Verfassung des Vergessens phänomenologisch entschlüsselt. Dabei setzt sich Heidegger nicht von der Lethe in Richtung auf die A-Letheia ab. Er fragt vielmehr den Strukturen der Lethe selbst nach. Damit schließt er an die frühen Phänomenbestimmungen zur „Abriegelung“ und „Reluzenz“ an (GA 60 und 61). „Vergessen“ deutet er als einen Gegenbegriff zu „ergetzen“ und als Haltung, „die die Heitere des Offenen wegnimmt, indem sie das Verdüsternde, das Trübende, Nicht-durchlassende, Verschließende zulässt“ (939 f.). Man kann jenes Eindringen in die Vergessenheit als Spiegel der psychischen Krise in jener Zeit verstehen, unter Umständen auch als Indiz der Trübung, die das Beharren im Vergessen mit sich bringen muss, der Heidegger sein NS-Engagement unterzog. Man kann diesen anamnetischen Versuch aber zugleich als frühen Ankerpunkt der Spätphilosophie verstehen.

In chronologischer Reihenfolge begegnen dann Texte, deren Druckfassungen aus Heideggers Aufsatzbänden zum Teil gut bekannt sind. Kannte man bisher nur die Partituren, so kann man nun gleichsam die Musikalität hören. Dies gilt für den Vortrag

über ‚Das Ding‘ (1950; 847–79); und die in zwei Versionen zugänglich gemachte Vortragsfassung ‚Die Sprache‘ (979–1033).

Die kleineren Kreise, die Nietzsche ‚Coenakel‘ nannte und denen er eine große Bedeutung für eine geistige Erneuerung und Vertiefung zusprach, kamen hinzu. In solchen Zusammenhängen sprach Heidegger unter anderem zum Andenken Max Kommerells im Jahr 1962 (1147–1173), wobei er in Resonanz auf den toten Kommerell die Auslegung der ‚Feiertags-Hymne‘ ins Zentrum rückt. Höchst bemerkenswert ist aber, dass er hier erstmals auf das durch Friedrich Beißner in der Großen Stuttgarter Ausgabe zugänglich gemachte Fragment ‚Urtheil und Seyn‘ verweist, das drei Jahrzehnte später durch Dieter Henrich in das Zentrum der philosophischen Hölderlin-Diskussionen gebracht wurde; durchaus in einer bewussten Gegenstellung zu Heidegger.<sup>4</sup> Heidegger bemerkt: „Es bedarf eines großen Brückenschlags des Denkens, um zu erkennen, dass und wie das hier von Hölderlin Gedachte im Gedicht der ersten und der folgenden Hymnen spricht“ (1155). Wie er vor diesem Hintergrund Geschichtlichkeit der Dichtung und die Spannung von Einheit und Vielfalt denkt, eröffnet in jedem Fall seinen Hölderlin-Auslegungen nochmals neue Perspektiven, die zu weiteren Forschungen Anlass geben können.

Neue Wege eröffnet Heidegger auch, etwa wenn er tastend ‚Über die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter‘ nachdenkt (1949; 1137–1147) und dabei nicht nur auf Walter Gropius (1145), sondern auch auf die von Derrida später zum Leitmotiv gewählte Europa-Sentenz von Paul Valéry verweist: „Dieses Europa, wird es das werden, *was es in Wirklichkeit ist* – ein kleines Cap des asiatischen Kontinents? Oder wird dieses Europa vielmehr das bleiben, *als was es erscheint*, d. h. der kostbare Teil der ganzen Erde, die Pole der Kugel, das Gehirn eines weiträumigen Körpers?“ (1142) Unverkennbar sind auch eindruckliche Spuren von Heideggers später Auseinandersetzung mit Quantenmechanik und chinesischem und japanischem Denken, die in ihrem Minimalismus die Vortragsaufzeichnungen durchziehen und deren eigene Diktion mit beeinflussen. Mit dem Vortrag ‚Die Bestimmung der Sache des Denkens‘ (1197–1289), der hier in vier Fassungen präsentiert wird und an unterschiedlichen Orten zwischen Amriswil, zu Ehren Binswangers, bis Kiel gehalten wurde, wird exemplarisch der Ansatz skizziert, den Heidegger am „Ende“ der überlieferten abendländischen Metaphysik anzeigen wollte: Die Sache des Denkens neu zu eröffnen.

Man nimmt diesen Band mit großem Gewinn zur

Hand: Die bereits bekannten Abhandlungen werden in der Vortragsform in einer veränderten Gestalt präsentiert. Damit zeigt die gesammelte Präsentation der Vorträge einerseits, dass Heideggers Aufsatzsammlungen (‚Holzwege‘, ‚Wegmarken‘, ‚Vorträge und Aufsätze‘) Verdichtungen und Kompositionen von eigenem monographischen Gepräge sind. Wo dieses Gerüst der Publikationsstrategien wegfällt und die Vorträge unverstellt begegnen, tritt, durch Textzusätze und einen loseren Ansatz der Textur, ein maieutisch fragender und mitteilender Heidegger auf den Plan. Etwas von der Faszination seiner mündlichen Lehre wird, auch in den späten Vortragstexten, sichtbar. Auch die Vorträge sind freilich nicht Naturereignisse, sondern wohl durchdacht: Sie haben aber nichts von ex cathedra-Mitteilungen des „Denkwebels“ an sich; und erst recht nichts mit akademischen Selbst- und Schulinszenierungen gemein. Wer jemals Heidegger in die Nähe von „Ideologie“ brachte oder wer meinte, dass Heidegger der Gadamerischen „Urbanisierung“ seiner Provinz bedurft hätte, kann durch diesen Band eine veränderte Perspektive gewinnen. Es sind, mit Goethe, den Heidegger erst spät für sich entdeckte, „ernste Spiele“, eine zunehmende Sinnklarheit im Gegenüber zum technischen „Gestell“, die diese Vorträge wie loser und dialogischer gefügte Beiträge zur Philosophie bestimmen – Antidotum zu den quälenden Selbstverständigungen und Peinlichkeiten, die sich in den ‚Schwarzen Heften‘ finden. Zugleich zeigen diese Vorträge Indizien dafür, dass Heideggers Denken plastizierbar und auf einen Weltbegriff der Philosophie hin in Bewegung blieb. – Dies führt auf die Vortragskunst: Man muss sich die Vortragsmanuskripte weitgehend auf Quartblätter geschrieben denken, mit Unterstreichungen oder Markierungszeichen in Buntstiften, ansonsten in schwarzer Tinte. Die Transkriptionen besorgten u. a. Heideggers Bruder Fritz, aber auch andere Personen aus seinem Umkreis.

Hervorzuheben ist die editorische Leistung von Günther Neumann, der sich an den Handschriften orientierte. In seinem Herausgebernachwort (1407–1412) liefert er eine genaue Beschreibung des Corpus und erläutert das editorische Vorgehen. Voraus gehen höchst informative, detaillierte „Nachweise und Erläuterungen“ (1347–1407), die zu jedem der einzelnen Vorträge präzise den Ort und die Umstände der Erstmitteilung referieren und zeigen, wie präzise der Herausgeber sich selbst auf sachliche und textuelle Spurensuche begeben hat. Zu diesem Zweck hat Neumann immer wieder intensive Erkundigungen im Umkreis Heideggers eingeholt und mit äußerster Akribie aufwendige



weitergehende Recherchen angestellt. Dies trägt wesentlich zum Charakter des Bandes bei, mit dem die Martin Heidegger-Gesamtausgabe, die mit guten Gründen primär das Gepräge einer Ausgabe letzter Hand trug, das Stadium einer kritischen Studienausgabe erreicht, ohne ihre grundsätzliche Ausrichtung zu verlieren. Dieser Band gehört, zusammen mit dem Vorgängerband, zu den Glanzstücken der Gesamtausgabe und belegt noch einmal eindrucksvoll Heideggers Votum: „Wege, nicht Werke.“

Harald Seubert (München/Basel)  
harald.seubert@sthbasel.ch

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Dazu im textkritischen Detailblick U. von Bülow (2017), „Das ‚Hand-Werk‘ des Denkens – Zum Nachlass von Martin Heidegger“, in: H. Seubert/K. Neugebauer (Hg.) (2017), *Auslegungen. Von Parmenides bis zu den Schwarzen Heften*, Freiburg / München, 304–332.

<sup>2</sup> Publiziert zuerst als: „Vom Ursprung des Kunstwerks. Erste Ausarbeitung“, in: *Heidegger Studies* 5 (1989), 5–22.

<sup>3</sup> So die Behauptung von S. Kellerer (2011), „Heideggers Maske“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2 (2011), online unter: [https://www.z-i-g.de/pdf/ZIG\\_2\\_2011\\_kellerer.pdf](https://www.z-i-g.de/pdf/ZIG_2_2011_kellerer.pdf).

<sup>4</sup> D. Henrich (1992), *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*, Stuttgart.

---

Wolfgang Hottner, *Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein 2020, 278 S., ISBN 978-3-8353-3628-5.

Mit *Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert* hat Wolfgang Hottner eine Studie vorgelegt, die sich der Ästhetik, Wissenschaft und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert widmet. Darüber hinaus zeichnet sie eine Entwicklung nach, die vom frühen 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart reicht und um 1790 an einen neuralgischen Punkt gelangt. Dort, bei einem festgestellten Paradigmenwechsel der Betrachtung der Natur zu Beginn des 19. Jahrhunderts, mit dem die radikale Differenz zwischen Organischem und Anorganischem das Bild einer kontinuierlichen Stufenleiter der Natur ablöst, nimmt die Untersuchung ihren Ausgang. Sie folgt drei Stadien des Denken des Anorganischen *vor*, in der Latenzphase, *während* der sich der Gegensatz herausbildet, und schließlich *nach* dieser Zäsur. Kristallisation als anorganischer Formwerdungsprozess, der bei Übersättigung einer Lösung Figuren und Gestalten hervorbringt, bildet ihr thematisches Zentrum, weil sie als Bildungsprozess, der nichts Lebendiges hervorbringt, in einen Übergangsbereich zwischen Anorganischem und Organischem fällt.

*Kristallisationen*, das aus Hottners literaturwissenschaftlicher Dissertation hervorging, besteht aus vier Kapiteln, eingefasst von einem einleitenden Abschnitt und einem knappen Schluss. Es alternieren Passagen, in denen der Vf. auf einzelne Texte unterschiedlicher Gattung und Disziplin eingeht, mit solchen, in denen er den historischen Diskurs anhand von Positionen nachzeichnet. Die

Hauptkapitel gelten der Bedeutung von Kristallisation bei Kant und Goethe. Trotz der Bezugnahme auf die fachspezifische Forschungsliteratur bildet den eigentlichen Hintergrund dieser poetisch-ästhetischen Untersuchung die kritische Wissenschaftsgeschichte der Gegenwart. Sie ist den Theoremen von Georges Canguilhem und der Kritik der neuzeitlichen Episteme Michel Foucaults verpflichtet und greift Positionen von Bruno Latour, Jean-Luc Nancy und Donna Haraway auf.

Die Abschnitte, die das ideengeschichtliche Vorfeld der kurzen Zeitspanne zwischen 1786 und 1799 vor der Marginalisierung des Anorganischen behandeln, sind mit *Schnee*, *Kalkspat* und *Granit* überschrieben. Hottners Lektüre gilt Keplers Studie zum sechseckigen Schnee, Descartes' Abhandlung *Les Météores* und den physiko- und naturtheologischen Reflexionen über Schneekristalle bei Leutwein, Heinsius und Brookes. Als Referenzautoren über Kalkspat werden den Ausführungen von René-Just Haüy die Positionen Christian Samuel Weiss' zur Seite gestellt. Beim Granit kommt der Vf. auf James Hutton und erneut auf Schelling sowie dessen Schüler Henrik Steffens zu sprechen. Die Darstellung vermittelt auf anregende Weise die ästhetische Faszination, theoretische Neugier und die spezifische Erfahrung, die Kristalle seit der Antike beständig auslösen.

In Hölderlins Konzept des „Aorgischen“ in *Der Tod des Empedokles* und Schellings Begriff des „Anorgischen“ im *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, ebenso wie in Kants § 58 der

*Kritik der Urteilskraft* und Goethes Naturforschungen, wird keine radikale Differenz, sondern eine teils dialektische Übergängigkeit zwischen organischer und anorganischer Materie gedacht. Hölderlin entwerfe ein kompliziertes Wechselverhältnis von Natur und Kunst, von Individuellem und Allgemeinem, das er mit der Differenz von ‚Aorgisch‘ und ‚Organisch‘ konzeptualisiere. Das Anorgische sei bei Hölderlin in seiner Formlosigkeit, Unbegreiflichkeit und Unbegrenztheit die Möglichkeitsbedingung von Form und von Darstellung. Auch für den frühen Schelling sei das „Anorgische“ ein Pendant des organischen Teils einer dynamischen Stufenfolge der Natur und damit integraler Bestandteil ihrer „Wechselbestimmung“ (29). Natur konstituiere sich nach Schelling als allgemeiner Organismus in der Dialektik der beiden Seinsbereiche. Die Kapitel zu Hölderlin und Schelling sind knapp gehalten und vermitteln zügig, gemeinsam mit einer ersten Skizze der Positionen Kants und Goethes, einen Überblick über das Denken des Anorganischen um die Jahrhundertwende, der die Hauptkapitel – erneut – zu Kant und Goethe vorbereitet.

Da Kristalle und Kristallisationen für Kant als „freie Bildung der Natur“ (AA V, B 249) weder ein bloßer Effekt mechanisch wirkender Ursachen seien, noch sich wie Organismen als Zwecke verstehen ließen, unterlaufen kristalline Formen Kants Differenzierung von organischer und mechanischer Bildung, sowie von organisierten und unorganisierten Körpern. Ebenfalls ausgehend von der Auseinandersetzung mit einem Kristall, der Schneeflocke, wird Kants Verständnis des Verhältnisses von Kunst und Natur als getrennte Sphären, wie die Beziehung zwischen Inhalt und der Form seiner Philosophie, erarbeitet. Während für den vorkritischen Kant als Vertreter der Physikotheologie die Vollkommenheit bestimmter Figuren der Natur ihre göttliche Genese offenbare, ginge mit der Abkehr von der Physikotheologie formal die Tilgung von Lehrgedichten in seinem Werk einher. Ausgehend von der Trennung zwischen Dichtung und Philosophie präsentiert der Vf. einen Ansatz zur Funktion von Metaphern in Kants Transzendentalphilosophie, die, so sein Ergebnis, der „Klarheit, Nüchternheit und Anschaulichkeit“ diene (131). Die Analyse der Verwendung chemischer Metaphern in der *Kritik der reinen Vernunft* kommt zum Schluss, dass Kant eine Parallelität zwischen dem chemischen Verfahren der Herstellung von Reinheit und dem Verfahren der Selbstkritik der Vernunft nahelege. Mittels der Deutung der Metapher des Probierteins im Kontext der Unterscheidung von Überzeugung und Überredung im Kapitel *Vom Kanon der reinen Vernunft* (A 795/B 823 ff.)

argumentiert der Vf. für die Fähigkeit der Vernunft zu immanenter Selbstkritik. Denn der „Probiertein“ (KrV B 848) des kritischen Verfahrens erweise sich als die Vernunft selbst. Die Interpretation in diesem Abschnitt, in dem die poetische Untersuchung die Grenze zur philosophischen überschreitet, überzeugt durch Ausführlichkeit, Aufmerksamkeit und eine eigenständige Perspektive.

Schließlich umfasst der Kant-Teil einen Interpretationsvorschlag zur Verbindung zwischen Kants Behandlung von Kristallen in § 58 und seinen Ausführungen zum Symbol in § 59 der *Kritik der Urteilskraft*. Diese §§ bildeten einen Übergangsbereich zwischen Ästhetik und Naturphilosophie, der sich im Kristall als Paradebeispiel des anorganischen Naturschönen widerspiegeln. Der Vf. interpretiert Kants Ausführungen zur Symbolisierung in § 59 aufbauend auf sprachlichen Entsprechungen als parallel zum Prozess der Kristallisation in § 58 und diese als „Symbol des Verfahrens der symbolischen Darstellung“ (154). Der Reiz dieser Interpretation liegt darin, dass in Kants Charakteristik der Symbolisierung terminologisch und prozedural tatsächlich eine stärkere Verwandtschaft mit dem Vorgang einer Kristallisation als mit jenem organischer Bildung ins Auge springt. Andererseits ist bereits die Erfordernis, der symbolischen Hypotypose ein Symbol zu verschaffen, fraglich. Diese erlangt ihre Geltung über ihre Funktion und benötigt um „ihre Realität [...] darzutun“ (KU AA V, B 254) kein sinnliches Korrelat. Inhaltlich bildet die Metapher einer natürlichen Kristallisation den Prozess der Symbolisierung anders als der Vf. urteilt, m. E. nicht vollständig ab: Während der Kristall ein Einzelnes, Statisches ist, muss das Symbol, wie das transzendente Schema, eine Regel zur Produktion einer Vielzahl einzelner Bildern sein. Ein adäquates Symbol des Symbols wäre demnach kein natürlicher Kristallisationsprozess, sondern eine andauernde, variierende Kristallisation, die sich nicht im Hervorbringen eines Singulären erschöpft, sondern andauernd eine Vielzahl von individuellen Figuren generiert.

Für Goethe als Naturforscher sei die Kristallisation ein lebendiger Prozess und stünde im Gegensatz nicht nur zu organistischen, sondern auch zu vulkanistischen Konzeptionen. Goethe begreife anorganische Bildung nicht als einen gewaltvollen, plötzlichen Sprung, sondern als regelhaften Übergang von ungeformter Materie zu Gestalt. Kristallisation sei in diesem Sinne ein sanftes Werden als lebendige Zeitigung von unbelebten Formen (33). In Goethes Granit-Studien, seinen Briefen des Jahres 1779 und seinen Entwürfen zum *Roman über das Weltall* lässt sich, wie der Vf. zeigt,

ein reges Interesse am Anorganischen feststellen. Dieses resigniere zwar nach der Italienreise, schlage sich aber literarisch nieder. Hottner interpretiert diesbezüglich die Funktion des Montan durch die Herausarbeitung der Bedeutung Battista Guarinis *Il Pastor fido* für die Konzeption des *Wilhelm Meister*: Wie der Granit als Urgestein sei Montan entsprechend seinem literarischen Vorbild der „erste Sohn der Natur“ – eine Figur, deren Entwicklung wie jene des Granits immer schon abgeschlossen sei. Montan fungiere als retardierendes Moment, dem Goethe eine dämonische, das Leben der Menschen durchkreuzende Natur zuschreibe und das Wilhelm zum Zerspiegel der Selbsterkenntnis diene.

Wie sich das Denken des Anorganischen historisch und diskursiv entwickelt, stellt der Vf. anhand von knappen Stellungnahmen und einzelnen Aussagen Schillers, Hegels, Schopenhauers und Humboldts dar. Diese Autoren propagieren den radikalen diskontinuierlichen Gegensatz zwischen Organischem und Anorganischem. Simultan avanciere in einer „Ästhetik des Anorganischen“ das Steinerte, Metallische und Kristalline in seiner scheinbaren Zwecklosigkeit zum Inbegriff des Ästhetischen. Trotz naturwissenschaftlicher Erkenntnisse, die die radikale Trennung widerlegten und der mit ihnen einhergehenden Entstehung spiritueller Positionen, die von der Einheit der Natur ausgingen, bliebe das Denken der spezifischen Differenz zwischen Organischem und Anorganischem als Logik in völlig unterschiedlichen Disziplinen seit Ende des 18. Jahrhunderts erhalten. Die negative Konnotation des Anorganischen klänge sogar in der ambivalenten, von Furcht geprägten Beziehung der Moderne zur Technik nach. Beide Diskurse ließen sich als miteinander verbundene Ausformungen der diskursiven Persistenz eines organisistischer-vitalistischen Paradigmas ansehen, das alles ihm Unähnliche (oder als unähnlich Konzipierte) verdränge (47). Um diesen Zusammenhang stringent nachzuvollziehen, wäre eine nuancierte Argumentation indiziert, die, wohl notgedrungen, durch den Verweis auf die Forschungsliteratur ersetzt wurde.

Die Lektüre ist insgesamt angenehm und interessant, weil die Texte gut ausgewählt sind und das Thema einnehmend ist. Die Darstellung bildet eine gelungene Einheit. Sie verfährt exemplarisch, überzeugt jedoch argumentativ als vollständig. Im Einzelnen argumentiert der Vf. differenziert und verwebt elegant die historischen Diskurse mit der umfangreichen Literatur. Auffällig ist das Insistieren auf den Paradigmenwechsel, der das Anorganische radikal vom Organischen trennt, das bisweilen repetitiv wirkt. Diese Überbetonung scheint die Frage nach dem eigentlich Widerständigen der unbelebten Materie, ihre nichtidentische Differenz, nach dem Paradigmenwechsel zu kaschieren und formuliert sie so umso dringlicher. Da eine diskursiv verdrängte Ontologie wesensgemäß schwer zugänglich ist, benennt die Untersuchung einerseits teils spekulativ anmutend die negativen Folgen als jene „Furcht vor der Technik“ und stellt sie in den biopolitischen Gesamtzusammenhang der Moderne. Andererseits wird die Ambivalenz der toten Materie, die trotz ihrer generellen Negativität als dauerndes Substrat fungiert, vor dessen Hintergrund der beständige Wechsel des Lebenden wahrnehmbar wird, angesprochen. Trotzdem scheint der Schatz damit nicht vollständig gehoben: Eine Synopsis oder zusammenfassende – etwaig spekulative – Interpretation der positiven Charakteristiken des Anorganischen vor dem Paradigmenwechsel und damit eine Konkretisierung dessen, was nach Hottner verdrängt widerkehrt, wäre wünschenswert gewesen. Freilich ist diese historische Entwicklung nur eine Fluchtlinie der Untersuchung. Das eigentliche Thema: Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert, vermittelt der Vf. ohne Abstiche überzeugend. *Kristallisationen* schließt primär eine thematische Forschungslücke und wird deshalb zur Auseinandersetzung mit dem Denken des Anorganischen und seiner poetischen und ästhetischen Konzeptualisierung zur Lektüre ausdrücklich empfohlen.

Larissa Wallner (Berlin/München)  
larissa.wallner@gmx.de

---

Emanuel John, *Die Negativität des Sittlichen. Zur Überwindung ethischen Leidens*, Freiburg / München: Alber 2019, 339 S., ISBN 978-3-495-49059-4.

Emanuel Johns Monographie geht aus seinem Dissertationsprojekt hervor. Ihre beiden Teile sind argumentativ deutlich unterschieden. Der erste Teil verteidigt die These, dass jeder Versuch, ethische

Reflexion positiv abzuschließen, scheitern muss. Der zweite Teil entwirft eine *negative Ethik*, die dieses Scheitern selbst zum Ausgangspunkt ethischen Fortschritts nimmt. Beide Argumente sind

kraftvoll und lohnen die Auseinandersetzung; jedes von ihnen kann auch einzeln wirksam werden, falls Leserinnen und Leser den Gesamtentwurf nicht mittragen wollen. John macht sich an zentralen Stellen hegelsche Begriffe zu Nutze, doch auch darüber hinaus arbeitet er sich an einem weiten ideengeschichtlichen Kreis ab. Insbesondere die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen angelsächsischen Autorinnen und Autoren trägt immer wieder entscheidend seinem Programm bei. Da auf kaum mehr als dreihundert Seiten zwei starke Thesen verteidigt werden sollen, können exegetische Fragen verständlicherweise nur bedingt ausgeleuchtet werden. Manchmal wären weitere Ausführungen wünschenswert gewesen, um den Zusammenhang zwischen gegebenen Positionen und Johns systematischem Argument nachvollziehbarer zu machen.<sup>1</sup> Auch seine eigenen Punkte präsentiert John argumentativ wie sprachlich recht kondensiert. Die klare Struktur, luzide Einleitungsparagrafen zu den einzelnen Kapiteln, sowie Sach- und Personenregister helfen jedoch, den Überblick zu behalten.

John beginnt mit der Formulierung zweier Ansprüche, die im Zuge ethischer Reflexion erhoben werden müssen. Zwischen beiden Ansprüchen diagnostiziert er eine unauflösbare Spannung. Einerseits besteht der *normative Anspruch*, das „allgemein, unbedingt verbindlich Gute“ (35) zu treffen; ethische Theorien sind Versuche, diesem Anspruch zu genügen. Andererseits soll die ethische Reflexion auch für einzelne Personen handlungsrelevant werden. John bezeichnet diesen zweiten Anspruch als den *kritischen Anspruch* ethischer Reflexion. Eine ethische Theorie scheitert also, sofern sie von Individuen als irrelevant zurückgewiesen wird. Die Spannung ergibt sich daraus, dass die beiden Ansprüche nicht gemeinsam erfüllt werden können: Um den normativen Anspruch auch nur zu erheben, muss ein „archimedischer Standpunkt“ (32) mit Bezug auf das Gute eingefordert werden. Ein solcher, nur theoretischer Bezug auf das Gute wird für Individuen aber keine Relevanz erlangen und scheitert daher am kritischen Anspruch.

Für den Leser wird nicht ganz klar, wie der kritische Anspruch sich zur inhaltlichen Richtigkeit von ethischen Theorien verhält. John führt ihn als die Forderung ein, dass die ethische Reflexion „motivierend und überzeugend“ (35) wirken muss. Andererseits berührt er dabei auch ontologische (nihilistische), semantische (nonkognitivistische) und epistemische (skeptische) Überlegungen (35 ff.). Diese verschiedenen Positionen mögen zwar ideengeschichtlich mit einer Betonung des

kritischen Anspruchs assoziiert sein. Sie beziehen sich aber selbst auf den normativen Anspruch an ethische Theorien. Nur dieser bleibt unerfüllt, wenn eine Theorie das Gute inhaltlich nicht trifft. Die Verschränkung des kritischen Anspruchs mit diesen Positionen macht seine Rolle im weiteren Verlauf teils unklar.

Im Anschluss wendet sich John gegen Versuche, die Spannung zwischen den beiden Ansprüchen zu überwinden. Noch im ersten Kapitel diskutiert er den Versuch einer *immanenten Analyse* der Moral, die er unter Bezugnahme auf Anscombe, Foot und Thompson darstellt. Die Analyse besteht darin, normative Bezüge innerhalb vorliegender Praktiken zu untersuchen – diese sind dann *ethische Praktiken* (46). Nehmen Individuen an ihnen teil, sind die normativen Bezüge für sie bereits handlungsrelevant. Somit könnten der normative und der kritische Anspruch hier gemeinsam erfüllt werden. Mit Anleihen bei Aristoteles, Aquin und Kant arbeitet das zweite Kapitel diese Strategie anhand von Hegels Begriff der *Sittlichkeit* genauer aus.<sup>2</sup> Nach John kann die beschriebene Spannung so jedoch nicht aufgelöst werden. Als Sittlichkeit kann der Bezug auf das Gute nur für den Fall einer bereits bestehenden ethischen Praxis verstanden werden. Für jede derartige Praxis gibt es aber solche Einzelpersonen, die sich außerhalb ihrer befinden. An diesen Außenstehenden muss sich die Praxis „aufs Neue beweisen können“ (116).<sup>3</sup> Für die Außenstehenden bleibt unklar, wie die ethische Praxis für sie handlungsrelevant werden soll. Daran scheitert der Brückenschlag zwischen den beiden Ansprüchen (115 ff.). Die Zurückweisung durch Außenstehende unterläuft eine Praxis umfassend – auch dort, wo sie bereits handlungsmotivierend wirkt. Diese Rückwirkung auf die bestehende ethische Praxis ist für Johns Argument zentral, da sonst bezogen auf die Teilnehmenden beide Ansprüche kompatibel blieben.

Doch eben diese Rückwirkung wird für den Leser nicht einsichtig; hier zeigt sich die Ambivalenz zwischen der motivationalen und inhaltlichen Lesart des kritischen Anspruchs erneut. Die schiere Nichtteilnahme Einzelner scheint dort, wo die Praxis bereits handlungsrelevant wirkt, nichts zu ändern. Bestünde die Zurückweisung der Praxis durch die Außenstehenden in inhaltlich begründeter Kritik, so würde die Praxis grundsätzlich problematisch. Die Praxis würde dann daran scheitern, dem normativen Anspruch zu genügen – und dies, nicht die Spannung zum kritischen Anspruch, würde zur Schwierigkeit.<sup>4</sup>

Laut John hingegen scheitert die ethische Praxis im Ganzen an den Außenstehenden. Die an der

Praxis Teilnehmenden können deshalb ihre Auffassung vom Guten nur aufrechterhalten, indem sie die „praktischen Hindernisse“ verdrängen, die das Gelingen verhindern. Dafür müssen die Personen, an denen ihre Praxis scheitert, „aus den Überlegungen ausgeschlossen“ werden (je 125). Diesen Begriff von *Verdrängung* entfaltet John im dritten Kapitel. Kontrastierend zur *Freiheit* beschreibt er Verdrängung als gewaltsame Unterdrückung bis hin zum „unnatürliche[n] Tod“ (146).<sup>5</sup> Das Scheitern der ethischen Praxis wird in der gewaltsamen Verdrängung erkennbar (177).

Diese Verknüpfung epistemischer „Blindheit“ (117) mit einem Begriff von gewaltsamer Ausgrenzung leuchtet allerdings nicht völlig ein. Augenscheinlich müssten doch die Außenstehenden ihr Leben weiterleben können – unbeachtet, aber eben auch unbehelligt.

Die Pointe des zweiten Teils liegt darin, dass gerade aus dem Scheitern heraus ethischer Fortschritt möglich werden soll. Wenn Individuen die konkrete Verdrängung als ein Scheitern ihrer ethischen Theorie erkennen, beziehen sie sich darin auf das Gute. Diese Bezugnahme ist negativ, da das Gute darin als theoretisch unerreicht thematisiert wird. Indem wir das Scheitern zu überwinden suchen, kann diese negative Bezugnahme zugleich direkt handlungsmotivierend wirken. John zeigt schrittweise, wie daraus ethischer Fortschritt möglich wird. Dabei grenzt er sich immer wieder von solchen Vorstellungen ab, die die Bezugnahme auf das Gute positiv-setzend zu erfassen suchen. Der Vergleich zu Konzeptionen menschlichen Glücks (188 ff.), angemessener gesellschaftlicher Strukturen (270 ff.), der Liebe (280 f.) und historischen Fortschritts (290 ff.) hilft, die Strategie seiner negativen Ethik zu verdeutlichen.

Verdrängung erfahren Individuen als *ethisches Leid* an einem konkreten Konflikt. Das vierte Kapitel bespricht den ethischen Umgang mit diesem Leid. Dieser muss für John dialogisch strukturiert sein, da beide Seiten sich zum aufgetretenen Konflikt zu verhalten haben: Einerseits muss das Opfer sein ethisches Leid erkennen und beklagen (211 ff.). Bereits hierfür muss es von den Praktiken unabhängig sein, in denen es Verdrängung erfährt. Andererseits muss diese *Klage* auch gehört und nachvollzogen werden (vgl. 217 ff.). Der Täter wird der Klage zwar nicht einfach recht geben; er muss aber die Möglichkeit seines Fehlers anerkennen und ernstnehmen, dass die Klage als perlokutionärer Akt auf Veränderung abzielt. Entscheidend ist für John, dass das Leid am Scheitern der ethischen Praxis den „Hörer genauso betrifft wie den Klagenenden“ (222).

Das fünfte Kapitel entwickelt den Begriff von *Solidarität*. Ein Dialog ist solidarisch, wenn die Individuen darin dem Scheitern gemeinsam gegenüberstehen (263 ff.). Diese Solidaritätsbeziehung kann sich für John in politischen Institutionen zwar entfalten, gründet jedoch tiefer als diese. Auch setzt sie keinen argumentativen Konsens voraus, wie er in Diskursethiken nach Habermas und Apel beschrieben wird. Grundlegend für die negative Ethik ist hingegen, dass sich aus dem Widerspruch der konkreten Situation ein gemeinsamer Bezug auf das noch unerreichte Gute ergibt.<sup>6</sup> So wird die Klage zum Argument für Veränderung (261). Das sechste Kapitel beschreibt, wie daraus die Überwindung ethischen Leids und die Möglichkeit besseren Handelns erwachsen kann. Unter der Bedingung gegenseitiger Solidarität können die am Dialog Teilnehmenden lernen, die praktischen Argumente der anderen Seite nachzuvollziehen. Diesen Lernprozess bezeichnet John als *ethische Bildung*. So soll das ethische Denken in der „Entwicklung neuer und besserer Weisen zu handeln“ (283) sein Ziel erreichen.

Es drängt sich allerdings der Verdacht auf, dass John zuletzt über die Grenzen seiner negativen Strategie hinausgerät: Zwar hat er argumentiert, dass eine normative Praxis notwendig scheitern muss, sofern sie auf Verdrängung angewiesen ist. Daraus folgt aber nicht, dass eine Praxis als gelungen zu bezeichnen ist, sofern sie nicht mehr verdrängen muss.

Trotz aller Vorbehalte gegen verschiedene argumentative Schritte: Die von John entwickelten Gedanken haben eine beeindruckende Weite und Radikalität, die helfen können, die besondere Stellung des Ethischen klarer zu fassen. Besonders die Einsicht, dass das Leid am Scheitern der Ethik ein Geteiltes ist und dass der ethische Fortschritt von dort her neu beginnen kann, verdient weitere Bearbeitung.

Jonathan Krude (Potsdam)  
jonathan.krude@uni-potsdam.de

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> So etwa am Ende des ersten Kapitels, wenn John weite Teile der (meta)ethischen Debatte in seinen begrifflichen Rahmen einordnet und dabei die Dichotomien von Stoizismus/Epikureismus, Realismus/Expressivismus, Kognitivismus/Nonkognitivismus beispielhaft nennt (67 ff.).

<sup>2</sup> John führt den spezifisch kantischen Begriff des höchsten Guts sehr nah an seine eigene Problemstellung heran (70 ff.). Leider hat er wenig Raum für eine exegetische Rechtfertigung dessen.

<sup>3</sup> John unterscheidet eine formale von einer sub-

stantiellen Lesart des Sittlichkeitsbegriffs. Sein Einwand bezieht sich auf beide Lesarten gleichermaßen, wenngleich sich die Ausarbeitung signifikant unterscheidet (115ff.).

<sup>4</sup> Für die substantielle Lesart von Sittlichkeit scheint John seinen Einwand in dieser Weise zu verstehen: „Die Auseinandersetzung mit Fremden kann zu der Einsicht führen, dass die eigene Vorstellung einer guten ethischen Praxis nicht die einzig Gültige ist.“ (100) In diesem Fall wäre aber ein inhaltliches Argument gegen die jeweilige Auffassung vom Guten notwendig. Die Anwesenheit von Andersdenkenden stellt wohl kaum einen zwingenden Grund gegen die inhaltliche Richtigkeit einer Praxis dar.

<sup>5</sup> John diskutiert hier Menkes Begriff von Freiheit, die die notwendige Unabhängigkeit von einer Praxis gibt, um ihr Scheitern zu erkennen. Diesen Freiheitsbegriff bringt er in Zusammenhang mit einer Diskussion des Bösen bei Kant, Reinhold und Arendt (140–177).

<sup>6</sup> Reizvoll ist Johns Diskussion eines transzendenten Dualismus, der das ethisch Gute als grundsätzlich außerhalb unserer Reichweite denkt. Im Umkreis dessen finden der junge Wittgenstein, Heidegger und Adorno Erwähnung (231 f.). Zwar bedarf auch eine solche Position keiner positiven ethischen Setzung. John grenzt sich aber dennoch von ihr ab, da sie nicht beschreiben kann, wie ethischer Fortschritt möglich wird.

---

*Nikolaus Lobkowicz, Philosophische Memoiren. Erinnerungen an die Philosophie, St. Ottilien: EOS 2019, 308 S., ISBN 978-3-8306-7921-9.*

Nikolaus Lobkowicz hat kurz vor seinem Tod seine Lebenserinnerungen vorgelegt. Er tat dies im Stile philosophischer Selbstgespräche und weniger in der Art einer allein biographischen Rückschau. Nikolaus Prinz Lobkowicz stammt aus altem böhmischem Hochadel. Er wurde am 9.7.1931 in Prag im Palais Lobkowicz geboren, das heute als deutsche Botschaft dient. Bekanntheit erlangte das Palais nicht zuletzt durch die Balkon-Ansprache von Hans Dietrich Genscher am 30.9.1989, in der er die Ausreise der DDR-Flüchtlinge gewährte.

Aufgewachsen in Nähe zur Natur, interessierte sich der junge Nikolaus früh für wissenschaftliche und kausale Zusammenhänge. Dieses grundsätzliche Fragen führte ihn zur Philosophie, deren Studium er später als ein geistiges Wagnis eingeschätzt hat. Seine letzten Gymnasialjahre absolvierte Lobkowicz bereits in der Schweiz, da er nach dem Zweiten Weltkrieg mit seiner Familie aus der Tschechoslowakei fliehen musste bzw. vertrieben wurde. Zunächst nicht als Trauma empfunden, verfolgte ihn dieses einschneidende Erlebnis später doch oft in seinen Träumen (15 f.).

Zuerst in Erlangen, dann in Fribourg studierte Lobkowicz Philosophie. Sein Lehrer Joseph Maria Bochenski prägte ihn besonders. Der Autor erwähnt ihn bereits auf der ersten Seite der Memoiren. Bochenski war ein hochgelehrter Dominikanerpater, der aber auch schnelle Autos liebte und Sportpilot war. Er hatte für einen Ordenspriester ungewöhnliche Forschungsschwerpunkte: In Anlehnung an die polnische Logikerschule war er einer der wenigen katholischen Philosophen seiner Zeit, die die formale Logik beherrsch-

ten. Mit ihrer Hilfe konnte er philosophische oder theologische Probleme formalisieren. Außerdem war er Spezialist für marxistische Philosophie, die er freilich innerlich ablehnte. Lobkowicz wurde Bochenskis Forschungsassistent für Marxismusstudien. So wurden Marx und Hegel neben und sogar noch vor Aristoteles und Thomas von Aquin die Philosophen, mit denen sich Lobkowicz am meisten auseinandersetzte. In seiner in Notre Dame entstandenen Untersuchung *Theory and Practice* (1967) behandelte Lobkowicz überdies die denkerische Linie von Aristoteles zu Marx. Die am Neuthomismus orientierte Ordnung der Vorlesungen in Fribourg würdigt der Autor ob ihrer Rigidität nicht unkritisch. Die Hauptvorlesungen wurden noch bis in die 1950er Jahre hinein auf Latein gehalten, Spezialvorlesungen in den Volkssprachen. Martin Heideggers *Sein und Zeit* (1927) lasen Lobkowicz und andere Fribourger Kommilitonen insbesondere in Hinblick auf ein tieferes oder neu positioniertes Verständnis von Aristoteles und mehr noch von Thomas von Aquin, zwei Denker, die Heidegger aus seiner katholischen Zeit gut kannte. Für Lobkowicz steht es außer Zweifel, dass „die Heideggerlektüre uns Spätlingen dabei geholfen hat, Thomas besser und tiefer zu verstehen“ (31). Über den zentralen, aber auch sperrigen Begriff „Dasein“ bei Heidegger legte der junge Lobkowicz in Fribourg 1958 auch seine Dissertation vor. Er deutete „Dasein“ im Sinne von „der Mensch“ oder „das Ich“. Bochenski hat die Doktorarbeit mit *summa cum laude* bewertet, was Lobkowicz indes nicht daran hinderte, im Rückblick äußerst unzufrieden mit seiner eingereichten

Untersuchung zu sein. Die Dissertation wurde nie veröffentlicht (36).

Nach dem Doktorat folgte Lobkowitz, vermittelt durch seinen Lehrer Bochenski, 1960 einem Ruf an die University of Notre Dame in den Vereinigten Staaten. Dort lehrte er sieben Jahre lang Philosophie. Er gab Metaphysikvorlesungen für Anfänger sowie Vorlesungen zu unterschiedlichen Themen für Graduierte und Priesteramtskandidaten. Der Thomismus stand dabei noch immer im Zentrum des zu vermittelnden Stoffes. Aufschlussreich ist eine Erörterung über Metaphysik, die sich wie eine prägnante Zusammenfassung von Lobkowitz' Vorlesung über die Geschichte des „Metaphysikbegriffes“ liest (47–55). Der Autor betont darin die oft übersehene Stärke klassischer Metaphysik, die nicht spekulative Philosophie ist, wie ihr Kant vorwarf, sondern „der Versuch, die grundlegendsten und allgemeinsten Dimensionen unserer Denkmöglichkeiten auszuloten“ (47), indem die Sprache über die Wirklichkeit analysiert wird.

Auch das Zweite Vaticanum, das Lobkowitz in den USA erlebte, verarbeitete er philosophisch. Er drückt dabei seine Verblüffung darüber aus, dass die katholische Kirche während des Konzils der Welt ablauschte, was sie ihr später zu verkündigen suchte. Lobkowitz kritisiert auch die nachkonziliare Situation, „in der nichts mehr von dem zu gelten schien, was kurz davor unter Katholiken noch als Selbstverständlichkeit galt“ (59, vgl. 284). Der philosophische Kern dieser Kritik beinhaltet, dass die argumentative Unterscheidung zwischen wahr und falsch weitgehend verloren ging, so dass der Relativismus zu einer subjektivistischen Einebnung gegensätzlicher Positionen im Namen des Fortschritts führte. Theologie ist für Lobkowitz im Gegensatz dazu reflektierte „Artikulation des Glaubens“ (76), die das Verständnis des Was und Warum des Glaubens fördert. Trotz seines Interesses daran hat Lobkowitz jedoch nie ein Theologiestudium absolviert. Gleichwohl war er Student, Professor und Präsident an drei katholischen Universitäten.

1967 nahm Lobkowitz die amerikanische Staatsbürgerschaft an. Noch im selben Jahr vermittelte wohl Helmut Kuhn, der in München das Amerikahaus gründete und später auf dem Idealismus-Lehrstuhl an der LMU wirkte, dass Lobkowitz nach Deutschland berufen werden konnte, und zwar auf den Lehrstuhl für Politische Theorie und Philosophie des Geschwister-Scholl-Instituts der Münchener Universität. Die ‚Philosophie‘ ließ Lobkowitz selbst seiner *venia legendi* hinzufügen, sehr zum Missfallen mancher philosophischer Kollegen.

Einen nicht unbedeutenden Teil der *Philosophische[n] Memoiren* widmet Lobkowitz seinen bei-

den Rektoraten der Universitäten in München (1971–1982) und Eichstätt (1984–1996). Dabei steht das Münchener Rektorat im Vordergrund, das Eichstätt wird lediglich gestreift. Beide Universitäten verdanken Lobkowitz in unterschiedlicher Weise viel. Das Rektorat in München übernahm er in der unruhigen und oft auch unsicheren Zeit der Studentenrevolte. Nicht zuletzt seine tiefe Kenntnis des Marxismus und der kommunistischen Ideologie prädestinierten ihn für dieses Amt. In Diskussionen bot er, wenn er zu Wort kam, den meist schlecht informierten Rädelführern die Stirn. In Eichstätt wirkte er als Gründungsrektor der bis heute einzigen Katholischen Universität im deutschsprachigen Raum. Zweimal wurde Lobkowitz' Wahl zum Rektor der Münchener Universität durch Studenten gesprengt. Erst der dritte Anlauf in der Bayerischen Akademie der Wissenschaften war unter größtem Polizeiaufgebot erfolgreich. Der historische Mediävist Johannes Spörl fädelte die Kandidatur von Lobkowitz ein. Die beiden kannten sich aus der ‚Sabbatina‘, einem Kreis katholischer Professoren der Münchener Hochschulen.

Nach diesem eher biographischen Teil (13–80) folgen vier kürzere Kapitel über Philosophen oder philosophische Fragefelder. Hegel und Marx (81–139) sowie Thomas von Aquin (179–226) sind dabei als für Lobkowitz prägendste Gestalten eigene Abschnitte gewidmet. Sie sind grundlegend für das eigenwillige intellektuelle Profil von Lobkowitz, das sich bei jüngeren Gelehrten in dieser Weise wohl nicht mehr finden lässt. Auch auf Aristoteles geht der Autor an verschiedenen Stellen ausführlicher ein (v. a. 172–178) sowie auf Mystik, Ethik oder, angeregt durch seinen Lehrer Bochenski, Logik und Wissenschaftstheorie (141–172).

Der Übergang vom Hegelianismus, insbesondere vom Linkshegelianismus, zum jungen Marx, der vornehmlich ökonomisch dachte, war für den Autor als theoretische Grundlegung für Marx' gesamtes Denken entscheidend. Eine zentrale Rolle zur Entfaltung und Vermittlung des Linkshegelianismus spielte dabei der protestantische Theologe David Friedrich Strauß mit seinem zweibändigen Werk *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835/36), doch auch auf August von Cieszkowski, Moses Hess und Ludwig Feuerbach geht der Autor kenntnisreich ein. Ferner waren für Lobkowitz die Verknüpfung und der Einfluss des Marxschen Denkens auf die ökonomische und politische Praxis im 19. und 20. Jahrhundert von entscheidender Bedeutung. Um die theoretischen Voraussetzungen des Marxschen Denkens zu klären, hat sich Lobkowitz eindringlich mit Hegels Philosophie und dem Ent-

stehen des Linkshegelianismus auseinandergesetzt. Hegel wandte sich gegen das „perennierende Solen“ eines Kants oder Fichtes und nimmt in der *Phänomenologie des Geistes* (1807) mit seinen Überlegungen zum „absoluten Wissen“ quasi eine göttliche Perspektive auf Welt und Geschichte ein (85–87). „Hegels Philosophie versteht sich als die Vollendung der Offenbarungsgeschichte“, so Lobkowitz (93). Diese Position führte zu einer geschichtlichen Zielvorstellung, wie sie auch Marx oder Engels eingenommen haben. Nach Lobkowitz' Urteil ist das Marxsche Denken heute historisch geronnen, „zumal er in vielen Hinsichten Unhaltbares vertreten hatte. [...] In Marxens Gesamtwerk ist einfach zu viel nachweisbar falsch.“ (116) Der Autor ist sich der gewaltsamen Auswirkungen dieses Denkens sehr wohl bewusst.

Nicht ohne Grund finden sich vor dem längeren Thomas-Kapitel Überlegungen zu Aristoteles, der die wesentliche philosophische Quelle für Thomas ist und den er in seinen Schriften schlichtweg *philosophus* nennt. Bei Thomas interessieren Lobkowitz insbesondere die Gottesbeweise in der *Summa contra gentiles* und in der *Summa theologiae (quinque viae)*. Sie gehen deduktiv, aposteriorisch vor. Das apriorische, sogenannte ontologische Argument steht weniger im Fokus von Lobkowitz' Überlegungen. Der Autor stellt sich die grundlegende Frage, ob Gottesbeweise allein Grund für den Gottesglauben sein können, was er bezweifelt. Schließlich geht Lobkowitz auf den Vorschlag seines Lehrers Bochenski ein, die Existenz Gottes als *praecambula fidei*, als hypothetische Voraussetzung des Glaubens oder als „Metadogma“ anzusehen. Dadurch wird die Wirklichkeitsdeutung schlüssiger, als wenn man diese Hypothese weglassen oder verneinen würde (223–225).

Das abschließende Kapitel widmet Lobkowitz dem Verhältnis der Philosophie zur Theologie in ihrer wechselseitigen Durchdringung und rationalen Erhellung (227–291, bes. 289–291), ein Thema, das den Autor spätestens seit seiner Fribourger

Studentenzeit nicht mehr losgelassen hat. Die Analogie von Gott und Welt (227–237), die Transsubstantiation, also die Wesensverwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi bei der Heiligen Messe (242–249, bes. 244), sowie die Relation als das innere Sein Gottes als Dreieiniger (252, 270–272 u. 281 f.) sind für den Autor die zentralen Themen, durch die die Beziehung der Philosophie zur Theologie ihre entscheidende Bedeutung erhält. Eine ausführliche Bibliographie der Veröffentlichungen von Lobkowitz in mehreren Sprachen (293–299) sowie ein Personenverzeichnis (301–307) runden den schönen Band ab.

Der Stil des Buches ist gut verständlich, charakteristisch für Memoiren. Jedoch ließ Lobkowitz geschickt und mit großer Expertise philosophische Überlegungen und Argumentationen in seine *Erinnerungen an die Philosophie* wie von selbst einfließen. Lobkowitz' Erinnerungen könnten deshalb fast als eine Einführung in die Philosophie gelesen werden, wenn nicht an einigen Stellen doch zu viel Fachwissen vorausgesetzt worden wäre. Gerade im zweiten Teil des Buches ging der Autor weit über allein subjektive Eindrücke hinaus, um tief in die philosophische Forschung einzusteigen. Im autobiographischen ersten Teil sind die *Philosophische [n] Memoiren* überdies ein Stück zeitgenössischer Philosophie- und Universitätsgeschichte.

Lobkowitz' Memoiren sind Erinnerungen an die Philosophie, nicht primär an sein Leben. Jedoch wurde sein Leben durchgehend von der Philosophie, zumal der politischen, geprägt. Noch im Jahr des Erscheinens seines Buches verstarb Nikolaus Lobkowitz am 19.9.2019 in Starnberg. So können seine *Philosophische[n] Memoiren* auch als sein philosophisches Vermächtnis gelesen werden. Ein Vermächtnis, das sich in vielem vom heutigen philosophischen Betrieb unterscheidet und von einer wachen, sokratischen Wahrheitssuche bestimmt wird.

Hans Otto Seitschek (München)  
seitschek@lmu.de

---

*Ivan Macut, Hrvatska filozofija od sloma Nezavisne Države Hrvatske 1945. do raspada Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije 1991. godine. [= Die kroatische Philosophie vom Zusammenbruch des Unabhängigen Staates Kroatien 1945 bis zum Zerfall der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien 1991], Split: Služba Božja Verlag 2020, 880 S., ISBN 978-953-6236-55-8.*

Mit dieser Monographie schließt Macut sein dreiteiliges Forschungsprojekt zur Geschichte der zeitgenössischen Philosophie in Kroatien ab. Mit den beiden früheren Bänden: *Kroatische Philosophie vom Wiederaufbau der Zagreber Universität*

*im Jahr 1874 bis zur Gründung des Unabhängigen Staates Kroatien im Jahr 1941* (Split 2018) und *Die Philosophie im Unabhängigen Staat Kroatien* (Zagreb 2018), vervollständigt er seine Trilogie und



stellt damit fast 120 Jahre Philosophiegeschichte in Kroatien zusammenfassend dar.

Im Einführungsteil klärt der Autor die Struktur und die Quellen seiner Arbeit sowie den geopolitischen und chronologischen Rahmen für die Geschichte der kroatischen Philosophie. Den gesamten Bezugszeitraum der kroatischen Philosophiegeschichte hat er in vier Abschnitte gegliedert. Der erste Zeitabschnitt (1945–1948) wurde durch den Stalinismus in der Philosophie geprägt und mit der *Informbiro Resolution* (Spaltung Tito–Stalin) beendet. Der zweite Zeitabschnitt (1948–1964), als eine Übergangszeit philosophischen Schaffens, war von zunehmend starker Kritik des dogmatischen stalinistischen Marxismus und dem Versuch, das authentische marxistische Denken zu erschließen, gezeichnet. Mit dem Entstehen der sogenannten „Korčula Sommerschule“ und der Gründung der Zeitschrift *Praxis* begann der dritte Zeitabschnitt (1964–1974), der von Philosophen, die im Kreis der „Zagreber Schule für Philosophie“ wirkten, geprägt war. Diese ideen- und schaffensreiche Periode wurde mit der Einstellung der Zeitschrift *Praxis* beendet. Trotz der Vielzahl philosophischer Ideen hatte und verfolgte der vierte Zeitabschnitt des philosophischen Schaffens (1974–1991), ähnlich wie die drei vergangenen, das marxistische Denken als Grundidee.

Neben der Einleitung, dem Schluss, dem Namenregister und der Literatur ist die groß angelegte systematische Präsentation der kroatischen zeitgenössischen Philosophie in 17 Kapitel gegliedert, die sowohl nach thematischen als auch nach chronologischen Gesichtspunkten geordnet sind. Für jeden einzelnen der insgesamt 64 Philosophen stellt der Autor neben den biographischen Angaben auch wichtige philosophische Beiträge und Werke mit Anführung bedeutender Texte dar.

Das erste Kapitel bietet einen Überblick über die politische und kulturelle Situation in Kroatien, das von 1945 bis 1991 eine Teilrepublik der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien war, in der es unter der Herrschaft der kommunistischen Partei keine richtige Meinungsfreiheit gab. Das kommunistische System hatte ein umfassendes Netzwerk von Geheimdiensten eingesetzt und die vollständige Kontrolle über alle Bereiche des politischen, kulturellen und Bildungslebens, einschließlich der Philosophie, inne.

Das zweite Kapitel befasst sich mit den Anfängen und der Entwicklung der Philosophie im kommunistischen Jugoslawien von 1945 bis 1963. Da das neue Regime keine systemtreuen Akademiker besaß und die damals bekannten Philosophen wie Albert Haller, Julije Makanec und Stjepan Zimmer-

mann zum Schweigen gebracht wurden, veröffentlichte es Schriften über dialektischen Materialismus aus den Werken von Marx, Engels, Lenin und Stalin.

Im dritten Kapitel stellt der Autor die Entstehung philosophischer Fakultäten, Institutionen, Vereine und Zeitschriften dar. Unter anderen präsentiert er die „Kroatische philosophische Gesellschaft“ und die „Korčula Sommerschule“, an der einige bekannte ausländische Philosophen wie E. Bloch, H. Lefebvre, H. Marcuse und J. Habermas teilnahmen. Von den philosophischen Zeitschriften werden die Zeitschriften *Praxis*, *Beiträge zur Forschung des kroatischen philosophischen Erbes*, die *Synthesis philosophica* und das *Jahrbuch der Philosophiegeschichte* kurz beschrieben.

Das vierte Kapitel befasst sich mit der „Zagreber Schule der Praxis Philosophie“ und stellt Werdegang und philosophische Beiträge von sieben ihrer wichtigen Vertreter dar: Gajo Petrović, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Rudi Supek, Danko Grlić, Predrag Vranicki und Branko Bošnjak. Das fünfte Kapitel mit dem Titel „Kritik des dogmatischen Marxismus“ behandelt die Praxisphilosophen der zweiten „Praxis-Generation“, die ihre Betrachtungen in *Praxis* veröffentlicht haben und die mit der ersten Generation durch die Kritik des dogmatischen stalinistischen Marxismus verbunden waren. Das sechste Kapitel stellt vier Philosophen vor, die unter dem maßgeblichen Einfluss der Phänomenologie und der existentialistischen Philosophie gewirkt haben: Marijan Tkalčić, Danilo Pejović, Vanja Sutlić und Damir Barbarić.

Im siebten Kapitel erforscht der Autor die sogenannte *Politische Philosophie* und nennt Ante Pažanin, Zvonko Posavec, Davor Rodin und Zarko Puhovski als beispielhafte Autoren dieser philosophischen Disziplin, deren philosophisches Schaffen eng mit den Zagreber Fakultäten für Philosophie und Politikwissenschaft verbunden war. Das achte Kapitel dieser Monographie legt offen, dass die Erforschung der kroatischen philosophischen Tradition nicht vernachlässigt wurde, ungeachtet dessen, dass die marxistische Philosophie der offizielle Gedanke in diesem Zeitraum war. Dabei haben sich die Mitarbeiter des „Institut für Philosophie“ wie Vladimir Filipović (Institutsgründer), Heda Festini, Marija Brida, Zlatko Posavec, Franjo Zenko, Ijerka Schiffer und einige andere verdient gemacht.

Das neunte Kapitel ist der *Analytischen Philosophie* gewidmet und zeigt, dass die neuesten Trends im europäischen und weltphilosophischen Denken in Kroatien verfolgt wurden. Als Hauptvertreter dieser Philosophie wird Nenad Mišević

aufgeführt, der sich auch mit Sprachphilosophie, Wissenschaftstheorie und Psychologiephilosophie befasst hat. Weitere Vertreter der analytischen Philosophie entfalten sich unabhängig vom Marxismus und standen ihm sogar kritisch gegenüber. Das zehnte Kapitel enthält Forscher und Theoretiker, die sich mit indischem philosophischem Denken (Čedomir Veljačić, Rada Iveković, Mislav Ježić und Borislav Mikulić) sowie mit islamischer Philosophie (Daniel Bučan) auseinandergesetzt haben.

Im elften Kapitel befasst sich der Autor mit der *Ästhetik*, die als philosophischer Zweig in dem von der Studie betrachteten Zeitraum unter dem Zeichen der materialistisch-marxistischen Weltanschauung stand. Er führt die Autoren an, die Widerstand gegen den Verfall geleistet und sich bemüht haben, diese Philosophiebranche zu entwickeln. Das zwölfte Kapitel ist der *Philosophie des Rechts* gewidmet, deren Hauptvertreter und Rechtstheoretiker Berislav Perić war, der mit seinem Nachschlagewerk *Rechtswissenschaft und Dialektik. Grundlagen der zeitgenössischen Rechtsphilosophie* einen Überblick über die bisherige Rechtsphilosophie im Allgemeinen gegeben hat. Pavo Barišić hat ebenso in diesem philosophischen Zweig wissenschaftlich gearbeitet und später seine Tätigkeit auf das Gebiet zur Erforschung der kroatischen philosophischen Tradition übertragen. Das dreizehnte Kapitel mit dem Titel „Philosophie der Erziehung“ möchte ein Beweis dafür sein, dass im Bezugszeitraum in Kroatien auch die pädagogische Praxis philosophisch betrachtet wurde. Der Autor stellt einige Vertreter, Theoretiker und Praktiker der Erziehungsphilosophie vor.

Die nächsten drei Kapitel (14, 15, 16) sind jeweils Ivan Supek, Marjjan Cipra und Branko Despot gewidmet, die sich durch die Einzigartigkeit und Besonderheit ihres philosophischen Denkens und Schaffens ausgezeichnet haben. Das siebzehnte, letzte und umfangreichste Kapitel beschäftigt sich mit der *Philosophie der christlichen Prägung*. Der Autor führt Leserinnen und Leser in das Verständnis dieser Zeit ein, indem er den politischen Kontext zeichnet und auf die Freiheitsbegrenzung hinweist, in und durch welche die katholische Kirche mit ihren wissenschaftlichen und kulturellen Institutionen gelebt und gelitten hat.

Unter Berücksichtigung des historischen Kontextes bietet Macuts Monographie philosophische Porträts 64 kroatischer Philosophen aus der Zeit von 1945 bis 1991 durch die Darstellung einer

Vielzahl ausgewählter Werke und umfassende Informationen über einzelne philosophische Richtungen und Ansätze, die diesen Zeitraum in der Geschichte der kroatischen Philosophie gekennzeichnet haben. Der Autor lässt kaum eine Gelegenheit aus zu betonen, dass die Autoren und ihr philosophisches Schaffen im erforschten Zeitraum unter dem starken Einfluss der kommunistischen Partei gestanden haben. Mit der Machtübernahme hatte das kommunistische Regime (1945) den radikalen Bruch mit der philosophischen Tradition früherer Epochen vollzogen.

Der Autor dieser umfangreichen Monographie ist der Franziskanerpater Ivan Macut, Doktor der Theologie und Philosophie, Lehrer für die ökumenische Theologie an der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Split, Chefredakteur der Zeitschrift *Služba Božja* und Mitglied des Rates der kroatischen Bischofskonferenz für Ökumene und Dialog. Er ist ein junger Wissenschaftler (geboren 1981), dessen Bibliographie trotz zahlreicher Dienste und Aufgaben 14 Bücher und Dutzende von Artikeln, insgesamt 84 wissenschaftliche Beiträge, enthält.

Gewichtiges Forschungsmaterial wurde in der Studie an einem Ort bearbeitet und gesammelt und eine beträchtliche Menge an Sekundärliteratur gelesen. Diese Monographie ist der erste Versuch, die gesamte kroatische Philosophie im Zeitabschnitt 1945–1991 „synthetisch“ zu präsentieren, und es ist verständlich, dass es gewisse Schwankungen, sogar Zweifel daran gibt, wie einzelne Philosophen und philosophische Richtungen am besten klassifiziert werden könnten. Schade, dass die Studie bei einer so umfangreichen Bibliographie kein Sachregister für die wichtigen philosophischen Begriffe beinhaltet.

Trotzdem ist die Studie eine konzise zusammenhängende Darstellung wichtiger Vertreter des philosophischen Wirkens und eine wahre Fundgrube für alle, die sich für die kroatische zeitgenössische Philosophie interessieren und diese verstehen möchten. Viel Arbeit und Aufwand wurde in das Werk gesteckt, das eine reichhaltige Materialquelle darstellt, insbesondere für Lehrer und Studenten an den philosophischen und theologischen Hochschulen, die das kroatische philosophische Erbe weiter erforschen möchten.

Dinko Aracic (Düsseldorf)  
dinko.aracic@t-online.de

Thomas Rohkrämer, *Martin Heidegger. Eine politische Biographie*, Paderborn: Schöningh 2020, 297 S., ISBN 3-506-70426-9.

Das Erscheinen einer neuen, noch dazu einer „politischen“, Heidegger-Biographie wirft nach Jahren intensivster Produktion von Forschungsliteratur zum Thema ‚Heidegger und die Politik‘ zunächst die Frage auf: Wozu noch eine weitere Biographie? Ist die Heidegger-Forschung immer noch ‚unterwegs zu einer Biographie‘, wie es der Untertitel der ersten und bis heute maßgeblichen biographischen Studie von Hugo Ott (1988) will? Kann man nicht davon ausgehen, dass diese Reise spätestens mit dem Erscheinen von Guillaume Payens *Martin Heidegger. Catholicisme, révolution, nazisme* (2016) und den jüngsten biographischen Untersuchungen im Anschluss an die Veröffentlichung der *Schwarzen Hefte* an ihr Ziel gelangt ist, dass die Faktenlage zum ‚Fall Heidegger‘ hinreichend bekannt ist?

Thomas Rohkrämers „politische Biographie“ jedenfalls unternimmt gar nicht erst den Versuch, dem Prozess, der Heidegger in den letzten Jahren gemacht wurde, neues Beweismaterial beizubringen. Sie konzentriert sich ganz auf Heideggers komplexe Beziehung zu dem, was man etwas lapidar als ‚Zeitgeist‘ bezeichnen könnte, zur Ideologie seiner Zeit und seines Milieus: Heidegger war, so die Kernthese des Buches, diesem Zeitgeist einerseits verpflichtet und versuchte andererseits, ihn zu beeinflussen. Bereits im methodischen Ansatz des Buches liegt also eine fundamentale Kritik an Heideggers Selbstverständnis und an seiner Selbstdarstellung beschlossen. Denn gemäß dem Bild, das Heidegger von seinem eigenen Projekt zeichnet, ist sein Denken keineswegs ‚zeitgemäß‘, steht in keinerlei Austausch mit den zeitgenössischen Weltanschauungen oder dem Zeitgeschehen, das dieselben seiner Meinung nach hervorbringt. Ein Gespräch kann es für Heidegger nur mit den großen Philosophen der Vergangenheit geben. Auch die eigene Wirkung will er freilich keineswegs ‚zeitgeschichtlich‘ verstanden wissen: Wenn er in das Rad der Welt griff, dann nicht, um Anerkennung zu erlangen oder politische Ziele zu verfolgen, sondern um das mit Parmenides, Anaximander und Heraklit angebrochene Weltzeitalter zu Ende zu bringen. Wenn Heidegger hingegen „vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund betrachtet wird“, dann ergibt sich, so Rohkrämers Hypothese, „ein neuer Blick auf den Philosophen“ (1 f.), ein Blick, der Heidegger nicht so sieht, wie er gesehen werden wollte: wie einen Philosophen, der sich nie um die Geschicke der

Menschen, sondern ausschließlich um das ‚Seinsgeschick‘ kümmerte.

Die von Rohkrämer postulierte Wechselwirkung zwischen Heideggers Denken und dem ‚Zeitgeist‘ verfolgt das Buch in vier umfangreichen Kapiteln, die sich an der ebenso klassischen wie plausiblen Periodisierung von Heideggers Leben und Werk orientieren: das erste Kapitel beschreibt Heideggers Werdegang und seine Verflochtenheit mit dem intellektuellen Milieu der Weimarer Republik (1918–33), das zweite Kapitel befasst sich mit Heideggers vieldiskutiertem ‚Engagement‘ für den Nationalsozialismus (1933–36), das dritte Kapitel skizziert seine graduelle und oft widersprüchliche Distanzierung von ebenjenem ‚Engagement‘ (1936–45), während das letzte und umfangreichste Kapitel Heideggers Wirkung nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs skizziert.

Im Unterschied zu der bereits erwähnten biographischen Studie von Payen interessiert sich Rohkrämers Buch kaum für Heideggers katholisches und ländliches Ursprungsmilieu: Der Philosoph wird hier nicht in den Kontext seiner bäuerlichen und in vieler Hinsicht wie aus der Zeit gefallenen Herkunft, sondern an die Seite bedeutender Persönlichkeiten der Zwischenkriegszeit gestellt. Es sind die Gemeinsamkeiten oder Kontraste zu Texten und Aussagen von Carl Schmitt, Max Weber, Ernst Jünger oder Max Scheler und nicht die eigentlich biographischen Fakten, die Heideggers Denken und Handeln erklären sollen. Aus diesem komparativen Charakter des Buchs erklärt sich auch die Grundannahme, Heidegger sei in erster Linie konservativer Revolutionär und nur in zweiter Linie Philosoph gewesen, habe also sein Denken in den Dienst eines im weitesten Sinne weltanschaulichen Projekts gestellt: „Wie der Marxismus, der in der deutschen Revolution nach dem Ersten Weltkrieg die Straßen beherrscht hatte, wollte er die Welt nicht nur anders erklären, sondern sie vor allem verändern – aber mit einer alternativen Version gelungener Existenz.“ (34)

Als typischer Vertreter der konservativen Revolution war Heideggers „Entscheidung für Hitler“ Rohkrämer zufolge „nur folgerichtig“. Im Aufstieg des Nationalsozialismus erkannte Heidegger demnach die Gelegenheit, endlich die „große Zeitenwende“ herbeizuführen, er sah „die Chance, nicht nur akademisch zu wirken, sondern zur Tat zu schreiten“ (75). Die für Heideggers gesamtes Projekt tragende „Hoffnung auf einen Neuanfang“ soll

auch nach der Abkehr von seinem ‚Engagement‘, allerdings in gewandelter Form bestehen bleiben: „Es war nun die Hoffnung auf einen anderen Anfang, der nicht durch Politik aktivistisch herbeigeführt werden kann, sondern der vom Sein kommen muss.“ (146)

Während die von Rohkrämer eingenommene Perspektive der überbordenden Debatte um Heideggers Verhältnis zum Nationalsozialismus kaum Neues hinzufügen kann, scheint der komparative Ansatz des Buches besonders in dem Kapitel über die Nachkriegszeit Früchte zu tragen. Hier wird der erneute, ja sogar gesteigerte Erfolg Heideggers – er fand laut Rohkrämer nach Kriegsende „mehr Beachtung und erhielt mehr Ehrungen als je zuvor“ (192) – als Produkt weitverbreiteter Ressentiments und als Ergebnis der gescheiterten Denazifizierung gelesen. Um zu zeigen, wie Heidegger auch in der neuen Bundesrepublik „in allgemeinen Fragen Trends und auch Plattitüden der Zeit folgte“ (234), werden seine Texte in den Kontext so unterschiedlicher Autoren wie Adorno und Horkheimer, Ortega

y Gasset und Friedrich Georg Jünger oder Hans Freyer und Helmut Schelsky gestellt.

Insgesamt dürfte sich die eingangs artikuliertete Sorge des Autors als unbegründet erweisen, Philosophen könnten sein Vorgehen „vielleicht etwas ‚langweilig‘“ finden, „weil es weniger auf die denkerische Originalität Heideggers eingeht als auf die Verbindungen mit allgemeinen kulturgeschichtlichen Trends der Zeit“ (2). Denn gerade die von Rohkrämer konsequent durchgeführte Typisierung wirft eine Frage auf, für die sich jede philosophische Auseinandersetzung mit Heidegger interessieren muss: Gilt Heideggers Interesse tatsächlich ausschließlich oder zumindest in erster Linie einer ‚Veränderung der Welt‘? Ging es seiner Philosophie tatsächlich in erster Linie darum, „auf die zentralen Fragen seiner Zeit [zu] antworten und bei aller Auseinandersetzung mit der geistigen Überlieferung Wege nach vorn [zu] weisen“ (45 f.)?

Oliver Precht (Berlin)  
precht@zfl-berlin.org

---

*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-kritische Ausgabe. I,11,1–2. Schriften 1802, hg. v. M. Durner u. I. Radrizzani, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2017, 685 S., ISBN 978-3-7728-2494-4.*

*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Historisch-kritische Ausgabe. I,12,1–2. Schriften 1802–1803, hg. v. P. Ziche u. V. Müller-Lüneschloss, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2019, 836 S., ISBN 978-3-7728-2395-4.*

Das Jahr 1802 kann zweifellos als Höhepunkt von Schellings literarischer Aktivität angesehen werden. Dies geht allein schon daraus hervor, dass die Historisch-kritische Schelling-Ausgabe gleich zwei Bände für die Texte aus diesem Jahr braucht, die in jeweils zwei Teilbände erschienen sind. Dabei handelt es sich vorwiegend um Beiträge zu den beiden von Schelling in dieser Zeit herausgegebenen Zeitschriften, das *Kritische Journal der Philosophie* und die *Neue Zeitschrift für speculative Physik*. Auch das einzige Buch aus diesem Jahr, das Gespräch *Bruno*, sollte ursprünglich in der *Zeitschrift für speculative Physik* erscheinen, bis Schwierigkeiten mit dem Verleger, die auch zur Neugründung der Zeitschrift führten, Schelling dazu bewegten es in Buchform erscheinen zu lassen (I,11, 269 f.). Nicht nur der Umfang der Texte, 515 Seiten reiner Schelling-Text in dieser Ausgabe, wobei zu bedenken ist, dass Schelling zu dieser Zeit zudem erstmals die *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium* und zur *Philosophie der Kunst* gehalten hat, setzt in Erstaunen, sondern

auch die Vielfalt der behandelten Themen: So tritt Schelling in eine Auseinandersetzung mit Fichte und Reinhold ein, schreibt gehaltvolle Rezensionen, legt dar, wie die neuesten Entwicklungen der Astronomie sich in seine Naturphilosophie integrieren ließen, und äußert sich schließlich auch zu ästhetischen Fragen in einem bahnbrechenden Aufsatz über Dantes *Divina Commedia* und in einem Beitrag zu A. W. Schlegels Versuch, durch das Schauspiel *Ion* das antike Drama in der Moderne wiederherzustellen.

Die bloße Aufzählung der behandelten Themen lässt bereits ersehen, vor welcher verwickelten Aufgabe die Herausgeber sich gestellt sahen. Sie haben diese Aufgabe glanzvoll gemeistert und dem vorzüglich edierten und kommentierten Texten zu neuem Leben verholfen. Besondere Schwierigkeiten dürfte es bereitet haben, den Kontext der wissenschaftlichen Debatten herzustellen, an welche Schelling anknüpft und in welche er einzugreifen sucht. So stützt Schelling sich in den Abschnitten der *Fernerer Darstellungen aus dem System der*

*Philosophie* zu den Keplerschen Gesetzen und zu den „inneren Verhältnisse[n] unsers Planetensystems“ nicht nur auf Hegels Habilitationsschrift *De orbitis planetarum*, sondern ebenso auf eine ausgedehnte Fachliteratur, die in den erklärenden Anmerkungen sachkundig aufbereitet wird (vgl. I,12, 165–232, 386–406). Besonders hilfreich sind auch die informativen Ausführungen zu Leben und Werk der von Schelling in meist knappen Notizen besprochenen Werken von inzwischen meist weitgehend vergessenen Autoren wie Benjamin Höijer, Claude-François Le Joyand, Charles de Villers, Stephan August Winkelmann, Johann Christian Daniel Wildt sowie zu Nikolaus Jacob Möller, der zwei Beiträge zur *Neuen Zeitschrift* beige-steuert hat (vgl. I,12, 295–304, 482–484, 519–523, 535–546).

Wie gesagt sind die meisten Texte zuerst in von Schelling herausgegebenen Zeitschriften erschienen. Die Herausgeber sind sich durchaus der Spannung zwischen den sich am Autorenprinzip orientierenden Editionsrichtlinien und Schellings Tätigkeit als Herausgeber und Mitautor von Zeitschriften bewusst (vgl. I,11, 25 f.; I,12, 38, 45, 436). So wollten Schelling und Hegel durch die Herausgabe des *Kritischen Journals der Philosophie* das Autorenprinzip absichtlich unterlaufen, indem sie darauf verzichteten, ihre Beiträge zu unterzeichnen, um dadurch „als eine Einheit aufzutreten“ (I,11, 25). Während die Hegel-Ausgabe sich dafür entschieden hat, das *Kritische Journal* „als Ganzes und in gewisser Weise als Werk“ vorzustellen, werden in dieser Ausgabe nur alle zweifelsfrei oder mit guten Gründen Schelling zuzuschreibenden Beiträge ediert und kommentiert (I,11, IX). Diese Entscheidung wird durch eine ausgewogene Diskussion des seit den 1830er Jahren entbrannten Zuschreibungsstreits begründet, der zunächst vor allem dadurch motiviert war, für Hegel bereits in der Jenaer Zeit eine Eigenständigkeit zu reklamieren (vgl. I,11, 24–41; I,12, 432–440). Stellen solche Verfasserfragen sich auch nicht im Fall der (*Neuen*) *Zeitschrift für spekulative Physik*, deren verwickelte Entstehungsgeschichte ebenfalls rekonstruiert wird, so gilt doch auch hier, dass es zu Schellings Absicht gehörte, eine Erneuerung in der Physik anzustoßen und dass er seine Beiträge mit in der Absicht auf eine Rezeption durch Naturwissenschaftler oder naturwissenschaftlich versierte Leser verfasste (vgl. I,12, 23–33). Die Herausgabe dieser Zeitschriften muss jedenfalls als wesentlich für Schellings Selbstverständnis in dieser Zeit angesehen werden. So kann man vielleicht sagen, dass Schelling sich zu dieser Zeit weniger als Autor denn vielmehr als eine Art von Ideen-Produzent verstand, in dem Sinne, dass es ihm in

erster Linie darum ging, durch diese Zeitschriften einen „Vereinigungspunkt“ zu schaffen, die Produktion neuer Ideen zu fördern, eine kollektive Arbeit in neue Bahnen zu lenken und überhaupt andere zu eigenständiger schöpferischer Arbeit anzuregen (vgl. AA I,15, 16 f., 56 f., 429; SW VIII, 143). Diese Absicht orientiert sich an einem präzisen Bild des Denkens oder, in Schellings Terminologie, an einer „Idee der Philosophie“, die an mehreren Stellen des *Kritischen Journals* ausführlich diskutiert wird und besondere Beachtung verdient (vgl. I,11, 61–74, 219–222). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass Schelling sich nicht *auch* als Autor und als Schriftsteller verstand. Gerade die Texte in diesen Bänden führen allein schon durch die erkennbare Lust, mit neuen Formen zu experimentieren, Schellings schriftstellerische Meisterschaft eindrucksvoll vor Augen, die weiterhin noch nicht die allgemeine Anerkennung erhalten hat, die sie verdient. Dafür zeugen in erster Linie seine Versuche in der Dialogform, wovon in diesen Bänden gleich zwei Spezimen zu finden sind: Der künstlerische wie philosophische Rang des *Bruno* dürfte weithin unbestritten sein, obwohl z.B. Friedrich Schlegel gegen die Form dieses Gesprächs einige Vorbehalte formulierte, die interessanterweise eine Resonanz in von Clara im gleichnamigen Gespräch erhobenen Forderungen gefunden zu haben scheinen (vgl. I,11, 309 f., 323 f.; SW IX, 88–91). Weniger bekannt, dafür aber nicht weniger glanzvoll, ist das Gespräch *Ueber das absolute Identitäts-System und sein Verhältniß zu dem neuesten (Reinholdischen) Dualismus*, mögen die durch Ironie gemilderte Souveränität und die unbeirrbar Sachlichkeit, die Schelling Reinholds Einwände und Thesen ohne Rücksicht auf persönliche Empfindlichkeiten radikal ernst nehmen und ausschließlich nach ihrem argumentativen Wert beurteilen lässt, heute wie damals durchaus anstößig wirken. Ähnliches lässt sich auch von der Rezension der Werke Rückerts und Weiß sagen, die, trotz gelegentlicher Bedenken gegen das „unverhältnismäßig lange Verweilen bei zweitrangigen Figuren“, vor Augen führt, dass ein Philosoph auch noch aus der Beschäftigung mit solchen Figuren, die sich des Common Sense gegen die Philosophie annehmen, philosophisches Kapital zu schlagen weiß (I,11, 46). Schelling sieht sich einer solchen Beschäftigung aus dem Grund nicht überhoben, „weil dieselbe Tendenz“, die sich bei solchen Denkern „nur auf eine auffallendere Weise kundgibt, sehr vielen, ja den meisten philosophischen Bestrebungen der Zeit [...] nur verborgener, zu Grunde liegt“, oder, anders gesagt, weil der Zugang zum Anfang der Philosophie sich erst über den

Weg einer kritischen Untersuchung solcher Meinungen finden lässt, die der „lokale[n] und temporäre[n] Beschränktheit“ einer Generation zu verdanken sind (I,11, 70, 199 f., vgl. 177, 182). Vielleicht kann man sagen, dass Schelling sein Verhältnis zur Philosophie nicht grundlegend anders verstanden hat als dasjenige zur Naturwissenschaft, dass es ihm nämlich auch dort in erster Linie darum zu tun war, von schablonenhaftem Rasonieren zu befreien und neue Denkwege zu eröffnen. Jedenfalls wird es ihn kaum überrascht haben können, dass dies bei solchen, die auf ausgetretenen Pfaden zu wandeln vorziehen, erbitterten Widerstand auslöste (vgl. I,11, 41–56). Die Identitätsphilosophie wäre dann nicht so sehr ein geschlossenes System als vielmehr eine neue Erkenntnisart oder Denkform, die die mannigfaltigsten Anwendungen und Weiterführungen erlaubt. Dies hieße allerdings auch, dass diese Texte nicht nur Exegese verlangen, sondern ebenso sehr eine selbständige Weiterführung des schellingschen Ansatzes. In diesem Sinne wollte Schelling allerdings Schule machen, was indes etwas anderes ist, als eine Sekte zu gründen (vgl. AA I,15, 98).

Indem mit einer gewissen Insistenz zu erwägen gegeben wird, ob Schelling nicht der ‚Mystik‘ zuzuordnen sei, wird in den editorischen Berichten eine Interpretationslinie vorgezeichnet, die eine etwas ausführlichere Betrachtung verdient (vgl. I,12, 40–44, 313, 438, 522 f.). Zunächst ist der Begriff für sich genommen wenig präzise und keineswegs eindeutig, da, wenn man einem Spezialisten Glauben schenken darf, „die Zahl der Definitionen der Mystik annähernd genau so groß [ist] wie die Zahl der Autoren, die darüber geschrieben haben“ (Gershom Scholem). Legt man die Definition zugrunde, wonach es sich bei der Mystik um eine Lehre handelt, die sich auf eine unmittelbare Gotteserfahrung beruft, um darauf eine nicht-orthodoxe Auslegung autoritativer Schriften zu stützen, mag es als fraglich erscheinen, ob der Begriff sich dazu eignet, das Verständnis von Schellings Denken weiterzubringen. Beschränkt man die Definition auf die bloße Berufung auf eine unmittelbare Erfahrung Gottes, so wird wenigstens sichtbar, dass die Anwendung des Begriffs auf Schelling durch dessen Verwendung des Begriffs einer intellektuellen Anschauung motiviert ist, die seit jeher und weiterhin Irritation ausgelöst hat. Die Frage spitzt sich damit dahingehend zu, ob die intellektuelle Anschauung als eine Form der Inspiration oder der Offenbarung aufgefasst werden darf, was allerdings die Folge nach sich ziehen würde, dass sämtliche Behauptungen, die sich auf sie gründen, der rationalen Kontrolle entzogen wären. Nun ist es so, dass

Schelling sich in der einzig als strengwissenschaftlich bezeichneten *Darstellung meines Systems der Philosophie* auf jene Anschauung stützt, obwohl diese in derselben niemals erwähnt wird. In den Ferneren Darstellungen, in welchen der Begriff häufiger vorkommt, versucht er hingegen zu zeigen, welche Gründe zur Annahme einer solchen Anschauung nötigen, wobei er nicht unterlässt zu unterstreichen, dass eine solche Begründung gerade mit Rücksicht „auf diejenigen, welche sich rühmen, sie zu besitzen, ohne gleichwohl die Idee von ihr zu haben, und denen mit der wahren Idee von ihr nothwendig auch sie selbst mangelte“, unerlässlich ist (I,12, 83, vgl. 102; SW X, 147). In dieser Schrift rekurriert Schelling somit in keiner Weise auf die intellektuelle Anschauung, sondern beschränkt sich auf eine dialektische Prüfung solcher Annahmen, die ihr entgegengesetzt worden sind oder werden könnten und die implizieren, dass die Philosophie ihrer Aufgabe auch ohne diese Annahme Genüge zu tun vermag. Und auch in der *Darstellung meines Systems* spielt die Dialektik für jeden aufmerksamen Leser klar sichtbar eine grundlegende Rolle, da ohne sie die Konstruktion nicht von der Stelle kommen würde. Wofür Schelling auf diese Weise argumentiert, ist, kurz gesagt, dass, wenn es überhaupt Philosophie geben soll, dann nur sofern diese bei einer intellektuellen Anschauung anfängt. Damit ist indes nicht gesagt, dass man sich gleich anfangs in diese Anschauung zu stellen vermag. Nach Schelling kann man somit nicht mit dem Anfang anfangen, sondern dieser muss erst auf eine methodisch gesicherte Weise gesucht werden. Die nachgelieferten Erläuterungen sollen also in erster Linie dazu befähigen, den Anfang erst zu finden. Soviel war übrigens bereits aus der Vorerinnerung der *Darstellung* ersichtlich, da Schelling dort sämtliche Schriften seit 1794 als erforderlich erklärt, um sich auf den Standpunkt seines Systems stellen zu können (vgl. I,10, 109 f., 112). Die Durchführung einer dem transzendentalen Idealismus ebenbürtigen Naturphilosophie erfüllt in diesem Zusammenhang die Funktion eines Arguments, da sie zeigt, dass man nicht bei einem der beiden Systeme stehen bleiben kann, sondern dass ihr gemeinsamer Grund aufzusuchen sei. Dies ist *in nuce* auch das Argument, dass Schelling im *Bruno* gegen Fichte stark zu machen sucht. In dieser Hinsicht blieb diesem kaum eine andere Wahl, als die Möglichkeit einer Naturphilosophie als eigenständige Wissenschaft abzustreiten; sie als mehr als einen Teil des transzendentalen Idealismus anzuerkennen, käme nämlich dem Eingeständnis gleich, dass man bei diesem nicht stehen bleiben könne und hätte zu einer grundlegenden

Änderung seiner Position nötigen müssen. Jedenfalls hat Schelling richtig gesehen, dass das fundamentale Problem mit dem fichteschen Idealismus in dessen Begriff der Natur besteht, die eine durch das Bewusstsein konstituierte Natur ist.

Vielleicht lässt die Bezeichnung von Schellings Philosophie als ‚mystisch‘ sich richtiger aus einem pragmatischen Blickwinkel einschätzen. Sie scheint nämlich eine Interpretationslinie fortzuschreiben zu wollen, die bereits bei Schellings Zeitgenossen nachweisbar ist (vgl. I,11, 49, 232, 301 f., 306, 310; I,12, 46, 54 f., 62 f., 68 f., 273, 440–442). Diese dürften dazu u. a. durch Schellings wiederholten und nachdrücklichen Hinweis auf Spinoza bewegt worden sein, der ebenfalls im Ruf eines Mystikers steht. Nicht außer Acht zu lassen ist jedoch, dass die Zeitgenossen, die sich überhaupt nur in den seltensten Fällen als zuverlässige Interpreten einer Philosophie erweisen, den Begriff, wie aus dem instruktiven Überblick über die Rezeption der *Fernerer Darstellungen* hervorgeht, hauptsächlich in kritischer oder vielmehr polemischer Absicht verwenden, nämlich um Schelling als ernstzunehmenden Philosophen zu desavouieren (vgl. I,12, 44–76). Aus diesem Überblick gewinnt man den Eindruck, dass gerade der Naturphilosophie deshalb derart hartnäckiger Widerstand begegnet ist, weil sie den Erwartungen der Kritiker an die Philosophie, nämlich auf Erbauung und auf eine Beglaubigung der hergebrachten moralischen und religiösen Vorstellungen, offenkundig nicht zu entsprechen geeignet war, ohne dass man sich jedoch veranlasst sieht, ihnen die für eine kompetente Beurteilung von Schellings Konstruktionen erforderlichen naturwissenschaftlichen Kenntnisse zu unterstellen, so dass die polemische Verwendung des Begriffs der ‚Mystik‘ letztendlich kaum mehr beinhaltet, als das Bekenntnis, dass ihnen diese unverständlich sind. Der Vorwurf, die Naturphilosophie überschreite die Grenzen der Erfahrung, dürfte vor allem darauf zurückzuführen sein, dass sie allerdings nicht die in der alltäglichen Erfahrung implizierte diskrete Ontologie zum Maßstab erhebt (vgl. I,12, 75, 452). Nach diesem Maßstab wären jedoch fast sämtliche wissenschaftliche Theorien als ‚mystisch‘ zu verwerfen. Vielmehr scheinen die Kritiker der Meinung, dass es genüge, griffige und geistreiche Formeln zu prägen, um sich einer sachlichen Auseinandersetzung für überhoben zu halten (vgl. I,11, 41–54, 210; I,12, 56 f., 63, 69). Dieser Eindruck entspricht jedenfalls Schellings eigener Einschätzung dieser polemischen Haltung (vgl. I,11, 219–222, 231–235). Das meiste, was man somit sagen kann, ist, dass sich zu dieser Zeit bei Schelling ein gewisses Inte-

resse an dem *Phänomen* der Mystik entwickelt hat, das indes eine philosophische Durchdringung statt eine Verwerfung oder Aneignung verlangte, ohne dass daraus zu schließen wäre, dass er *sich selbst* als Mystiker verstand. Vielmehr geht aus vielen Stellen hervor, dass dies nicht der Fall war (vgl. I,15, 297 f.; SW VII, 120 f.; VIII, 205 f.; X, 184–192).

Vor diesem Hintergrund darf es nicht überflüssig sein, zu betonen, dass Schelling eine absolute Erkenntnisart nicht bloß behauptet, sondern durchaus mit Argumenten unterstützt, indem er mögliche und wirkliche alternative Annahmen einer kritischen Prüfung unterwirft. Dies geschieht insbesondere in den in den Bänden 11 und 12 edierten Schriften. Über die formale und thematische Vielfalt soll nämlich nicht der systematische Zusammenhang mit der *Darstellung meines Systems der Philosophie* übersehen werden. Es konnte Schelling kaum verborgen bleiben, dass diese *Darstellung* in der Form, die er ihr gegeben hat, dem Großteil der Leser unverständlich bleiben musste, da sie methodische Überlegungen, manche Detailfrage und das Ausräumen naheliegender Bedenken absichtlich und explizit ausspart, die er erst mit den 1802 veröffentlichten Schriften nachliefert (vgl. I,10, 115). Diese sind denn auch nur dann angemessen zu verstehen, wenn man sie als nachträgliche Erläuterungsschriften liest, die einzelne Probleme herausheben, um sie für sich zu untersuchen und insbesondere gegen Einwände zu behaupten (vgl. I,11, 449). Dann dürfte auch verständlich werden, wie Schelling in kürzester Zeit so viel hat schreiben können: Diese Schriften behandeln nur solche Probleme, über welche er sich Klarheit verschafft haben musste, um die *Darstellung* überhaupt zu konzipieren, auch dann, wenn er sich dazu erst anlässlich nach derselben erschienenen Schriften äußert (vgl. I,12, 232). So konnte ihm das Erscheinen von Benjamin Höijers *Abhandlung über die philosophische Construction* nur gelegen kommen, um sich näher zum methodischen Vorgehen der *Darstellung* zu erklären, während sie ihn in der Richtigkeit desselben nur bestätigen konnte, da Höijer in der Auseinandersetzung mit Kant und Fichte unabhängig von Schelling zu vergleichbaren Ergebnissen gelangt war. Aus Schellings Rezension ist jedenfalls klar ersichtlich, dass er zu diesen Gedanken nicht erst durch Höijers Abhandlung gekommen ist. Wie die übrigen Schriften des Jahres 1802 sich in diesen Zusammenhang einfügen, haben wir bereits angedeutet. Diese Ansicht wird durch die in Band 12 erstmals wiederabgedruckte Anzeige der *Neuen Zeitschrift* durchaus bestätigt. Dort erklärt Schelling, dass der „nächste Zweck“ der *Fernerer Darstellungen* darin besteht,

„die angefangne *Darstellung meines Systems der Philosophie* [...] in seiner Totalität zu vollenden“, und zwar indem diesmal auch der ideelle Teil des Systems, wenigstens in seinen Umrisen, dargestellt werden soll (I,12, 9, vgl. 147–157). Dass diese Vollendung indes nicht als eine Fortsetzung der früheren *Darstellung* aufzufassen ist, geht daraus hervor, dass „der Fortsetzung“ der *Darstellung meines Systems* „fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie vorangehen“, und zwar

weil es in jener nicht „auf Erläuterungen der Methode, der Übergänge und Sätze im Einzelnen abgesehen war“ und sie „viele, zur Verständigung sie nicht selbst ersetzender Leser notwendige, Erörterungen gänzlich unberührt gelassen hat“ (I,12, 9f., vgl. 32; I,11, 449). Diese Erklärung kann, wie wir gesehen haben, auf (fast) alle 1802 veröffentlichten Schriften ausgeweitet werden.

Ryan Scheerlinck (München)  
ryan\_scheerlinck@hotmail.com

---

*Eberhard Schockenhoff (Hg.), Liebe, Sexualität und Partnerschaft: Die Lebensformen der Intimität im Wandel, Freiburg / München: Alber 2019, 208 S., ISBN 978-3-495-49023-5.*

Der vorliegende Sammelband verdankt sich zum einen der Feststellung, dass sich die Moderne und die Postmoderne durch eine unaufhörlich „wachsende Ausdifferenzierung unterschiedlicher Rollen im beruflichen und privaten Leben, durch größere Freiheitsspielräume in der Gestaltung der eigenen Biographie sowie eine höhere Riskiertheit der eigenen Lebensführung“ auszeichnen, und zum anderen dem Verlangen, die „Bedeutung dieses Wandels für das Gelingen von Liebe, Sexualität und Partnerschaft“ (5) aus unterschiedlichen Blickwinkeln zu ergründen. Letzterem wird die Schrift jedoch nicht vollauf gerecht. Bis auf zwei Beiträge entstammen alle Artikel dem theologischen Bereich. Wünschenswert und erkenntnisfördernd wären z.B. auch genuin philosophische, psychologische oder unterschiedliche Kulturen miteinander vergleichende Aufsätze. Den letzten Punkt scheint der Text von Claude Ozankom zu erfüllen, doch stellt sich bei näherem Hinsehen heraus, dass dieser Beitrag über eine äußerst oberflächliche Betrachtung seines Sachgegenstandes nicht hinausreicht.

Trotz der genannten Einschränkung soll das oben Gesagte keineswegs bedeuten, dass die Aufsatzsammlung in weiten Teilen nicht lesenswert sei. Zu nennen ist in diesem Zusammenhang gleich der erste Beitrag: ‚Lieben und Lesen: Eine kleine Literaturgeschichte erotischer Anteilnahme‘ von *Judith Frömmer*. Darin wird der denkwürdige Standpunkt entfaltet, dass Lieben „auch eine Form des Lesens“ und daher „eine Praxis [sei], welche die Literaturwissenschaft als Disziplin betrifft, in der es nicht nur darum geht, Kenntnisse über Literatur, sondern vor allem auch Verfahren und Formen des Lesens zu erlernen oder zu vermitteln. Und diese Lesetechniken sind denen des Liebens sehr ähnlich, wenn nicht gar eine Voraussetzung für den Liebenden.“ (10) Diese These gelingt es Frömmer anhand

einer Reihe von literarischen Beispielen zwar nicht durchgängig überzeugend, jedoch vollauf nachvollziehbar werden zu lassen.

Darauf folgt der Aufsatz: ‚Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik. Von der Tragweite eines theologisch-ethischen Perspektivwechsels‘ von *Konrad Hilpert*. Das Erwähnenswerteste an diesem Beitrag ist, dass er nicht wirklich etwas Neues zum Gegenstand des Bandes beizutragen hat. Die erste Hälfte des Artikels erschöpft sich in allgemeinen Ausführungen zum Begriff der Beziehung und zur Vielfalt möglicher zwischenmenschlicher Paarbeziehungen in der heutigen westlichen Gesellschaft. Die andere Hälfte führt dann auf dieser Basis aus, dass im Zuge des Wandels von Einstellungen zu Liebe, Sexualität und Partnerschaft im 20. und 21. Jahrhundert „viele Moralthologen [...] gar nicht mehr von ‚Sexualethik‘, sondern von ‚Beziehungsethik‘“ reden würden, da sie damit „zum Ausdruck bringen [möchten], dass es [inzwischen auch ihnen] um wirkliche Beziehungen mit ganzheitlichem Einsatz der Beteiligten geht“ (52).

Auch der Nutzen des nachfolgenden Textes wird nicht nachweislich ersichtlich. In dem Aufsatz ‚Paarbildung und -beziehung. Überlegungen aus afrikanischer Perspektive‘ versucht Claude Ozankom längst bekannte Erkenntnisse rekapitulierend darzulegen, von wie großer, positiver Bedeutung die Familie für den zentralen und südlichen Teil Afrikas sei, es jedoch auch „Schattenseiten“ wie den „Tribalismus und Nepotismus“ (68) an dem damit verknüpften Wertesystem gebe. Die sich in diesem Feld bewegende, durchaus relevante Frage, in welchen Punkten der Westen sich ein Beispiel an Afrika nehmen könnte, wird gleichfalls kaum ausgeleuchtet: Der nicht einmal eine Seite lange Unterabschnitt ‚Von Afrika lernen‘ thematisiert lediglich die ebenfalls bereits hinlänglich bekannte und leere Floskel, Europa könne sich von Afrika etwas



abschauen, wenn es „das ‚Wir‘ mehr in den Blick“ (79) rücke.

In eine ganz andere Richtung geht der nächste Text, der mit ‚Gesellschaftlicher und kultureller Wandel von Familienformen‘ überschrieben ist und von *Karl Gabriel* stammt. Die Arbeit besitzt ein klar definiertes Ziel, nämlich zu zeigen, was es alles an gesellschaftlichen Veränderungen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen zu berücksichtigen gilt, wenn die katholische Kirche ihr Verhältnis zum Begriff der Familie neu und vor allem angemessen definieren möchte. Überblickt man die diesbezüglichen Ausführungen des Autors, so ist leider auch in Bezug auf diesen Artikel festzuhalten: Allzu viel Neues steuert er nicht bei und so bleibt der sich ihm zu verdankende Erkenntnisgewinn recht überschaubar.

Der nächste Beitrag, ‚Auf dem Weg zur Akzeptanz? Katholisch-theologische Entwicklungen und Zwiespalte in der Bewertung von Homosexualität‘ von *Stephan Goertz*, ist eine entschiedene Verfechtung des Standpunktes, dass die Argumente des Katholizismus gegen die Homosexualität „theologisch und ethisch [...] wenig gehaltvoll“ (130) seien und die katholische Kirche sich in diesem Punkte „nach wie vor schwer[tue], auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion zu argumentieren“ (126). Um die Richtigkeit seiner These zu beweisen, setzt sich der Autor *en détail* unter anderem mit denjenigen Bibelstellen auseinander, die angeblich für die Ablehnung der Homosexualität sprechen, und kommt auf der Basis einer überzeugenden Exegese zu dem Schluss, dass sie alle „verschiedene gleichgeschlechtliche Sexualakte aus unterschiedlichen Gründen [zwar] negativ bewerte [n, sich daraus aber] keine prinzipielle Verurteilung eines jeden homosexuellen Verhaltens ableiten“ (121 f.) lasse. Der Aufsatz von Goertz überzeugt aufgrund seiner klaren Argumentationsstruktur und logischen Schlussfolgerungen, mit denen es ihm gelingt, das verkrampfte Festhalten weiter Kreise der katholischen Kirche an homophoben Grundeinstellungen vollends der Absurdität anheimzugeben.

Der auf den goertzchen Text folgende Aufsatz bildet gewissermaßen eine Fortführung des von seinem Vorgänger angesprochenen Themas. In seinem Beitrag ‚Gleichgeschlechtliche Familien. Theologisch-ethische Herausforderungen und Perspektiven‘ widmet sich *Gerhard Marschütz* der Frage, ob homosexuelle Paare „nicht in der Lage [sein], ein Kind gemeinsam zu erziehen“ (132), und die katholische Kirche, die genau das behauptet, daher im Recht sei, „einen nachdrücklichen Widerstand gegen die rechtliche Anerkennung von ho-

mosexuellen Lebensgemeinschaften“ (138) zu leisten. Der Autor verneint diese Frage entschieden und seine wissenschaftlich abgestützte Argumentation läuft darauf hinaus, dass es für Waisenkin- der allemal besser ist, von homosexuellen Paaren adoptiert zu werden, als ihre Kindheit und Jugend in Heimen zu verbringen, und es auch hinsichtlich der Kinder, die von lesbischen Eltern mit Hilfe der künstlichen Befruchtung zur Welt gebracht werden, keinen ernstlichen Anlass zur Sorge gibt, solange die Eltern einen minimalen Standard des Wohls ihrer Kleinen garantieren können. Damit vertritt Marschütz eine überaus seriöse und tragfähige Position, die allerdings noch lange Zeit brauchen wird, um von der katholischen Kirche als ein Orientierungspunkt hinsichtlich ihrer zwingend erforderlichen Neupositionierung in Sachen gleichgeschlechtliche Familien auch nur in Erwägung gezogen zu werden (150).

‚Fortschritt in der Reproduktionsmedizin. Menschliche artifizielle Keimzellen‘ lautet die Überschrift des nächsten Beitrages, der den zweiten und letzten Text der Aufsatzsammlung darstellt, der nicht aus dem theologischen Bereich stammt. In diesem, wie sein Verfasser *Thomas Heinemann* in einer Fußnote selbst angibt (152), schon früher einmal publizierten Artikel wird konstatiert, dass „in Deutschland über die ethischen und rechtlichen Implikationen [der künstlichen Erzeugung von Eizellen und Spermien] bisher nur wenige Veröffentlichungen vorliegen“ (154). Daher möchte Heinemann aufzeigen, wie die damit einhergehenden ethischen Fragestellungen aussehen. Davor liefert er jedoch noch einen Abriss über die naturwissenschaftlichen Grundlagen der künstlichen menschlichen Keimzellen. Ein solcher ist zwar überaus sinnvoll, allerdings gibt sich der Autor nicht die Mühe, sie in einem Deutsch zu formulieren, das auch für ein biologisch-chemisch nicht allzu geschultes Lesepublikum leicht verständlich wäre. Abgesehen davon ist und bleibt der Beitrag von Heinemann zweifelsohne ein guter Text, weil er deutlich aufzeigt, welchen moralischen Gefahren die Menschheit schon bald entgegenschreiten wird, wenn sie sich nicht rechtzeitig und voller Entschiedenheit einer sachlichen Diskussion der mit der Keimzellenforschung in Beziehung stehenden ethischen Fragen stellt.

Der darauffolgende Artikel, ‚Sexuelle Diskriminierung in der Kirche? – Humanwissenschaftliche und theologische Anfragen ‚an das nur Männern vorbehaltene Priesteramt‘ von *Ulrich Lüke*, zeichnet sich hauptsächlich durch seine Originalität aus. Es geht ihm um die Entkräftung „des Arguments von der ‚naturalis similitudo‘, der natürlichen

Ähnlichkeit, die zwischen Jesus Christus und dem ‚in persona Christi‘ handelnden Priester obwalten müsse“ (168), wenn ein Mensch das Priesteramt bekleiden möchte, d. h.: Weil Jesus ein Mann gewesen ist, dürfen aufgrund ihres ähnlichen äußeren Erscheinungsbildes nur Männer zu Priestern geweiht werden. Völlig zu Recht merkt der Autor an, dass die katholischen Kleriker, die auf dieses Argument rekurrieren, „sich selbst durch ihre eigene Formulierung einer biologischen Analysierbarkeit“ (174) aussetzen und sie geradezu herausfordern. Exakt hier liegt der Clou der lükeschen Arbeit: Indem er diesen Gedanken aufgreift und die Ebene der Chromosomen, der Gene und der Transfusions- und Transplantationsmedizin heranzieht, gelingt es ihm zu zeigen, dass auf der rein biologischen Ebene ‚die ‚naturalis similitudo‘ zwischen zwei verschiedenen Geschlechtern weit größer sein kann als innerhalb ein und desselben Geschlechts“ (180) und es daher völlig verfehlt sei, Frauen mit Hilfe der ‚naturalis similitudo‘ von der Priesterweihe ausschließen zu wollen.

Der letzte Text des Bandes stammt vom Herausgeber desselbigen und ist mit ‚Traditionsbruch oder notwendige Weiterentwicklung? Zwei Lesarten des Nachsynodalen Schreibens *Amoris laetitia*‘ betitelt. *Schockenhoff* geht es darum zu zeigen, wie die *Amoris laetitia* von den kirchlichen Opponenten des amtierenden Stellvertreters Christi auf Erden gelesen wird und „welche Lesart Papst Franziskus für die allein richtige hält“ (189). Auf eine überzeugende Art gelingt es ihm zu eruieren, dass der Pontifex Maximus von einem Ethikansatz ausgeht, welcher ihm eine viel tolerantere Haltung hinsichtlich diverser aus dem Bereich Liebe, Fami-

lie und Sexualität stammender und für den Katholizismus kontroverser Themen einzunehmen gestattet als etlichen seiner Vorgänger auf dem Stuhle Petri und seinen kircheninternen Widersachern. Der andere wichtige Verdienst des Textes ist das Aufzeigen dessen, dass sich der Standpunkt des Papstes ganz klar auf Thomas von Aquin und auf die „augustinische[] Bewertung der Sexualität“ (200) zurückführen lasse, weshalb Franziskus in seiner Schrift auch keinen Traditionsbruch begehe, sondern lediglich alte und vom katholischen Klerus lange Zeit vernachlässigte theologische Positionen wieder beziehe und sie weiterbilde.

Zum Schluss noch zwei Anmerkungen zur formalen Gestaltung des Buches. (i) Auffällig ist, dass Gabriel auf die Angaben von Quellen in Fußnoten verzichtet, sie in verkürzter Form in den Fließtext hineinnimmt und diesem deswegen ein Literaturverzeichnis anzufügen genötigt ist, was für eine gewisse Uneinheitlichkeit sorgt, da alle anderen Autoren die Quellenangaben komplett in die Fußnoten verlagern und dadurch ihren Texten keine Literaturlisten anfügen müssen. (ii) Lüke setzt als Einziger die Zitate kursiv und trägt damit ebenfalls zur Uneinheitlichkeit des Bandes bei. Völlig unklar bleibt dabei, weshalb er sie darüber hinaus auch noch mit Anführungszeichen markieren muss. Aber das nur am Rande. Insgesamt handelt es sich bei dem vorliegenden Buch um eine mit mehreren interessanten Beiträgen bestückte und sprachlich fast durchgängig überaus gut verständliche Publikation.

Eugen Wenzel (Berlin)  
eugenwenzel@gmx.de

---

*Hans Otto Seitschek/Johannes Modesto (Hgg.), Helfen durch die Wahrheit. Romano Guardini auf dem Weg zur Ehre der Altäre (= Romano Guardini – Quellen und Forschungen, Bd. 5), Ostfildern: Grünewald 2020, 136 S., ISBN 978-3-7867-3228-0.*

Der fünfte Band der Reihe „Quellen und Forschungen“ zum deutsch-italienischen Religionsphilosophen Romano Guardini ist im Nachgang einer Tagung anlässlich des 50. Todestages 2018 und zugleich im Kontext der Eröffnung des Seligsprechungsverfahrens 2017 im Matthias Grünewald Verlag erschienen, der von Guardini selbst mitbegründet wurde (vgl. dazu 81). Der mit einem Originalzitat Guardinis überschriebene Sammelband beinhaltet insgesamt zehn Beiträge: Fachaufsätze bzw. Vorträge sowie Predigten zu Guardinis Person und Denken.

Seinem Titel *Lebenslinien und Denkwege* ent-

sprechend liefert der Beitrag von *Hans Otto Seitschek* eine auch für alle mit Guardini nicht vertrauten Leserinnen und Leser gut nachvollziehbare Einführung in Guardinis Biographie und Denken, die entlang von ausgewählten Publikationen Guardinis entwickelt wird. Seitschek fokussiert sich insbesondere auf Guardinis Beitrag zur liturgischen Bewegung und Jugendseelsorge sowie die systematisch an der Grenze zu Phänomenologie, Dialog- und Existenzphilosophie angesiedelte Personlehre Guardinis, die er mit einer Grafik veranschaulicht (vgl. 19). Nach weiteren Bemerkungen zu Guardinis politischer Philosophie sowie

Tübingen und München als Orten seines Wirkens beschließen den Beitrag zwei nach Dafürhalten von S. zentrale Gedanken Guardinis, nämlich dass sich der neuzeitliche und heutige Mensch von Gott loslöst und dadurch selbst entwürdigt. Diese beiden für Guardini problematischen Tendenzen umzukehren, sei im christlichen Denken möglich.

Ludwig Mödl thematisiert „mehr zufällig als systematisch“ (27) zwei Aspekte von Guardinis theologischem Denken und Wirken: Liturgie und Pastoral. Abermals steht Guardinis Personlehre und zudem die These im Hintergrund, dass sich bei Guardinis mehrfacher Überarbeitung seines zentralen Werks *Vom Geist der Liturgie* (1918 in der Erstauflage) „auch sein Liturgieverständnis zumindest nuanciert gewandelt“ (27) habe. Mit seiner praktischen Perspektive auf die Liturgie, die die Begegnung in den Mittelpunkt des liturgischen Geschehens stellt, habe sich Guardini zunehmend vom Liturgieverständnis seiner benediktinischen Auftraggeber gelöst und sei zugleich für Andachtsformen der Volksfrömmigkeit anschlussfähig geblieben. Stets und stillschweigend vorausgesetzt wird hierbei, dass von der katholischen Liturgie die Rede ist. Über die Darstellung von Guardinis Konzept der (liturgischen) Bildung gelingt Mödl der gedankliche Brückenschlag zur Pastoraltheologie, wobei vor allem Guardinis Beitrag zur Jugendarbeit Berücksichtigung findet.

Peter Schallenberg's Beitrag schlägt den Bogen über Guardinis Ethik zu dessen politischer Philosophie und wirft zudem interessante Schlaglichter auf die Parallelen zwischen dem Denken Guardinis und Joseph Ratzingers (Benedikts XVI.): den „Gedanke[n] vom wesenhaften Zusammenhang von Kult (als Liturgie), Dogmatik und Ethik“ (37) sowie den „Primat des Logos vor dem Ethos“ (ebd.). Nicht eigens erwähnt oder ausgewertet wird dabei allerdings der Umstand, dass beide Denker sich wissenschaftlich intensiv dem Werk Bonaventuras gewidmet haben. Schallenberg macht für Guardini mit der Frage nach dem guten Leben das Erkenntnisinteresse der antiken Ethik geltend und arbeitet mithilfe einer Argumentation Ratzingers (Benedikts XVI.) die diesbezügliche Rolle der Liturgie heraus. Letztere trage zu einem glücklichen Leben dadurch bei, dass sie eine Haltung der Dankbarkeit vermittele und den Blick auf das künftige, ewige Leben weite. Den gedanklichen Übergang zur Rechtsphilosophie bei Guardini strebt Schallenberg über eine Reflexion zum konzeptionellen Zusammenhang von Kultur und Kult im Alten Testament an. Demnach lasse sich Guardinis Konkretisierung des scholastischen Naturrechts als Personrecht nicht zuletzt damit begründen, dass

Moral und Recht die natürliche Fortsetzung der Liturgie darstellten. Für die Bemerkung, dass „Gerechtigkeit und Recht sich in Liebe vollenden“ (42) hätte der diesbezügliche biblische Wortbestand noch deutlicher ausgewertet werden können.<sup>1</sup>

Die ausgewiesene Guardini-Spezialistin und -Biographin *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* beschäftigt sich in ihrem ersten von zwei Beiträgen nach knappen biographischen Bemerkungen mit Guardinis Auslegung der biblischen Erzählung vom Jakob-Kampf (Genesis 32). Guardinis Auslegung diene der Erhellung des spannungsvollen Verhältnisses von göttlicher Erwählung und menschlicher Freiheit, wobei sich mit Guardini dieser Kampf in das Gewissen verorten und – analog zur freiheitlichen Selbstbeschränkung Gottes – als freiheitliche Orientierung des Menschen am Guten in der Begegnung mit anderen interpretieren lasse.

Gerl-Falkovitz' zweiter Beitrag nimmt Guardinis wechselvolle Biographie im gleichermaßen historischen wie geographischen Spannungsfeld seiner italienischen Herkunft, dem „Süden“, und seiner deutschen „Wahlheimat“ (64), dem „Norden“, zum Anlass, um ausgewählte Textstellen aus seinem Œuvre zu besprechen und so den Europa-Gedanken bei Guardini nachzuverfolgen. Guardini habe demnach in Europa die höhere Einheit (vgl. 65) all der ihn umtreibenden Gegensätze gefunden, veranlasst durch Auseinandersetzung mit außereuropäischer Kunst die Einzigartigkeit Europas entdeckt und Europa schließlich als politische Aufgabe verstanden. Bedenkenswert ist die These der Autorin, dass Guardini erstmals der Jugendbewegung die europäische Frage als Verpflichtung *sui generis* zugewiesen habe. Zudem macht Gerl-Falkovitz für Guardini noch geltend, dass er zentrale Paradigmen der Frankfurter Schule und der gegenwärtigen Totalitarismusforschung gedanklich vorweggenommen habe.

Der Beitrag von *Helmut Zenz* führt die Leserinnen und Leser in praktische Fragen zur Durchführung des Seligsprechungsverfahrens ein, wozu er die Quellenlage zur *fama* Guardinis historisch und systematisch in Phasen unterteilt: Zeitlich an erster Stelle stünden die wirkmächtigen Nachrufe auf Guardini (1968–1973), sodann Bibliographien und Biographien (ab 1978), wobei Zenz unterschiedliche, auch kritische, Stimmen zu Wort kommen lässt. Schließlich entwickelt Zenz neben „neuen“, überwiegend politisch konturierten „Blickwinkeln“ (vgl. 86–88) sechs Kriterien für eine angemessene und differenzierte Bewertung von Guardinis Verhältnis zum Dritten Reich und begibt sich auf Spurensuche in den entsprechenden Quellen und Zeugnissen. Im Ergebnis erscheint daher sein als

„persönlicher Zwischenstand“ (94) gekennzeichnetes Fazit als „Beitrag zur historischen Guardini-Forschung“ (95) kaum verwunderlich und zugleich vielversprechend.

Der zweite das laufende Seligsprechungsverfahren Romano Guardinis zum Thema machende Beitrag des Bandes wurde von *Johannes Modesto*, dem Postulator des Verfahrens selbst, verfasst und widmet sich zu einem Großteil der Darstellung der (Begriffs-)Geschichte der abendländischen Hagiologie sowie des als basisdemokratisch fundiert bezeichneten (vgl. 103) Ablaufs eines Seligsprechungsverfahrens im weiteren Sinne (vgl. 97–115). Am Schluss des Beitrags äußert sich M. schließlich knapp zum Stand der Dinge in der „Causa Romano Guardini“ (115) im engeren Sinne (vgl. 115–118). Die aufwendige Sichtung des umfangreichen veröffentlichten wie unveröffentlichten Schrifttums des Seligsprechungskandidaten wird als praktische Herausforderung, aber zugleich als „Schub für die wissenschaftliche Erforschung des Gesamtwerks und der Person Guardinis“ (117) bezeichnet. M. stellt dabei heraus, dass sich Guardini in seinem Schrifttum mit den nicht zuletzt für eine Seligsprechung zentralen Konzepten der Heiligkeit und der Tugenden selbst wissenschaftlich beschäftigt habe. Insgesamt ist der Beitrag von M. angesichts der verhandelten Thematik um größtmögliche Transparenz bemüht, indem er auch über Details wie beispielsweise die für einen Seligsprechungsprozess anfallenden Gesamtkosten informiert.

Die beiden anlässlich des 50. Todestages Guardinis gehaltenen Predigten der Erzbischöfe *Reinhard Kardinal Marx* (München) und *Heiner Koch* (Berlin) zeigen sich aus dem aktuellen Anlass der Missbrauchsvorfälle zwar gleichermaßen von einer gewissen Krisenhermeneutik grundiert, unterscheiden sich aber deutlich in der Wahl ihrer Schwerpunkte: Marx leitet aus einer autobiographischen Anekdote Guardinis „einen gewissen ironischen Umgang des Klerus mit sich selbst“ (120) sowie ein „Leiden an der Kirche“ (ebd.) gleichermaßen

ab, schließt sich bei seiner Charakterisierung Guardinis aber im Wesentlichen der von Julius Kardinal Döpfner in dessen Predigt zu Guardinis Requiem formulierten Charakteristik eines existenziellen, brüderlichen und redenden Glaubens an. Koch setzt demgegenüber in seiner Gedankenführung systematisch grundlegender an, indem er nicht nur für Guardini das „Lernen als anthropologische[n] Grundzug“ (126) geltend macht. Neben einer abermaligen Hervorhebung der Parallelen im Denken Guardinis und Ratzingers (Benedikts XVI.) charakterisiert schließlich die Predigt von *Christian Stadtmüller* (Würzburg) Guardinis Haltung zur Liturgie als „nüchterne Trunkenheit des Geistes“ (131), womit sich der Grundtenor der Predigt inhaltlich mit dem deckt, was auch schon der Beitrag von Mödl herausarbeitet.

Insgesamt fällt auf, dass sich immer wieder einzelne Beiträger darum bemühen, Guardinis kirchenpolitische Neutralität wie eine sein Liturgieverständnis betreffende Mäßigung zu betonen. So ist Guardini laut S. „weder ‚Modernist‘ noch ‚Traditionalist‘“ (13) und erscheint gleichermaßen als gedanklicher Wegbereiter (vgl. etwa 34, 81, 104) und Kritiker (vgl. 13) der Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum. Inwiefern gerade Guardinis gedankliche Vorarbeit zur Vorbereitung dieser Liturgiereform als ein Beitrag für die „gesamtkirchliche Bedeutung des Seligsprechungsverfahrens“ (104) in Frage kommen soll, sei dahingestellt. Die zudem wiederholt direkt zur Sprache kommenden Parallelen im Denken Romano Guardinis und Joseph Ratzingers (Benedikts XVI.) darf man wohl auch im Kontext der Rezeption des Zweiten Vatikanums als Anlass für die weitere Forschung verstehen.

*Johannes Maximilian Nießen (Aachen)*  
niessen@ph-heidelberg.de

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Vgl. etwa Psalm 35,27; 72,3; 85,11 mit B. Johnson (1989): „Artikel צדק“, in: *ThWAT* 6, 903–924.

---

*Thomas A. Szlezák, Aufsätze zur griechischen Literatur und Philosophie (= International Plato Studies 3), Baden-Baden: Academia 2019, 777 S., ISBN 978-3-89665-745-9.*

Der älteste der in diesem imponierenden Sammelband dokumentierten Aufsätze stammt aus dem Jahr 1978, der jüngste aus dem Jahr 2019: Die Quersumme eines produktiven Gelehrtenlebens, das zwischen der Klassischen Philologie und der Philosophie positioniert ist und vor allem durch die Rekonstruktion von Platons ungeschrie-

bener Lehre Berühmtheit erlangte. Der Verfasser steht insofern in der Tradition von Konrad Gaiser und Hans Joachim Krämer. Die Affiliationen zur Mailänder Platon-Interpretation des 2014 verstorbenen Giovanni Reale und die internationale Ausstrahlung führten zu einer veritablen Schulbildungstradition.

Die Anordnung der Beiträge folgt in etwa der Chronologie ihrer Gegenstände. Dadurch werden alle Register in Szlezák's *Euvre* angeschlagen. Die souveräne Tour d'Horizon wird durch philologische Detailstudien ergänzt, die Polemik und die temperamentvolle, doch meist wohl begründete Destruktion von Klassikern des eigenen Faches finden sich in einer erfrischenden Weise nebeneinander. Dem internationalen Wirkungskreis Szlezák's ist es nur angemessen, dass Beiträge in deutscher, englischer und italienischer Sprache aufgenommen wurden. Ein instruktives Literaturverzeichnis, ein Schriftenverzeichnis des Verfassers und sorgfältige Register runden den Band ab. Auch wenn der Band nicht in Rubriken gegliedert ist, treten die Schwerpunkte doch deutlich hervor: Weit mehr als in Sammelbänden üblich. Einige wenige Hauptakzente können herausgegriffen werden:

1. Der Vergleich zwischen der *Ilias* und dem *Gilgamesch-Epos*, der den Band eröffnet (2004; 13–37), will zwei Traditionslinien abendländischer Humanität auf ihren elementaren Ursprung zurückführen. Vom *Gilgamesch-Epos* geht eine Linie aus, die auf menschliche Leistung und Stolz setzt, von Homer eine gegenläufige, die die Einsicht in menschliche Schwäche expliziert, die in der griechischen Tragödie kulminieren wird. Einige weitere Abhandlungen konzentrieren sich nur folgerichtig dann auf die griechische Tragödie selbst, vor allem auf Sophokles und Aischylos. An Sophokles wird in einem Durchgang durch dessen Tragödienwerk (1994; 84–122), vor allem im Blick auf die Herrschergestalten und die Orakel, ein exemplarischer Freiheitssinn aufgewiesen. So sehr er in seine Zeit gehöre, habe seine Dichtung zur Freiheit „vom Diktat des Zufälligen und Peripheren“ (221), und zu einer Kraft zur „Distanznahme“ gefunden.

Ein Glanzstück bildet sodann der synkritische Blick auf *Polis – Arche – Adikia. Deutungen Athens bei Sophokles, Thukydides und Platon* (1999; 142–157). Historische und philosophische Perspektiven werden hier miteinander verflochten. Es wird deutlich, dass Platons Kritik an der Blütezeit Athens keineswegs ein Solitär ist. Schon Sophokles trägt die Erfahrung des Bürgerkriegs in seine Stücke ein. Eine eindeutige Bejahung der Demokratie und ihre Propagierung wird man aus seinen Tragödien indes, gegenläufig zu Christian Meiers wirkmächtiger Vermutung,<sup>2</sup> nicht entnehmen können. Das Ideal Ur-Athens weist, wie Szlezák zeigt, in einen vopolitischen und darum auch vordemokratischen Bereich. Thukydides zeige dann, dass die politische Rechtsstruktur Athens den politischen Testfall des Peloponnesischen Krieges nicht bestehe. Bestimmend ist die Idee Athens, nicht jene der

Demokratie. Doch auf die Konfrontation mit dem gewaltenteiligen Rechtsstaat der westlichen Welt würden die attischen Denker gesagt haben, dies „demokrateia“ zu nennen, sei allenfalls eine Homonymie. „Aber in solchen Staaten ließe es sich immerhin leben.“ (156)

2. Genaue Philologie kann hochfliegende philosophische Konstruktionen entzaubern. Der gewagte philosophische Gedanke ist aber in der Lage, philologische Detailarbeit zu inspirieren und mitunter zu korrigieren. Dies geschieht umso überzeugender, wenn der Philologe selbst ein Philosoph von Graden ist. Mehrfach zeigt Szlezák die Fruchtbarkeit dieser doppelten Annäherung: so, unspektakulär, aber höchst anregend, wenn er das „kleinere Erste Buch“ der Aristotelischen *Metaphysik* „Alpha Elatton“ in seiner Einheit und auf sein Verhältnis zur aristotelischen *Metaphysik* im Ganzen befragt. „Alpha Elatton“ ist weder ein „Zeugnis der tiefen didaktischen Weisheit des Meisters“ (220) noch sind Zweifel an der Echtheit zwingend. Plausibel ist vielmehr, das Corpus als postfeste Anfügung aus dem aristotelischen Nachlass zu verstehen und es mithin dort zu belassen, wo es in der Tradition zu stehen kam.

Ähnlich kommt die philosophisch-philologische Doppelkompetenz in der Auseinandersetzung mit der *Lückenhaftigkeit der akademischen Prinzipientheorien nach Aristoteles' Darstellung in Metaphysik M und N* zum Tragen (1987; 221–247). Szlezák folgt hier in einer interessanten Modifikation dem Topos der Anhänger der „Ungeschriebenen Lehre“ Platons, wonach sich diese esoterische Dimension Aristoteles nicht mehr erschlossen habe. Dessen Klagen über die Lücken in der ‚akademischen‘ Argumentationsweise beruhen auf einer analytischen Zerlegung und einer reifizierenden Festlegung auf innerzeitliche Vorgänge und damit auf einer fundamentalen epistemologischen Differenz gegenüber Platon, die sich vor allem am Begriff der Zahl ausweist. Dass Szlezák der eidetischen platonischen Sicht den klaren Vorrang gibt, ist nicht verwunderlich. Dabei bewegt sich der Interpret freilich wissend und bewusst in der auch philosophisch fruchtbar zu machenden Paradoxie, dass ein wesentlicher Teil des zur Rekonstruktion der „Ungeschriebenen Lehre“ herangezogenen Materials aus dem aristotelischen Corpus stammt.

Fortgeschrieben wird die ambivalente Auseinandersetzung mit Aristoteles in einer Abhandlung, die die „übliche Abneigung gegen die Agrapha Dogmata“ Revue passieren lässt (1993; 649–667) und in der überaus umsichtigen Rekonstruktion von Platons Bezugnahme auf die Pythagoreer, gemäß dem Zeugnis des Aristoteles (2011; 667–

685). Gerade im arché-Denken Platons ist die pythagoreische Spur unübersehbar. Damit ergibt sich erst eine Gesamtsicht auf Platons Rang: Nehme man alle die erwähnten Einflüsse zusammen, so Szlezák, „den herakliteschen, den sokratischen, den anaxagoreischen, den eleatischen, den atomistischen und den pythagoreischen“ (683 f.), dann werde deutlich, das Platon nicht nur das Erbe eines einzelnen Lehrers aufnehme, sondern nur „als der Vollender der gesamten hellenistischen Tradition“ (684) angemessen verstanden werden könne.

Die beschriebene philologisch-philosophische Doppelkompetenz führt auch dazu, dass Szlezák klassisch gewordene Muster der Platon-Deutung oft nach Jahrzehnten nochmals einer subtilen und kritischen Relektüre unterzieht. Dabei bleibt mitunter nicht ein Stein auf dem anderen. So widerfährt es Gregor Vlastos' Rezension von Krämers klassisch gewordener Studie über *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959): Für Szlezák ein „Klassiker“ der Rezensionsliteratur. Die neuralgischen Stellen des Streits entzünden sich am platonischen *Phaidros*, wobei Vlastos zu zeigen versuchte, dass es bei der „written composition“ um eine „activity“ gehe, was nach Szlezák so sei, als würde man sagen, die Tätigkeit des Singens sei wertvoller als Sonaten (421). Dabei übersieht Vlastos Szlezák zufolge die „Fernbeziehung“ innerhalb des Dialogs (zwischen 234 e2, 235 b2 und 278 d8) und interpretiert ihn einlinig nur auf der semantisch-thematischen Ebene. Vlastos' Beweisziel, die platonische Schriftkritik selbst in Zweifel zu ziehen, werde wegen dieser Inkomplexitäten grundlegend verfehlt, was zugleich zeigt, dass Krämers Lesart überlegen bleibt. Der bessere Logos des Sokrates ist indes besser nicht nur im Blick auf die verhandelte Thematik, den Logos vom Eros, sondern auch in methodologischer Hinsicht und in philologisch-philosophischer Komplexitätswahrnehmung.

Eine Art geheimer Schlüsseltext des Bandes ist die Studie über *Wolfgang Schadewaldt als Übersetzer* (2005). Schadewaldt, einer der akademischen Lehrer von Szlezák, verfolgte das Programm einer „poetischen Interlinearversion“ (177): Im Grunde eine Paradoxie, wobei Szlezák stattdessen von der Kunst eines „dokumentarischen Übersetzens“ spricht, deren Habitus tief im Vermächtnis der Goethezeit verankert sei. Szlezák gesteht Schadewaldt zu, der „deutschen Kultur des 20. und 21. Jahrhunderts einen Dienst erwiesen“ zu haben, der seine sonstigen Leistungen noch übertreffe (181). Die Vermutung, dass Szlezák damit indirekt auch die Verdienste der Tübinger Platon-Interpretation epistemologisch hermeneutisch bestimmt, könnte gewagt sein, sie ist aber vielleicht nicht abwegig,

dokumentiert sie doch penibel die direkten und indirekten Strukturmomente der Dialoge und gewinnt eben daraus einen vertieften Zugriff auf die Dialogstruktur. Es ist besonders reizvoll, dass Szlezák eine eigene frühe Studie über *Dialogform und Esoterik: Zur Deutung des platonischen Dialogs ‚Phaidros‘* (1978; 306–323) in den Band aufnimmt, in der er eben jene simplifizierenden Deutungen konterkariert. Dem *Phaidros* kommt in Szlezáks Interpretation eine Schlüsselbedeutung zu. Dies zeigen zwei weitere spätere Arbeiten zu diesem hochkomplexen Dialog: Selbst zum Klassiker avancierte längst der Aufsatz über *Mündliche Dialektik und schriftliches ‚Spiel‘: ‚Phaidros‘* (1996; 381–398). Autoreflexiv gewendet wird die Folgeabhandlung aus dem Jahr 1999 zu *Phaidros 278 b8–e4* (398–409), die sich der Frage widmet, ob denn Platons Schriftkritik auch für dessen eigene Dialoge gelte. Angelegt ist dieser Essay als Metakritik an einem Aufsatz von W. Kühn,<sup>3</sup> der es unternahm, Platons eigene Dialoge dem Geltungsbereich der Schriftkritik zu entziehen. *Phaidros 284b–278c* wird in einem englischsprachigen Aufsatz *On the Meaning of the Key Concepts in Plato's Criticism of Writing* (2015; 409–419) auf das Zentrum der platonischen Schriftkritik erweitert. *Platons Gründe für philosophische Zurückhaltung in der Schrift* (208, 639–649) müssen umfassend und aus unterschiedlichen Texten und systematischen Erwägungen rekonstruiert werden. Eindrücklich vertritt Szlezák die Überzeugung, dass bei Platon neben der Ideenlehre kaum ein Motiv so tief im platonischen Denken verwurzelt war. Beides aber stehe in engem Zusammenhang.

3. Den Schwerpunkt des Bandes, sowohl was Thematik als auch was den Umfang betrifft, bilden die immer gleichermaßen philosophisch wie philologisch perspektivierten Beiträge zur esoterischen Platon-Interpretation. Auch hier kann eine indirekte Annäherung hilfreich sein: Der einem umgekehrten chronologischen Prinzip folgende Aufsatz *Sechs Philosophen über philosophische Esoterik* (2002; 265–306). Thematisiert werden hier Wittgenstein (bezeichnenderweise nicht Heidegger), Kant, Schleiermacher, Hegel und abschließend Platon: Auch hier ist die klare Gewichtung eindrucksvoll. Platons tiefdringende Esoterik rechnet mit dem Gehalt eines „Nicht-vorzeitig-Mitzuteilenden“, was sie grundsätzlich von der neuzeitlichen Antiesoterik unterscheidet.

In dieser implizit sichtbar werdenden Rubrik finden sich bemerkenswerte, hoch instruktive Studien, u. a. zum Siebten Brief (2012/19) und der darin niedergelegten Methodenlehre (306–323); und zu der Beurteilung der „Lücken“ in Platons Dia-

logen und der Frage, ob sie intendiert und bewusst einkomponiert sind (2015; 343–358). Ein italienischsprachiger Aufsatz über Struktur und Ziel der platonischen Dialoge führt an die Bruchstelle zwischen geschriebener und ungeschriebener platonischer Lehre (1989; 358–381), wobei auffällt, dass der Begriff der „Lehre“ in ihrem statutarischen Charakter niemals wirklich exponiert wird. Einen aufschlussreichen Aspekt eröffnet ein Aufsatz, der die platonische Dialektik als Weg und zugleich als Ziel rekonstruiert (2005; 615–639); in gewisser Weise bildet diese Aussage die inhaltliche Mitte von Szlezák's Ansatz: Die Dialektik als Lebensform erfülle das Ziel eines eudaimonischen Lebens, soweit es dem Menschen überhaupt zugänglich ist (638).

Der platonische *Timaos*, der einen „eikos mythos“ bzw. „eikos logos“ entwickelt, scheint von der dialektischen Prinzipienlehre am weitesten entfernt zu sein. Szlezák zeigt indes, dass er einen eigenen Umgang mit der Prinzipienlehre exponiert. Wo die Forschung habituell gerne von platonischen „Selbstkorrekturen“ spricht, sieht Szlezák „Erweiterungen des Blickfeldes“ (598). Im *Timaos* werden die Prinzipien des Werdens, nicht des eideitischen Seins ins Zentrum gerückt. Daher steht der *Timaos* in einem engen Konnex mit dem *Phaidros* und dem *Philebos*. Weitere Studien dieser Rubrik gelten dem Höhlengleichnis (1997; 547–569); dem Status der Idee des Guten als arché in der *Politeia* (2002; 569–591), wo insbesondere Sokrates' Haltung zum Prinzip aufgenommen wird, und schließlich findet sich ein sehr schöner Aufsatz über den Begriff der Seele als Mitte der Philosophie Platons (2010; 509–528).

4. Den Abschluss des Bandes bildet eine Abhandlung, die nochmals auf das Lebensthema zurückgreift: *Hermeneutische Grundprobleme der Platon-Deutung* (2019; 685–705). Einerseits ringt Szlezák hier mit Schleiermacher: Er betont nochmals die Auffassung, dass die von Schleiermacher inspirierte romantische Platon-Interpretation verfehlt sei und zur Aufklärung über die komplexen Dialogstrukturen wenig beitrage. Die Schleiermachersche Verschränkung des Esoterischen und Exoterischen sei in ihrer Ausgestaltung zwar defizient, als Richtungsanzeige aber durchaus frucht-

bar zu machen. Hier zeigt sich eine erfreuliche Ambivalenz bei Szlezák. Denn auch er folgt Schleiermacher in dieser Grundrichtung, wenn er den Frühdialogen eine proleptische Funktion zugesteht, die allerdings nicht wie bei Schleiermacher einstufig auf die *Politeia*, sondern mehrstufig auch auf die späteren dialektischen Dialoge ausgerichtet sei. Resümierend konstatiert Szlezák, insbesondere Schleiermachers „Beschreibung der ‚Künste‘ der indirekten Mitteilung habe unsere Art, Platon zu lesen, verändert, und das kann nicht aufgegeben werden“ (507).

Zum anderen, und dies wiegt vermutlich schwerer, stellt sich Szlezák nicht wirklich der Anfrage an die philosophische Validität der rekonstruierten „Esoterischen Lehre“. Geht sie über Vorformen einer rationalen Theologie oder Metaphysik wirklich hinaus? Antizipiert sie im besten Fall die Klassiker des Neuplatonismus zwischen Plotin und Proklos? Ist sie dem Denkrang der späten dialektischen Dialoge angemessen und auch methodologisch auf deren Höhe? Dieses Problem fordert wohl eine ausschließlich philosophische Würdigung.

Szlezák's Aufsätze verbinden bis heute eine stупende Literatur- und Forschungskenntnis, höchste argumentationsanalytische und philologische Kunstfertigkeit mit einem frischen Zugriff und pointierten Fragestellungen. So gewichtig er ist, eine einfache Summe bietet dieser Band nicht. Immerhin ist für das Jahr 2021 eine umfassende Platon-Monographie aus der Feder Szlezák's angekündigt, die man mit Spannung erwarten darf.

Harald Seubert (München/Basel)  
harald.seubert@sthbasel.ch  
HaraldSeubert@aol.com

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Im Folgenden wird jeweils in Klammern das Jahr der Erstpublikation der einzelnen Beiträge genannt und anschließend die Seitenzahl.

<sup>2</sup> C. Meier (1988), *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München.

<sup>3</sup> W. Kühn, „Welche Kritik an wessen Schriften? Der Schluss von Platons *Phaidros*, nichtesoterisch interpretiert“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998), 23–39.

*Antoine Louis Claude Destutt de Tracy, Grundzüge einer Ideenlehre. Bd. I–V, hg. v. H. J. Sandkühler, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2016–2020, ISBN 978-3-7728-2730-3.*

Der französische Spätaufklärer Antoine Louis Claude Destutt, Comte de Tracy (1754–1836) gehörte zum liberalen Flügel der Revolution. Er verließ 1792 Frankreich und wurde nach seiner Rückkehr kurzzeitig verhaftet. Nach seiner Freilassung wurde er 1796 Mitglied des *Institut national des sciences et des arts*, wo er erkenntnistheoretische Lehrinhalte unterrichtete und seine eigene philosophische Konzeption entwickelte, die er zunächst 1801, dann in überarbeiteter und erweiterter Form unter dem Titel *Éléments d'idéologie* erneut veröffentlichte. Nach 200 Jahren erscheint mit dem von Hans Jörg Sandkühler herausgegebenen Band *Grundzüge einer Ideenlehre I–V* nun die erste deutsche Übersetzung dieses Werkes.

Destutt de Tracy verstand unter dem von ihm selbst geprägten Begriff ‚Idéologie‘ nichts anderes als eine Lehre von den Ideen, mit der er an John Locke und Étienne Bonnot de Condillac anknüpfen wollte. Die Bedeutung des Begriffs als ‚Lehre von den Ideen‘ ging spätestens ab den 1830er Jahren verloren, als Napoleon die Vertreter dieser Lehren als *Idéologues* (Ideo-Logiker) verunglimpft und den Begriff ‚Idéologie‘ in einen politischen Beziehungsbegriff umfunktionierte hatte. Grundlegend für das Verständnis des ursprünglichen Ideologiebegriffs von Destutt de Tracy ist dessen Auffassung von den Ideen: *Idée* wird von ihm im sensualistischen Sinne als sinnliche Wahrnehmung verstanden, welche den Ausgangspunkt aller Erkenntnis und somit allen Wissens bildet. Das Verständnis von diesen Phänomenen und ihren Zusammenhängen beschreibt im Kern die Grundlegung der gesamten Ideologie Destutt de Tracys: „Denken ist [...] immer Empfinden, nichts als Empfinden“ (*Ideenlehre im eigentlichen Sinne*, 34).

Gleichermaßen bildet die Ideologie als „Theorie der Theorien“ (ebd., 221) die Grundlage, auf der alle weiteren Wissenschaften aufbauen müssen. Der Wissenschaftsapparat muss in seiner Gesamtheit auf eine empiristische Grundlage gestellt werden, um wahre und nützliche Erkenntnisse hervorbringen zu können. Destutt de Tracy entwirft hier im Grunde eine Hierarchie der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen mit der Ideenlehre als erster Stufe. Mithilfe dieses Bildes wird klar, dass auch die Regeln für praktisches, d. h. gesellschaftliches Handeln letztlich auf den aus der Ideenlehre gewonnenen Erkenntnissen fußen. Diesen normativen Charakter der Ideologie betont Destutt de Tracy besonders und fordert eine dahingehende

grundlegende Reform für das Erziehungswesen, die Psychiatrie und andere gesellschaftliche Bereiche. Die Ideologie soll also kein theoretisches Konstrukt einer idealen Wissenschaft bleiben, sondern ist von Destutt de Tracy explizit als Wissenschaftsprogramm formuliert, welches in Frankreich in Teilen auch tatsächlich umgesetzt wurde. Der inhaltliche Aufbau der *Éléments d'idéologie* zeichnet den Weg des neuen Wissenschaftsprogramms – ausgehend von den theoretischen Grundlagen bis hin zu seiner praktischen Umsetzung – sozusagen nach: Im Anschluss an die eigentliche Ideologie, der Lehre und dem Verständnis von den Ideen, folgen die Grammatik als die Kunst, die Ideen auszudrücken; die Logik als die Kunst, Ideen zu kombinieren; Erziehung und Unterricht als das Medium, in dem die erworbenen Erkenntnisse gelehrt werden; die Moral, in der die Normen für das Wollen und das gesellschaftliche Handeln aufgestellt werden. Aus diesem Programm ergeben sich für Destutt de Tracy inhaltliche Schwerpunkte, die er in den fünf (geplanten, aber nicht ganz vollendeten) Bänden seines Werkes systematisch abhandelt.

Der erste dieser Bände, die *Ideenlehre im eigentlichen Sinne*, enthält zunächst die Beschreibung unserer intellektuellen Fähigkeiten und behandelt im Anschluss die Anwendung dieses Wissens auf die Kenntnis der Eigenschaften und Körper. Der letzte Teil handelt von den Wirkungen der Vereinigung unseres Empfindungsvermögens mit der Fähigkeit, uns zu bewegen. Der zweite Band, die *Grammatik*, enthält differenzierte Analysen des Diskurses und der Proposition von Sprechcodes. Es werden ausführlich die Elemente der Proposition in gesprochenen Sprachen, die Syntax sowie die dauerhaften Zeichen der Ideen behandelt. Im Schlussteil finden sich Destutt de Tracys Überlegungen zur Schaffung einer vollkommenen Sprache. Im dritten Band entwickelt Destutt de Tracy seine *Logik*. Nach der ungewöhnlich langen Vorrede (insg. 90 S.), die sich der Geschichte logischer Theorien widmet, behandeln die ersten Kapitel die Phänomene „Gewissheit“ und „Irrtum“ sowie die Wirkungen der ersten Ursachen von diesen. Als Abschluss dieser Überlegungen werden die aus den zuvor ermittelten Tatsachen gezogenen Konsequenzen dargestellt und eine Schlussfolgerung aus dem bisherigen Werk formuliert, die eine positive Bestätigung der aufgestellten Prinzipien und eine Verteidigung des sich daraus ergebenden Systems enthält. Im letzten Teil der *Logik* formu-



liert Destutt de Tracy schließlich das auf der logischen Wissenschaft aufbauende Programm. Der abschließende Doppelband hat den Titel *Abhandlung vom Willen*. Er enthält den zuvor angekündigten Nachtrag zur ersten Abhandlung der *Grundzüge der Ideenlehre* sowie den der praktischen Philosophie und Gesellschaftstheorie gewidmeten vierten Teil der *Grundzüge*. Der als Fragment gebliebene zweite Teil der Abhandlung behandelt die Leidenschaften, die Moral und die Liebe.

In allen vier Bänden finden sich zunächst Editionshinweise des Herausgebers, in denen u. a. angegeben wird, welche Ausgabe der jeweiligen Übersetzung zugrunde liegt, wie die Paginierung des

französischen Originals gekennzeichnet ist und welche Arten von Anmerkungen im Text vorkommen. Jeder Band ist mit einer ausführlichen Einleitung des Herausgebers versehen, an die sich die übersetzten Vorreden Destutt de Tracys zur jeweiligen französischen Ausgabe anschließen. Auch die jeweiligen Einleitungen von Destutt de Tracy wurden übersetzt und dem eigentlichen Hauptwerk vorangestellt. In allen Teilen finden sich am Schluss jeweils ein Namenregister sowie ein ausführliches Sachregister.

*Elena Haase (Münster)*  
*elenahaase@uni-muenster.de*



## PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH DER GÖRRES-GESELLSCHAFT

### Hinweise für die Gestaltung von Beiträgen, Berichten und Rezensionen

#### I. Allgemeine Hinweise

1. Texte sind als MS-Word-Datei per Email einzureichen. Falls das nicht möglich ist, ist der Text per Post an die Redaktion zu schicken. In der Textdatei sollte der Name des Autors nicht vorkommen. Kommen im Text Zitate in anderen Schriftarten vor, ist der verwendete Schriftsatz mit einzureichen (insbesondere bei griechischen Zeichen).
2. Jedem Text, der als *Beitrag* (nicht als Bericht, Diskussionsbeitrag oder Rezension) eingereicht wird, ist ein *Abstract* (max. 10 Zeilen) in englischer Sprache anzuhängen.
3. Der Sendung gesondert beizufügen ist eine formlose Erklärung des Autors, dass der Text weder im Ganzen noch in Teilen bereits veröffentlicht ist und bis zur Entscheidung der Gutachter des *Philosophischen Jahrbuchs* auch keiner anderen Fachzeitschrift oder keinem anderen Publikationsorgan zur Veröffentlichung angeboten wird.
4. Die Texte sind zu senden an die: Redaktion des *Philosophischen Jahrbuchs*, Philosophische Fakultät Lehrstuhl I, Geschwister-Scholl-Platz 1, D-80539 München, redaktion.phj@lrz.uni-muenchen.de. Für unaufgefordert eingesandte Texte oder nicht bestellte Rezensionsexemplare wird keine Haftung übernommen.
5. *Beiträge*, *Berichte* und *Diskussionsbeiträge* werden – in anonymisierter Form – zwei Gutachtern zur Prüfung vorgelegt. Die Entscheidung, ob sie publiziert werden, wird – auf Grundlage der Begutachtung – in einer der Sitzungen des Herausgeber-Gremiums getroffen. *Rezensionen* werden von der Redaktion auf ihre formale Korrektheit und Übereinstimmung mit Prinzipien wissenschaftlicher Auseinandersetzung geprüft. Eine solche Begutachtung erfolgt auch bei Rezensionen, die erbeten worden sind. Zusätzliche Hinweise für die Gestaltung der Textdatei erhalten die Autoren mit der Benachrichtigung über die endgültige Annahme ihres Beitrags.

#### II. Richtlinien für die Text-Gestaltung

1. Textformat:  
Umfang für Beiträge und Berichte in der Regel nicht über 25 Seiten, inkl. Anmerkungen und Literaturangaben (max. 60.000 Zeichen mit Leerzeichen); Umfang für Buchbesprechungen zwischen 2 und 5 Seiten (6.000 bis 12.000 Zeichen mit Leerzeichen). Zeilenabstand 1,5 (auch in den Anmerkungen); ca. 70 Anschläge/Zeile; ca. 35 Zeilen/Seite, möglichst in der Schriftart *Times Roman* und der Schriftgröße *pt. 12*.
2. Anmerkungen:  
Sie werden fortlaufend nummeriert (hochgestellt, ohne Klammer) und erscheinen als Fußnoten.
3. Haupttext:  
Jeder neue Absatz beginnt mit einem Einzug (1 cm.).
4. Zitate:
  - (a) Zitate sind grundsätzlich in doppelte, typographische Anführungszeichen zu setzen. Nur bei längeren Zitaten (ab 6 Zeilen), die eingerückt und im Petitdruck wiedergegeben werden, entfallen die Anführungszeichen. Die zugehörigen Stellennachweise sind nicht im Haupttext, sondern in den Anmerkungen zu führen. Ausnahmen sind nur zulässig, wenn innerhalb des Aufsatzes mehrfach in unaufwändiger Weise auf einen einzigen Primärtext Bezug genommen wird oder klassische Autoren nach den autorspezifischen Konventionen zitiert werden. Einfache Anführungszeichen dienen zur Kennzeichnung von lediglich sinngemäßen, aber nicht wörtlichen Zitaten.
  - (b) *Auslassungen in Zitaten* werden durch drei in eckige Klammern gesetzte Auslassungspunkte gekennzeichnet, die von dem vorangehenden und nachfolgenden Wort durch einen normalen Wortzwischenraum getrennt sind.
  - (c) *Satzzeichen, die ein Zitat beschließen*, stehen grundsätzlich außerhalb des Zitats – es sei denn, es werden vollständige Sätze zitiert. Fußnotenziffern, die auf den Zitatnachweis in einer Anmerkung verweisen, stehen grundsätzlich unmittelbar hinter dem das Zitat beschließenden

Anführungszeichen; sie stehen nur dann am Ende eines Satzes nach dem schließenden Satzzeichen, wenn sie sich auf mehrere Zitate in ein und demselben Satz beziehen oder das Zitat ein vollständiger Satz ist.

Fußnotenziffern, die auf eine Anmerkung verweisen, die keinen Zitatnachweis enthält, stehen am Satzende hinter dem schließenden Satzzeichen – es sei denn, die Anmerkung bezieht sich nur auf ein einzelnes Wort oder einen Satzteil. In diesem Fall steht die Fußnotenziffer hinter dem betreffenden Wort oder Satzteil, und zwar ggf. vor einem Satzzeichen, das den betreffenden Satzteil beschließt.

#### 5. Kursivierung:

Zu kursivieren sind Werktitel und Hervorhebungen sowie fremdsprachliche Begriffe. Fette Schrift ist nicht möglich.

#### 6. Abkürzungen:

Kein Wortzwischenraum ist vorgesehen bei „d.h.“, „z.B.“, „ff.“ (letzteres allerdings mit einem Zwischenraum zur vorhergehenden Seitenzahl); Wortzwischenraum dagegen bei abgekürzten Vornamen (z. B. „T. A. Warfield“).

Verwendet wird:

- „Vf.“ (nicht: „Verf.“);
- „vgl.“ (nicht: „vergl.“ oder „s[iehe].“ o. ä.);
- „[Hervorh. abgekürzter Autornamen]“ (nicht: „Hervorheb. vom Vf.“);
- „Hg.“ (bei mehreren „Hgg.“, nicht „Hrsg.“ oder „Hr.“);
- „ebd.“ (nicht „idid.“, „ebda“ o. ä.).

#### 7. Bibliographische Angaben:

Klassische Werke werden in der üblichen Weise abgekürzt. Die Verwendung von Siglen ist am Ende des Beitrags zu erläutern. Für die Zitierung sonstiger Autoren ist ein gesondertes *Literaturverzeichnis* maßgeblich, das am Ende des Beitrags anzulegen ist. Die Nennung aller zitierten Autoren erfolgt hier in alphabetischer Reihenfolge. Die einzelnen Beiträge der Autoren sind ihrerseits chronologisch aufzuführen und zwar in folgender Weise:

Dretske, F. (1970), „Epistemic Operators“, in: *Journal of Philosophy* 67, 1002–1023 (bei Artikeln);

– (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge.

Parsons, T. (1980), *Nonexistent Objects*, New Haven/London.

*Mehrfachauflagen* sind durch hochgestellte Zahlen gekennzeichnet, z. B.:

Dretske, F. (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge.

Bei mehreren Beiträgen eines Autors innerhalb eines Jahres ist die Jahreszahl durch kleine Buchstaben zu differenzieren: z. B. 1995a, 1995b usw.

Alle Primärtext-, Monographien- und Zeitschriftentitel sind kursiv zu setzen.

Aufsatztitel werden dagegen nicht kursiv gesetzt bzw. durch Unterstreichung für den Kursivdruck markiert, sondern in (doppelte) Anführungszeichen gesetzt.

Bei Monographien soll über den Erscheinungsort hinaus der betreffende Verlag nicht aufgeführt werden.

Die *Zitation* in den Fußnoten erfolgt durch Angabe des Autorennamens, Jahreszahl und Seitenangabe, also z. B.

Dretske (1981), 123–125.

Der Seitennachweis erfolgt durchgängig mit bloßen Zahlen, also ohne *S.* oder *p.*

Der Verweis auf zwei aufeinander folgende Seiten eines Textes erfolgt grundsätzlich mit *f.* (also nicht *24–5*, sondern *24f.*).

Auch die zweite und jede weitere Nennung eines bereits zitierten Titels soll in der o.g. Weise erfolgen (also nicht durch *a. a. O.* oder *ibid.* usw.)

#### 8. Orthographie:

Maßgeblich für Beiträge in deutscher Sprache sind die neuen Regeln der deutschen Rechtschreibung nach dem Duden, *Die deutsche Rechtschreibung*, 24. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Auf der Grundlage der neuen amtlichen Rechtschreibregeln, Mannheim – Leipzig – Wien – Zürich 2006 ff.

### III. Spezielle Richtlinien für Rezensionen:

#### 1. Erster Absatz:

Vor dem Rezensionstext werden die Titelangaben des besprochenen Werkes angeführt – und zwar diesen Vorlagen entsprechend:

*Günter Bien, Die Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles (= Problemata, Bd. 18), Freiburg/München: Alber 1973, 402 S., ISBN 3-518-28709-5.*

*Ernesto Garzón Valdés/Ruth Zimmerling (Hgg.), Facetten der Wahrheit. Festschrift für Meinolf Wewel, Freiburg/München: Alber 1995, 543 S., ISBN 3-495-47820-5.*

Falls das rezensierte Buch eine Einleitung mit anderer, z. B. lateinischer Nummerierung besitzt, ist diese gesondert zu nennen. Beispiel: *XXV+345 S.*

#### 2. Haupttext:

Seitenangaben des rezensierten Buches werden im laufenden Text in runde Klammern gesetzt, ohne *S.* oder *p.*

#### 3. Bibliographische Angaben:

Wird in der Rezension Bezug auf andere Werke genommen, so sind diese in den Fußnoten in folgender Weise anzuführen:

F. Dretske (1981), *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge.

#### 4. Rezension von Sammelbänden:

Die behandelten Autoren werden nur an der Stelle, an der die Besprechung ihres Beitrags beginnt, durch Kursivierung ihres Namens hervorgehoben.

#### 5. Rezensent:

Am Ende jeder Besprechung steht rechtsbündig und kursiviert der Name des Rezensenten sowie die Angabe des Wohn- bzw. Hochschulortes in Klammern. Falls vorhanden steht darunter die aktuelle Email-Adresse.

---

Das Philosophische Jahrbuch wird herausgegeben im Auftrag der Görres Gesellschaft von Prof. Dr. Thomas Buchheim, München, Prof. Dr. Volker Gerhardt, Berlin, Prof. Dr. Dr. Matthias Lutz-Bachmann, Frankfurt a.M., Prof. Dr. Isabelle Mandrella, München, Prof. Dr. Pirmin Stekeler-Weithofer, Leipzig, Prof. Dr. Wilhelm Vossenkuhl, München. – Redaktion: Dr. Jörg U. Noller, Anschrift: Redaktion Philosophisches Jahrbuch, Philosophische Fakultät Lehrstuhl I, Geschwister-Scholl-Pl. 1, D-80539 München. [Redaktion.Phj@lrz.uni-muenchen.de](mailto:Redaktion.Phj@lrz.uni-muenchen.de)

Bitte senden Sie weder Manuskripte noch Rezensionsexemplare an den Verlag, sondern stets an die Redaktion. Der Jahrgang des Philosophischen Jahrbuchs erscheint in 2 Halbbänden im Frühjahr und Herbst jedes Jahres. Vertriebsanfragen bitten wir, an den Verlag Karl Alber, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg i.Br. zu richten.

Das Philosophische Jahrbuch und alle in ihm enthaltenen einzelnen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg  
Herstellung: PBtisk a. s., Přeborn  
Printed in Czech Republic

Verlag Karl Alber in der Verlag Herder GmbH, Freiburg/München  
ISBN 978-3-495-45105-2

ISSN 0031-8183

---



